

Sessões Ordinárias

Área 9: ESTADO, TRABALHO E POLÍTICAS PÚBLICAS

La reconstrucción de lo político y la comprensión de las 'formas' Estado e Imperio

Áquilas Mendes¹

Resumen:

El objetivo de este artículo es presentar la reconstrucción de lo político y la comprensión de las "formas" Estado e Imperio en el contexto de la sociabilidad capitalista, examinados por la compleja relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel. La primera parte trata de reconstruir el concepto de lo político, para allanar el camino a la comprensión del Estado, es decir, para derivar lógicamente lo político y el Estado de la forma social de dominación del capital. La segunda parte, apoyada en la perspectiva de este mismo autor, aborda los fundamentos más generales de la teoría política de Marx implícitos en su crítica de la economía política, que contribuye a comentar el Estado en el proceso de producción capitalista, o mejor dicho, la "forma-Estado" y la "forma-Imperio".

Palabras clave: Forma Estado. Política. Imperio. Hegel. Marx.

Introducción

El proceso de acumulación capitalista, que se manifiesta inmediatamente como un momento económico, tiene en su génesis ontológica un "momento político" que hace inseparables "lo económico" y "lo político". Ávalos y Hirsch sostienen que: "Si la propia dominación ha de mediar por el valor de cambio, la política y el Estado no sólo son formas desarrolladas del valor de cambio, sino que se convierten en mediaciones esenciales de las relaciones de dominación." (Ávalos y Hirsch, 2007, p. 13).

La relación entre lo económico y lo político se convirtió en una preocupación central de los teóricos europeos en el campo del debate marxista sobre la política y el Estado durante varias décadas, particularmente a partir de 1970. Esto ocurrió debido a un gran debate para contrarrestar el énfasis que se ponía en el tema de la dimensión política -y no en su relación económica- en la teoría marxista, en vista de que la política tiene un interés práctico directamente relacionado con un proyecto de transformación revolucionaria, o sea, la conquista del poder estatal. Politólogos como Norberto Bobbio y el marxista Louis Althusser mantuvieron una tesis clara. Para estos autores, Marx no tenía una teoría del Estado. Entonces, se hizo necesario formular esta teoría (Clarke, 1991; Caldas, 2015).

En este contexto, John Holloway y Sol Picciotto, retomando el desafío lanzado por Bobbio y Althusser, publicaron en 1978 una compilación de artículos reunidos en el libro *State and Capital. A Marxist Debate*. Cabe señalar que estos autores no trabajaban en un campo completamente desconocido, sino en uno que ya había sido desarrollado por quienes se proponían analizar las complejas formas en que la economía se relacionaba con la política bajo el imperativo del capital. Este debate marxista sobre el Estado fue interrumpido, pero dejó resultados y reflexiones importantes sobre cuestiones cruciales en el tema de una teoría marxista del Estado, con particular énfasis en la relación entre Estado y Capital.

A su vez, es en este contexto de discusión que podemos decir que el debate marxista sobre el Estado se organizó en tres corrientes principales: 1) la perspectiva instrumentalista del Estado, expuesta por el texto clásico de Ralph Miliband (1983): *El Estado en la sociedad capitalista*. En la

¹ Profesor de Economía Política en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo (PUC-SP) y en la Universidad de Sao Paulo, Brasil. Estancia postdoctoral en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Xochimilco), México.

misma línea de análisis se encuentra el aporte de Paul A. Baran y Paul M. Sweezy (1985), condensado en la idea de “capitalismo monopolista de Estado”; 2) la perspectiva estructuralista del Estado, presentada por la obra de Nicos Poulantzas (1976; 1980), para la cual el Estado debe ser entendido como una condensación de fuerzas sociales y un factor de cohesión social, y 3) la derivación lógica del Estado respecto de la lógica del capital –el debate sobre la derivación del Estado– (Caldas, 2015).

Con respecto a esto último y después de 40 años de su desarrollo, el debate alemán sobre la derivación del Estado todavía es poco conocido en América Latina, incluso entre los marxistas. Tuvo lugar en la antigua Alemania entre 1970 y 1974, principalmente en Berlín Occidental y Fráncfort. Entre varios autores, destacan las obras de Elmar Altavater (1978; 2017) y Joachim Hirsch (2010; 2017). A su vez, este debate también se expresó en los grupos de estudio de la Conferencia de Economistas Socialistas (CSE) del Reino Unido. Los autores destacados corresponden a: Holloway (1980); Holloway; Picciotto (1978) y Clarke (1991).

En general, el "debate sobre la derivación estatal" va en contra de las interpretaciones instrumentalistas del Estado, especialmente las de Miliband y Poulantzas, de marcado carácter politicista (Bonnet, 2016). Además, los derivacionistas critican el planteamiento de Gramsci e, incluso, el enfoque del Partido Comunista Francés sobre el capitalismo monopolista de Estado en los años setenta y ochenta (Bonnet y Piva, 2017).

John Holloway (1980a), uno de los principales creadores del debate sobre la derivación del Estado, nos recuerda que Marx, en *El Capital*, desarrolló su crítica de la economía política burguesa a partir de las formas esenciales de la relación social capitalista. De este modo, para comprender la relación entre Estado y capital, se hace necesario extender esta crítica a las categorías de la ciencia política burguesa, derivándolas de la estructura fundamental de las relaciones sociales en el capitalismo. La intención de derivar el Estado del capital no es derivar lo político de lo económico, sino comprender la separación de lo político y lo económico a partir de la estructura de las relaciones sociales de producción capitalistas; por ejemplo, a partir de la forma histórica particular de explotación de clase.

En la actualidad, el derivacionismo ha ganado nuevos adeptos y un nuevo "aliento teórico", y Gerardo Ávalos constituye uno de los principales exponentes de esta renovación. Para dicho autor, no bastaba argumentar que el Estado deriva del Capital, como insistían los derivacionistas originales, sino que es fundamental explicar cómo se procesa esta derivación lógica.

Pertenciente a la reflexión del debate marxista sobre la derivación del Estado (que se opone a la visión instrumentalista y politicista del Estado), Ávalos va mucho más allá, buscando desarrollar una lógica ontológica de lo político y del Estado -hasta entonces no desarrollada en el derivacionismo-, fundamental para la reflexión teórica sobre el Estado en una sociedad capitalista. Para los autores del campo de la derivación del Estado, la sociedad se presenta en dos esferas *aparentemente* autónomas: la económica y la política. No se trata de "derivar" lo político de lo económico, sino de explicar por qué en el modo de producción capitalista las relaciones sociales aparecen simultáneamente bajo formas económicas y bajo la “forma Estado”.

En esta línea de argumentación, Ávalos (2007) señala que a pesar de los numerosos esfuerzos de las teorías tradicionales por separar "economía" y "política", manteniéndolas como formas independientes y autónomas, no es posible dar fe de estos puntos de vista cuando se analiza la perspectiva histórica de la sociabilidad capitalista. Según este autor: “Históricamente el mercado ha requerido el soporte de la política (en sus diversos sentidos) y del Estado. Por ejemplo, el modelo

prusiano de modernización capitalista a fines del siglo XIX puede ser entendido como un claro ejemplo de la preponderancia del Estado en la organización de la vida económica.” (p. 25). Ávalos también nos recuerda que “aun en los países prototípicos del liberalismo económico, Reino Unido y Estados Unidos de América, el Estado siempre ha desempeñado un papel fundamental para proteger la acumulación privada de capital” (Ávalos, 2007, p. 25).

En este sentido de reflexión, el aporte teórico de Gerardo Ávalos es fundamental porque nos ofrece la profunda contribución de Marx, no a través de una perspectiva económica de su pensamiento, sino sobre todo en la valorización de su fuente filosófica política en su crítica a la economía política. Ávalos (2021) insiste en esta comprensión de Marx como filósofo de la sociedad moderna. En sus palabras “su lógica estructurante, su organización mundial y sus contradicciones” (p. 12) son lo que posiciona a Marx como “antropólogo filosófico”. Puede decirse que una dimensión de esta antropología se refiere a la política.

Desde esta perspectiva, Ávalos destaca la concepción política de Marx que contribuye a la lectura política de *El Capital*. Ávalos (2021) menciona que es “una política en sentido amplio que abarca la deliberación acerca de las formas y los contenidos de la vida en común, pero condicionada por la necesidad, por la amenaza y el riesgo que corre la reproducción de la vida misma” (p. 86). A continuación, comenta que es “una política que distribuye cargas y productos desde la inestabilidad, inseguridad y finitud de la condición humana misma” (p. 86). Por lo tanto, Ávalos concluye: “Esta es la política del capital, que se hace mundo, deviene forma imperio y de ahí regresa a las formas ficcionales de las “economías” y las “instituciones políticas nacionales” (p. 86).

En este sentido, Ávalos (2021) llama la atención acerca de “la separación entre la economía como espacio no político y la política en tanto espacio no político y la política en tanto espacio expresamente institucionalizado y encomendado para ser la arena de los acuerdos liberales, democráticos y republicanos” (p. 86). Así, aprendemos de Marx, a través de Ávalos, que mientras domine la ganancia como fundamento y esencia del orden social, “será indispensable la existencia de un espacio específicamente político que condense institucionalmente la participación de los ciudadanos en las decisiones que los afectan” (p. 87) para que lo esencial -la (re)producción capitalista- quede fuera del “escenario” de las decisiones.

Frente al planteamiento de Ávalos para avanzar en el campo del debate marxista sobre el Estado, algunas cuestiones adquieren centralidad en este trabajo: ¿Cuál es el aporte de la obra de Ávalos para profundizar la teoría del Estado desde una perspectiva marxista, a fin de llenar el vacío dejado por los autores derivacionistas al explicar cómo el Estado deriva del Capital? ¿La interpretación de Ávalos del pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel permite superar el problema de explicar la derivación del Estado en relación con el Capital, a partir de una reconstrucción de lo político y un acercamiento a las formas políticas, entendidas como forma-Estado y forma-Imperio?

Gerardo Ávalos viene desarrollando desde hace más de dos décadas su importante línea de investigación sobre la Teoría del Estado, examinada en la compleja relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel². Su tesis se basa en la idea de que Marx es deudor de la dialéctica hegeliana en la construcción de su crítica de la economía política clásica, especialmente cuando se

² Gerardo Ávalos es mexicano, doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor-investigador titular del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco, Ciudad de México). Ha publicado 10 libros y coordinado 4 textos colectivos, así como numerosos artículos en revistas científicas latinoamericanas y capítulos de libros.

refiere a su famosa obra *El Capital*, inscribiéndose mucho más como un filósofo político marcado por un materialismo idealista³. El tono de Ávalos es provocador cuando argumenta: “La posición filosófica de Marx es materialista, pero también es idealista”. Según sus palabras:

“El punto de vista filosófico de las ideas o formas siempre es “idealista”, pues es desde el pensamiento y sus operaciones del pensar desde categorías lo que constituye la esencia de este amor al saber. Solo en un nivel más concreto, y de hecho delimitado históricamente, es posible establecer una posible diferencia entre “idealismo” y “materialismo” y más aún asentar una oposición hasta ético política entre estas “concepciones del mundo” (Ávalos, 2021, p.21-22).

Ávalos sostiene que Marx no tiene más remedio que recurrir a la dialéctica hegeliana para desvelar la realidad invisible del valor y los procesos relacionales y las relaciones procedimentales. Sin esto, o, mejor dicho, sin la compleja relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel, no se puede entender la lógica del desarrollo del capital.

Por lo tanto, el objetivo de este artículo es presentar la contribución de Gerardo Ávalos sobre la reconstrucción de lo político y la comprensión de la "forma estado" y la "forma imperio" en el contexto de la sociabilidad capitalista, a partir del vínculo entre las aportaciones de la lógica de Hegel y la lógica de la crítica de la economía política de Marx. Para ello, el artículo se estructura en dos partes, precedidas por esta introducción. La primera busca reconstruir el concepto de lo político a partir de la aportación teórica de Gerardo Ávalos, con el fin de allanar el camino para la comprensión del Estado, es decir, derivar lógicamente lo político y el Estado de la forma social de dominación del capital. La segunda parte, basada en la perspectiva de este mismo autor, aborda los fundamentos más generales de la teoría política de Marx implícitos en su crítica de la economía política, que contribuye a comentar el Estado en el proceso de producción capitalista, o, mejor dicho, la "forma Estado". En particular, esta parte examina el nivel superior de la forma-Estado, es decir, la forma-Imperio. Ambas formas políticas se identifican a partir de la forma de valor.

La reconstrucción del concepto de lo político

La especificidad de la política y lo político en los clásicos de la teoría política

Para rescatar la reconstrucción de lo político, hasta la comprensión de la constitución política del Estado, Ávalos elige un camino apoyado en autores clásicos, antiguos y modernos, con el fin de delimitar el campo que puede denominarse como político. En lugar de discutir la historia de las ideas de estos autores⁴, opta por un enfoque creativo de análisis, buscando, inicialmente, distinguir entre los conceptos de política y lo político y, después, explicando la configuración, desde un punto de vista crítico, de este último concepto.

De un modo más actual, la primera, la política, se refiere a la actividad práctica conducida por el poder de la libertad y orientada al gobierno de una comunidad humana, implicando todo lo que se refiere a la *polis*, e incorporando la acción política institucional y contra institucional. Así, Ávalos (2007) nos recuerda que la política es ejecutar, dirigir, deliberar en común.

El segundo concepto, el político, alude a un universo conceptual que configura la forma en que actúa como denominador común de cualquier política. En otras palabras, lo político atiende a los conceptos y categorías necesarios para enmarcar pensamientos y prácticas políticas específicas (Ávalos, 2020).

³ Es muy común ver referencias a Marx como materialista histórico, y que se mencione que el idealismo no impregnó su obra "de madurez", como ocurrió en *El Capital*. Ávalos contradice esta idea y sostiene que Marx debe ser entendido desde ambas concepciones: la materialista y la idealista. Para tal fin, presentamos su cita en el texto.

⁴ Ávalos (2020) aborda autores desde la antigua Grecia: Platón y Aristóteles, pasando por los filósofos políticos: Maquiavelo, Hobbes, Kant y Hegel, hasta llegar a pensadores modernos como Hanna Arendt, Carl Schmitt y Žižek.

Por su parte, Ávalos (2020) destaca que su aportación es modesta para reelaborar el concepto de lo político desde una posición crítica, necesaria en esta etapa actual del capitalismo de creciente hostilidad en las relaciones humanas y tanta erosión de la política. Nos parece fundamental que su aportación se oriente, en primer lugar, a comprender la política, y sólo después, en segundo lugar, a recuperarla. De este modo, el autor, de forma más creativa, llama la atención sobre el hecho de que la forma de la política, o la política como forma, engloba lo político como universo teórico. La política como expresión incorpora el uso típico del adjetivo *político*, como en el caso de algún hecho, proceso, fenómeno u objeto; todos ellos sustantivos que pueden ser calificados a partir de dicho adjetivo. Así, para este autor, los momentos constitutivos de esta forma de lo político están representados en las figuras abstractas de la conciencia, categorías lógicas en el sentido hegeliano, el *monarca* y el *ciudadano*. Se trata de dos relaciones diferentes pero complementarias, esenciales para la articulación de la política.

Según Ávalos (2020), *el monarca* se refiere al lugar supremo de lo "político", es decir, a la figura política esencial que completa el ordenamiento de una comunidad humana. Es una figura llena de fuerza estratégica y cargada de violencia absoluta al constituir el principio soberano, teniendo el reconocimiento de todos los que están sometidos a su autoridad o poder. A su vez, *el ciudadano* constituye el otro momento constitutivo de lo político. El ciudadano dirige su política, siendo a la vez soberano y gobernado por el monarca.

Aunque las dos figuras políticas se refieren a dos momentos distintos, con características diferenciadas, se relacionan entre sí, formando un par dialéctico⁵, es decir, el ejercicio de una no se da sin la otra, porque aquí se genera un tránsito de una a otra, propiciando una totalidad. No se puede formar el Uno (monarca) sin sus múltiplos (ciudadano). De este modo, puede decirse que el carisma del monarca no está en la persona heroica, profética o divina, sino que se localiza en la mirada de quienes le ven, es decir, su autoridad o poder no se configura en sí mismo, sino en la relación de reconocimiento que se establece entre los ciudadanos y los súbditos.

Desde esta perspectiva, el vínculo entre *monarca* y *ciudadano* constituye lo "político", que se aleja de cualquier noción esquemática en la que el monarca se corresponde con el sujeto y el ciudadano se refiere, en palabras de Ávalos (2020), al "abstracto régimen representativo del imperio de la ley" (p.15). Ávalos argumenta que la figura abstracta del monarca no termina de desaparecer, aunque ya no haya súbditos, pero sí ciudadanos. El sujeto subsiste aún en la figura del ciudadano, no sólo en el sentido abordado por Rousseau⁶, sino en otro específico y mucho más fuerte. De este modo, Ávalos lo deja muy claro: "en el mundo moderno el ser humano es ciudadano de la esfera política donde poco decide, pero es súbdito del capital, donde su vida es decidida por poderes ajenos, extraños y hostiles." (p. 16).

En esta línea argumental, se puede decir que el secreto del ciudadano está en su *ser* monarca, no de forma inmediata, sino dentro de las formas mediadas de la trama social. Ávalos (2020) completa esta idea y la despliega ampliando el significado de lo político: "Ahora bien, monarca y ciudadano forman una unidad orgánica únicamente si existe un momento exterior puesto como condición de posibilidad trascendental. Me refiero a la figura del "otro" o de "lo otro" en tanto

⁵ Vale la pena recordar que el concepto hegeliano de "negatividad" opera en la constitución de esta unidad dialéctica (monarca y ciudadano, figuras de la conciencia tratadas por Ávalos). En general, según Hegel (1993), la «negatividad» se refiere a uno de los elementos constitutivos de toda realidad. En este sentido, se puede decir que en el sistema de Hegel toda realidad es contradictoria consigo misma.

⁶ Véase Rousseau (1988).

excluido. Este es el elemento central de la política en tanto forma.” (p.16). Aquí el autor complementa con otra figura política abstracta que surge de la relación entre el monarca y el ciudadano: *el excluido*.

La aportación significativa de Ávalos en la comprensión de lo político es que nos presenta el sentido en que el otro *excluido* constituye el factor fundamental en la constitución de lo político. El otro excluido elevado a una posición superior es el proceso por el que se construye la figura de la autoridad suprema de una comunidad política. De ahí que sea necesario que un elemento ajeno al conjunto comunitario confiera coherencia y racionalidad al conjunto, constituyéndose en excepción. Es desde este lugar externo desde donde tenemos la dimensión más amplia de lo político. En otras palabras, el proceso de constitución del orden de lo político debe partir del otro o de lo otro como *excluido*⁷.

Es interesante reiterar que la comprensión de este excluido se basa en la idea de la relación de reconocimiento que se establece entre ciudadanos y súbditos, pero que también refuerza la constitución de un rasgo estructural del establecimiento de la autoridad soberana. Por lo tanto, en esta relación dialéctica, surge la lógica de la exclusión a través de la cual alguien deja de ser como todos los demás y alcanza el estatus de excepcionalidad, es decir, abandona la serie de lo común y lo igual y se sitúa en la forma excluida, en el lugar de la excepción⁸. Ávalos (2020) sintetiza cuando dice que, en este mismo movimiento, el ciudadano o súbdito queda excluido del lugar excepcional que ocupa el monarca soberano. Entonces es posible darse cuenta de que la excepción y la exclusión constituyen la referencia fundamental de la constitución de la relación básica de lo político, formando parte de esa política.

Vale la pena comentar que esta figura del *excluido* caracteriza de manera muy pertinente el contexto en el que se presenta la política en la fase contemporánea, especialmente a partir de la década de 1990, en la que los *excluidos*, los "no titulares" de derechos sociales (por ejemplo, los trabajadores precarios, etc.), cada vez más expropiados por el capitalismo, se convierten en una presencia importante en los países capitalistas centrales y dependientes, especialmente en América Latina.

Para ilustrar el escenario estructural de esta figura política de lo *excluido*, Ávalos (2020) nos presenta las ideas del pensamiento crítico representado por Dussel (1977). Este autor aborda las nociones de "otro" y "exterioridad" en la construcción de su filosofía de la liberación, apoyándose en Marx como una de las fuentes fundamentales para pensar el otro como la nada del capital. En este caso, entendemos como fundamental la recuperación que Ávalos hace de una importante cita de Dussel contenida en los *Grundrisse* de Marx, que ilustra bien el carácter del trabajo en el capitalismo como excluido, como pobreza capitalista:

“El trabajo puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente [...] es no materia prima, no instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta: la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también en cuanto

⁷ Puede decirse que es a partir de la relación monarca-ciudadano que surge la necesidad de un momento negativo en la figura política del excluido. Este excluido es también una operación de negatividad dialéctica. Desde un punto de vista lógico, la exclusión tiene un lugar delimitado, porque hace comprensible la oposición entre dos entidades (monarca y ciudadano) a través del principio de un tercero.

⁸ Ávalos (2020) se apoya, en cierto modo, en la tesis de Giorgio Agambem (1998; 2005) en la que se muestra que la excepción y la exclusión son el fundamento de la autoridad soberana.

es el no-valor existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la persona: solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad. [...] 2) Trabajo no objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma (Dussel, 2012, p.136-137 *apud* Ávalos, 2020, p. 46-47).

Ávalos destaca la sintética idea de Dussel de que "si la riqueza es el capital, lo que está fuera es la "pobreza absoluta". "Nada de sentido, nada de realidad, improductivo, inexistente, 'no-valor'. A esta posición de la persona la hemos llamado 'el Otro'" (Ávalos, 2020, p. 47). De este modo, Ávalos argumenta que es a partir de este Otro, siendo el Otro de la exterioridad, que se puede entender la construcción ontológica de una totalidad de sentido. La totalidad implica discriminación (el Otro), delimitando lo que se incluye y lo que se excluye. Así, el Otro de la exterioridad es entendido como el otro excluido, como el resultado de un complejo proceso de desposesión y alienación, características típicas de la acumulación primitiva de capital, como la describe Marx (2013), que permanecen como *un continuo* a lo largo del modo de producción capitalista.

Así, Ávalos (2020) resume la figura política del excluido: "El excluido no es un hombre empírico concreto: es una condición negativa de existencia, es decir, una no existencia que genera todo orden simbólico, y cuya experiencia puede ser vivenciada por cualquiera en diferentes momentos" (p. 48). Por lo tanto, el lugar del Otro es el lugar de la negatividad. El *excluido*, la excepción, forma parte de la estructura constitutiva de todo orden político, es decir, del terreno de lo político. Cuando rescatamos la figura de la autoridad soberana como única y excepcional, advertimos que se sustenta en la exclusión, en que sus órdenes se basan en la excepción.

Desde la comprensión de lo *excluido* es posible avanzar en la comprensión de lo político. Así, cuando nos referimos a éste como universo conceptual, subraya Ávalos, tenemos que incluir las tres figuras políticas: el *monarca*, el *ciudadano* y el *excluido*. La configuración del poder político no se estructura sólo en la figura del monarca, sino en la relación dialéctica de reconocimiento que se establece entre estas tres figuras de conciencia que, en su lógica evolutiva, construyen un concepto de lo político.

Para mantener su provocadora construcción de entender la política y luego recuperarla, en este mundo actual del capitalismo de tremenda banalidad de la política, Ávalos (2020) nos deja una reflexión fundamental: "Por tanto, sobre todo en nuestra época de la banalización de la democracia, la indolencia en ética y la agudización de la dominación y la exclusión, es necesaria una reconstrucción de la política mediante el retorno a las fuentes" (p. 55).

Así, es desde esta comprensión de lo político que Ávalos rescata las ideas de pensadores clásicos y modernos sobre este universo conceptual. El autor articula los tres momentos que vertebran su aportación crítica sobre el concepto de lo político en cada uno de estos autores. En efecto, el *monarca*, el *ciudadano* y el *excluido* son figuras políticas necesarias en el despliegue procesual dialéctico del espíritu objetivo hegeliano y pueden percibirse en los autores de la antigua Grecia, en los filósofos contractualistas, incluido Hegel, y en pensadores modernos como Carl Schmitt, Hanna Arendt y Zizek.

Solo como observaciones sintéticas, vale la pena comentar cómo Ávalos (2020) trata a estos pensadores. En un primer plano, retoma a los autores referentes de la Grecia clásica, Platón y Aristóteles, para señalar sus reflexiones sobre la teoría y la práctica de la política, apoyándose en los tres momentos clave descritos por él que articulan todo orden político. Es cierto que los griegos no crearon el arte de la política, pero proporcionaron su camino definitivo para lo que vino después. Ávalos señala que el escepticismo presocrático, el relativismo de los sofistas e incluso el realismo

de Tucídides constituyen momentos fundamentales en la construcción del concepto de lo político. La materialización de estas reflexiones se produce en la tragedia clásica a través del enraizamiento en la frágil naturaleza humana en la que el conflicto no se anula. Así, es a partir de las propuestas de estos autores clásicos que Ávalos distingue entre el sentido auténtico y el sentido espurio del concepto y la práctica de la política. Es en esta visión clásica que la política constituye un saber orientado a la práctica exclusivamente humana del gobierno, considerando la convivencia conflictiva de los hombres a través de la creación de una autoridad única. Se subraya aquí que la bondad y la virtud han de instalarse como horizontes más allá de la experiencia práctica. En otras palabras, deben ser trascendentales y utópicas, pero no tan innecesarias, para establecer la política en un sentido auténtico que puede representarse en el Estado ideal platónico o en la Constitución de Aristóteles. Son referencias necesarias para la elaboración de la política. Aun así, Ávalos (2020) llama la atención sobre el hecho de que, a partir de este sentido, se hace evidente el segundo nivel de comprensión del otro como excluido, especialmente en la obra de Tucídides. El pueblo frágil y subordinado, descrito por este historiador clásico, junto con la fatalidad indomable presente en los trágicos, los persas, los bárbaros, la mujer y el esclavo, constituyen significantes cruciales del otro excluido para que pueda establecerse el orden político.

En un segundo plano de análisis de los significados de lo político, basado en la tríada monarca-ciudadano-excluido, Ávalos se refiere a Maquiavelo y especialmente a los autores de la "política contractual", tratada en las teorías políticas de Hobbes y Kant. En este contractualismo son explícitas las figuras políticas abstractas del monarca y del ciudadano, pero también la necesidad lógica de la doble dimensión del otro o de lo otro como excluido. Para ello, Ávalos (2020), de forma creativa, destaca la figura hobbesiana del "lobo excluido" como condición fundamental para el mantenimiento del orden político estatal. El argumento más general se basa en la idea de que por muy democrática que sea una forma de gobierno, siempre tiene una figura autocrática de concentración de poder autoritario, aunque haya sido consensuada por ciudadanos que comparten la razón con la facultad práctica. En cuanto a Kant, el destacado importante de Ávalos se refiere a la perspectiva de la política trascendental, en la que su máxima no debe partir del bienestar y la felicidad que cada Estado puede proporcionar, ni de la voluntad como principio supremo de la sabiduría política -principio empírico-, sino del concepto puro del deber jurídico, cuyo principio viene dado por la razón pura.

Antes de comentar la crucial aportación de Hegel, que para Ávalos proporciona las tres figuras de la conciencia -monarca, ciudadano y excluido-, construyendo el concepto de política, destacamos brevemente su mención a los pensadores contemporáneos Carl Schmitt, Hannah Arendt y Slavoj Žižek. De hecho, Ávalos sostiene que estos autores ponen de manifiesto la existencia de dos formas diferentes de conceptualizar el núcleo de la política. La primera se refiere al enfrentamiento entre sujetos para alcanzar la posición hegemónica de la autoridad política. Este sentido de la política se refiere al proceso de confrontación y conflicto a través del cual se alcanza la posición del monarca. El segundo significado puede percibirse desde el punto de vista histórico, en el que es necesario interpretar su lógica interna, comprendiendo las razones por las que los seres humanos se enfrentan y destruyen entre sí. En esta línea se encuentran los autores que desarrollan el concepto de política a partir de la noción de lucha o conflicto, destacando en primer plano la contribución de Carl Schmitt. Ávalos (2020) resume la idea del término político de este autor: "los conceptos políticos son polémicos porque están determinados por el conflicto, entendido éste como la polarización hostil entre amigo y enemigo" (p. 24). Sin embargo, en esta forma de entender la

política - como conflicto - se revela Hanna Arendt, en un segundo plano. Esta autora sitúa la política en la esfera de la acción. Aquí se revalorizan la figura del ciudadano y el diálogo comunicativo. La imagen del monarca se difumina y el ciudadano asume el protagonismo para alcanzar acuerdos y respetar las normas. Como refuerza Ávalos (2020), “llegar a ponerse en el lugar del otro constituye la clave de acceso a la práctica de la política en este sentido” (p. 20).

Es con estos autores con los que Ávalos destaca las figuras del monarca y el ciudadano como referente de la política, pero también añade el carácter de lucha y pacto existente para configurar este marco. Aquí, Ávalos (2020) añade que el espacio de ausencia de todo orden político está cubierto por el monarca, pero también por los excluidos del orden político institucionalizado, considerando al otro. En este sentido, nuestro autor destaca la importancia de Slavoj Žižek, quien contribuye a pensar lo político como un espacio vacío de proyección de ilusiones y fantasías, dando consistencia de realidad a la vida social. En este autor, el excluido se convierte en la figura más importante en la constitución de lo político. Ávalos, siguiendo a este autor que utiliza la crítica marxiana de la economía política, la filosofía hegeliana y el psicoanálisis lacaniano, refuerza aún más:

“si el monarca es un semblante que trata de cubrir el espacio de la ausencia del orden simbólico supremo, que es el orden político, el propio espacio de la ausencia se genera por la naturaleza misma de un orden institucionalizado que excluye siempre al otro como distinto. El ciudadano participa en las decisiones; el otro, el radicalmente otro, está excluido de ellas. De esta manera, el monarca es la expresión transmutada del ciudadano despojado de sus cualidades políticas. El monarca, lo hemos dicho ya, sólo se constituye como tal en tanto excluido superior. Pero sus raíces auténticas están en el otro negado, es decir, en el excluido subalterno, que ha adquirido diferentes figuras históricas” (Ávalos, 2020, p. 20-21).

Es así como Ávalos, en su revisión conceptual de lo político, afirma que en un sentido auténtico y radical la política permanece excluida, pero también se pone a disposición de los excluidos.

Por último, cabe comentar que en la trayectoria de análisis de los pensadores sobre el universo de la política, Ávalos (2020) destaca la aportación fundamental de Hegel, que acaba ejerciendo una influencia clave en su planteamiento. Las figuras políticas abstractas del *monarca*, el *ciudadano* y el *excluido* surgen a partir del desarrollo dialéctico del espíritu objetivo hegeliano, caracterizadas como los tres momentos de un silogismo que se articula en todo orden político, en su necesidad y universalidad. De acuerdo con Hegel (2000) en *el Prefacio a su Filosofía del Derecho*, “Lo que es racional es real y lo que es real es racional” (p.74), lo cual nos revela que lo efectivamente real siendo racional significa que la única realidad es la comprendida por el pensamiento, siendo lo real la idea. Así, Ávalos insiste en que es a partir del pensamiento de Hegel que llegamos al desarrollo de la fundación del Estado como un proceso histórico de carácter racional. Esto significa que cada Estado es racional en cuanto a su concepto, teniendo un monarca, es decir, un lugar donde se instala esta particularidad. Ávalos (2020) señala que este es el lugar de la negación, siendo la condición de posibilidad de todo movimiento dialéctico la que da forma, contenido y perfección a toda la institucionalidad del estado e incluso del imperio como orden político mundial.

Ávalos (2018) tiene a bien mencionar que Hegel no buscaba implantar un nuevo "deber ser" en la política, como lo establecía la filosofía de Kant, sino que insistía en que el pensamiento debe comprender de qué están hechos los vínculos que constituyen a los seres humanos y cómo estos vínculos adquieren autonomía de los individuos e incluso dominan a los individuos. Para la discusión de lo político en Hegel, estos vínculos se configuran en momentos desde la familia,

continúan en la sociedad civil⁹ y llegan al Estado, conformando en su conjunto lo que llamará "eticidad"¹⁰.

Por tanto, la eticidad que se configura en contraposición a la moralidad abre paso a la comprensión del Estado como un proceso constituido por relaciones condensadas en momentos estacionales, y también como un proceso contradictorio, en la medida en que sólo a partir de la contradicción es posible entender el paso de un momento de despliegue conceptual a otro. Esta visión del Estado es un intento por racionalizar lo que no es más que la sociedad (un poder abstracto) determinando al individuo libre. Así, en general, para Hegel el Estado es un devenir, no una construcción fija para el entendimiento, sino un proceso en el que la negación de su ser puesto es la condición de su consistencia y vitalidad (Ávalos, 2018).

Ávalos ilustra sucintamente esta idea del Estado como proceso y como contradicción:

“el Estado es el nombre de un proceso y de una contradicción. En cuanto proceso, el Estado es derecho que deviene moralidad (Moralität) y es moralidad que deviene eticidad (Sittlichkeit); en cuanto tal, es familia y sociedad civil, es recogimiento en sí que queda plasmado en el Estado político concreto de una nación. Con la expresión “Estado político” Hegel se refiere al entramado institucional que concreta la autoridad suprema. Está constituido por el poder del príncipe, por el poder legislativo bicameral y por el poder gubernativo. Los tres legislan y gobiernan como una unidad (Ávalos, 2018, p. 160-161)”.

Frente a la idea de la contradicción, Ávalos comenta:

“Hegel nos proporciona la posibilidad de comprender la naturaleza contradictoria del poder, la política y el Estado, lo cual significa asumir la concepción según la cual no puede existir un Estado democrático sin que sea, al mismo tiempo y por su lógica immanente, un Estado autocrático y no puede haber un Estado de derecho (república) sin que sea, simultáneamente, un Estado de excepción (Ávalos, 2018, p. 197)”.

Estas dos características del Estado, como proceso y como naturaleza contradictoria, nos parecen fundamentales a la hora de reflexionar sobre su expresión en el actual contexto del capitalismo, cuya violencia es recurrente en las frágiles formas de democracia.

No es la intención abordar aquí la exposición de la teoría del Estado de Hegel rescatada por Ávalos; esa sería la intención de otro artículo específico. Lo fundamental aquí es explicar su perspectiva creadora de que en la construcción racional del Estado hegeliano se cumplen puntualmente los tres momentos que forman el hilo conductor del universo de lo político. En efecto, el *monarca*, el *ciudadano* y el *excluido* son figuras necesarias que emergen en esta construcción procesal del Estado.

En un sentido más general y sin perder el eje principal de nuestra discusión en este punto, vale la pena recordar, en el rescate de la contribución teórica de Ávalos, la relación entre el concepto de Hegel de lo político y el Estado y el pensamiento de Marx. Ávalos (2007) argumenta que parece que lo político y el capital son en realidad dos modos diferentes de existencia social, dando lugar a dos reduccionismos:

“el politicista, que considera que es posible determinar la dinámica del capital desde la esfera política institucionalizada, y el economicista, que hace depender la política del capital. Nuestro recurso a Hegel y a

⁹ Para Hegel, la esfera de la sociedad civil se desarrolla en tres momentos constitutivos: a) sistema de necesidades; b) administración de justicia, y c) policía-administración y corporación. Para una exposición de estos tres momentos, véase Ávalos (2020), capítulo "La realización política de la idea: Hegel", pp. 261-300.

¹⁰ Ávalos (2018) señala que Hegel, al oponerse al formalismo kantiano, elabora los fundamentos de su teoría del Estado, basada en el Derecho, la Moral y la Ética, destacando este último momento al insistir en la idea de que el Estado, ante todo, es una construcción ética.

Marx ha tenido la intención de mostrar que el capital es ya político en lo fundamental pero sólo en su despliegue construye una institucionalidad política adecuada a su funcionamiento. Por ello, el capital sólo tolera cierta política, pero no aquella que pueda alterar sus bases existenciales. Así, el capital como espacio no político oculta su funcionamiento esencialmente político de tipo oligárquico o despótico que, en sentido estricto, en efecto, sería no-político pues se trataría de una típica relación de mando como la que existe entre el amo y el esclavo, es decir, mando no propio de seres humanos. (Ávalos, 2007, p. 95).

Finalmente, debemos reconocer que la derivación o deducción lógica de las categorías *monarca*, *ciudadano* y *excluido*, de la lógica de Hegel, puede reconocerse en el binomio dialéctico capitalista y trabajador. En este caso, es importante considerar que la relación dialéctica entre *ciudadano* y *monarca* contribuye a ser trabajada lógica y contextualmente como la relación dialéctica entre capitalista y trabajador. En otras palabras, podemos llevar la dominación de las categorías abstractas del Ser Político (*monarca* y *ciudadano*) a las categorías un poco más concretas – capitalista y trabajador -, ya en el contexto de la dinámica del capital, entendiéndolo como una forma de civilización, como haremos en el siguiente ítem del trabajo.

‘De la dominación del capital como política’ o ‘del capital como dominación política despótica’

La reconstrucción de lo político para la comprensión del Estado en el modo de producción capitalista pasa, necesariamente, por la noción de dominación del capital. Ávalos busca elaborar otra derivación de lo político y lo estatal, rescatando el camino lógico utilizado por Marx para la comprensión del capital como forma social, que deriva del aporte de la lógica de Hegel. Según Ávalos, es la lógica dialéctica la que, abordada de forma sistemática, revela los momentos políticos del capital, pero también “la necesaria presencia como no-económico de lo político para que lo económico se pueda presentar como lo no-político o, para decirlo directamente, para que lo económico quede presencialmente desvinculado de la política y no sea sujeto de la decisión en la que tomen parte todos” (Ávalos, 2007, p. 57). En otras palabras, se puede decir que: “el capital aparece como no político y lo político aparece como autónomo respecto de la economía del capital” (p. 72).

En primer lugar, debemos tomar como punto de partida la definición básica del capital en Marx, que es razonablemente bien conocida: el capital es ante todo una relación social histórica entre el capital y el trabajo, en el proceso de producción (Marx, 2013). Es decir, el capital es el producto de una formación social y económica determinada; o sea, de un desarrollo específico de las fuerzas productivas, así como de las relaciones que se establecen entre los seres humanos en el proceso de producción característico, dando lugar a la aparición del capital. El capital sólo existe como forma dominante en una sociedad determinada y, por tanto, no es una categoría económica común a todos los modos de producción. Así, el capital no es simplemente riqueza susceptible de ser utilizada para producir más riqueza, sino el resultado de un modo de producción de riqueza históricamente específico. Para Marx, es necesario reconocer que el modo de producción capitalista sólo puede entenderse históricamente, transformándose y complejizándose, según sus diferentes fases, ya que su contemporaneidad, a partir de la década de 1980, está dominada por el capital ficticio (Chesnais, 2016). Del mismo modo, también es importante buscar la comprensión de lo que Marx llamó el proceso de valorización del capital (la ley del valor), y sus consecuencias en toda la sociedad capitalista: la sociedad burguesa. Marx considera que el capitalismo se orienta a la búsqueda de la valorización del capital y su acumulación, a través de la producción de plusvalía, teniendo el valor del trabajo como la determinación central de las relaciones sociales de producción y desarrollo de las fuerzas productivas (Marx, 2013).

A partir de esta descripción del capital en Marx, Ávalos (2021) nos recuerda que la mercancía es 'fuerza de trabajo', siendo la más peculiar de todas las mercancías, que acaba convirtiéndose en la llave maestra de la generación de plusvalía, y que ésta se revela como la base de la comprensión del valor, es decir, del capital en su conjunto y en su movimiento de totalidad. Ávalos (2021) da precisión a esta idea, diciendo: “la mercancía fuerza de trabajo es inseparable del ser humano que la aporta y su compraventa implica una relación social de dominación, de obligación necesaria a obedecer, como condición para garantizar la subsistencia” (p. 85).

Estas son líneas fundamentales para decir, según Ávalos (2007), que el capital como tal no existe sino como recurso de pensamiento para captar y comprender la lógica interna que dirige los fenómenos que se experimentan en la vida cotidiana capitalista. Ávalos insiste en argumentar que el capital es una relación de dominación entre seres humanos que no se presentan como ellos mismos, sino como su contrario; es decir, como un proceso de unificación, conciliación y homogeneización de los individuos. Se trata de entender que el capital, según nuestro autor, es “un proceso complejo que, al concretarse como actividad política y como Estado, parece extraviar la fuente de donde brota.” (p. 14). En realidad, el término "parece" nos devuelve a la esencia del proceso del capital que se sitúa en verdadera armonía con la lógica del valor, marcada por el valor de cambio.

A su vez, es importante considerar, entonces, que la complejidad de las relaciones sociales en el modo de producción capitalista no se establece directamente, sino, sobre todo, a través de una abstracción generalizada y universal que se denomina "valor de cambio". De este modo, Ávalos (2007) añade que la política y el Estado no son sólo formas desarrolladas de valor de cambio, sino que se convierten en mediaciones esenciales de las relaciones de dominación.

Ávalos (2007) profundiza en la comprensión de la esencia del proceso de dominación del poder del capital, cuando se refiere también a la distinción clásica entre autoridad soberana y ejercicio del gobierno. Según este autor, el capital manda soberanamente, pero no gobierna directamente. Aclara:

“ha de pasar por el cedazo de la mitología política de la soberanía popular, la representación y la inefable voluntad general, y más aún, dejar en manos de políticos profesionales la conducción del aparato de Estado” [...] “Siguiendo la lógica del valor de cambio, el Estado y lo político se desprenden de la materialidad del dominio y, en cuanto formas, alcanzan a constituirse en entidades diferenciadas y separadas caracterizadas por sus propias normas y principios de regularidad. Por esta razón, la política y el Estado existen en el mundo moderno como un ámbito de neutralidad por encima de los intereses particulares. El Estado no es un instrumento de clase y la política no es tan sólo la actividad de los políticos profesionales. Y sin embargo, la constitución de la política y el Estado llevan la marca del valor de cambio como el aspecto que articula las más diversas relaciones entre los sujetos.” (Ávalos, 2007, p. 14).

Bajo esta línea de reflexión, en la que la política y el Estado se vinculan al proceso capitalista del valor de cambio, tenemos también la importante aportación de Pachukanis (2017), aunque bajo otra forma de construcción. Este autor, siguiendo el método de Marx (2013), sostiene que la forma Estado político es de naturaleza capitalista, derivada de la forma valor de cambio. En realidad, la forma mercancía, guiada por la valorización del valor, reúne sus formas derivadas, la forma política estatal y la forma jurídica. Las categorías centrales de Marx (2013) en *El Capital*, Libro I, 'mercancía/valor/dinero/capital', no están completas sin la forma estatal, aunque esto no se trate directamente en el libro. Pachukanis subraya que la forma política debe deducirse de la lógica del capital, es decir, de su totalidad, de su movimiento real. El Estado se percibe como constitutivo de la relación de intercambio y, más aún, de la relación de producción. El capital no puede concebirse

si se omite la categoría "Estado". La categoría "capital" va más allá de sí misma, y el Estado no puede entenderse sin recurrir a las categorías que lo preceden. A su vez, sin la categoría estado, no puede concebirse la categoría capital (Pachukanis, 2017). Por tanto, Pachukanis vincula el Estado con el Capital, como en una sola cadena, sin enfatizar las mediaciones esenciales -el momento político- de la relación de dominación del capital, como argumenta Ávalos (2007).

En este intento de derivar lógicamente lo político y lo estatal de la forma social del capital, de su proceso de dominación, Ávalos nos presenta la reflexión de Holloway que contribuye a sintetizar esta idea clave:

“La tarea a realizar no es la elaboración de una teoría del Estado “económica” o “reduccionista”, sino, partiendo del método de Marx en la crítica materialista de la economía política, constituir una crítica materialista de lo político. En otras palabras, el Estado no es una superestructura a explicar por referencia a la base económica. Como el valor, el dinero, etcétera, es una forma históricamente específica de las relaciones sociales. El Estado, en cuanto categoría de la ciencia política, es una forma de pensamiento que expresa con validez social las características de una forma discreta asumida por las relaciones sociales de la sociedad burguesa.” (Holloway, 1980a *apud* Ávalos, 2007, p.36).

Nuestro autor, recurriendo de nuevo a Marx, nos explica que la lección importante que hay que aprender es que las categorías de la crítica de la economía política expresan las relaciones sociales, siendo la manifestación teórica de las formas sociales. La mercancía, el valor, el dinero, el capital y el trabajo son categorías que expresan diversas formas que adquieren las relaciones entre las personas. De ahí que Ávalos (2007) insista en que, del mismo modo, “el Estado es una categoría que expresa una forma que adoptan las relaciones sociales capitalistas. En este punto surge la cuestión acerca del lugar que ocupan lo político y el Estado en la reproducción del capital” (p. 36).

Esta forma del Estado que ocupa el lugar de lo político proviene de la lógica de reproducción del capital, que está lejos de ser pacífica, en tanto que constituye características violentas, la mayoría de las veces por el dominio despótico, garantizando relaciones de dominación y subordinación del trabajo muerto sobre el trabajo vivo.

El capital ordena la vida a través de la política: vida robada

Cuando el capital se apropia del trabajo, acaba apropiándose de la vida -robo de vida- en dos sentidos, como comenta Ávalos (2001), basándose en la lectura dusseliana de Marx¹¹: 1) el trabajo constituye la generación de vida, pero al subsumirse en el movimiento del capital, acaba convirtiéndose en vida de/para el capital; 2) la plusvalía surge de la vida expropiada del trabajador. Ávalos recuerda que la vida del trabajador, medida a través del tiempo, que podría dedicarse a actividades de otro tipo, tiene que quedar en manos del capital, expresando su sentido más profundo. Dice este autor: “El obrero a lo largo de su vida no es otra cosa que fuerza de trabajo, y que en

¹¹ La interpretación del capital como “robo de vida”, en efecto, procede del filósofo argentino Enrique Dussel, y está respaldada por varias citas de Marx. La matriz de esta interpretación es eminentemente teológica cristiana: el Dios de la vida se opone al ídolo de la muerte, que bien puede ser el Anticristo. Si el capital roba vida, entonces el capital mata. Sin embargo, Ávalos (2001) señala que Marx ya se había enfrentado a Proudhon precisamente en el tema del robo: “La propiedad -decía el filósofo francés- es un robo”. La lógica con la que piensa Marx la sentencia de Proudhon es implacable: si la propiedad es un robo, el robo presupone que existe la propiedad (de otra manera, es inconcebible “el robo”), con lo que se genera una regresión infinita. ¿Qué fue primero, el robo o la propiedad? Por tanto, y a fin de romper la irresoluble regresión al infinito, debe haber una propiedad que no sea el resultado del robo: ya Locke y varios más lo habían descubierto: la propiedad privada procede del trabajo propio. No hay robo. Se dirá que el plusvalor es una forma de robo, pero Marx se esfuerza por demostrar que no se rompe la ley del valor (intercambio de equivalentes), pues el trabajador vende su fuerza de trabajo, no vende ni el trabajo (que es la fuente del valor) ni su persona. Enrique Dussel les quiere dar una fuerza moral a sus argumentos contra el capital, pero Ávalos (2001) argumenta que aquí se escapa una cuestión elemental: sí, el capital puede implicar robo de vida, pero, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad de reproducir la vida.

consecuencia todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital” (p. 180).

Vale la pena recordar que en la fase contemporánea del capital en crisis nos percatamos de un *continuum* del proceso de "robo de la vida" a los trabajadores, a través de las expropiaciones sociales que constituyen procesos constantes y una condición de la formación y expansión de la base social del capital. Para Fontes (2018), la "expropiación primaria originaria" que se dio con las masas campesinas propietarias de la tierra no sólo se restringió a la etapa de acumulación primitiva, sino que también está presente y se intensifica en el capitalismo contemporáneo. Así, para comentar los procesos contemporáneos de subsunción del trabajo al capital que resultaron de la llamada expropiación primaria, Fontes (2018) los llama "expropiaciones secundarias". Estas últimas no se refieren a la pérdida de la propiedad de los medios de producción, sino que se relacionan con procesos económicos y sociales que agudizan la disponibilidad del trabajador en el mercado, creando nuevas formas de acumulación y extracción de plusvalía como, por ejemplo, la mercantilización que se produce en los bienes públicos, en la salud y en la educación, a partir del poder de las contrarreformas de los Estados, principalmente en los países capitalistas dependientes de América Latina. Para Fontes (2018, p.33), estas expropiaciones contemporáneas asumen el mismo patrón anterior, pues arrancan a los seres sociales sus condiciones de existencia y las convierten en capital¹².

En resumen, capital significa "robo de la vida", teniendo al Estado como momento político del capital para asegurar las expropiaciones sociales necesarias para su reproducción. Ávalos (2001) nos recuerda que Marx describe claramente este "robo" en varias partes de *El Capital*. Destacan sus análisis sobre la producción de plusvalía a partir de la jornada laboral, el empleo de niños y mujeres en la producción, etc. Es condición indispensable para la existencia del capital la apropiación de la vida.

Marx, al revelar la lógica del movimiento del Capital basado en la forma valor, establece su crítica a este proceso de robo de la vida. Según los escritos de Ávalos (2021), esto se hace explícito en la amplia crítica del pensamiento de Marx al capitalismo a través de algunos aspectos fundamentales trabajados por el filósofo de Tréveris: crítica a la división del mundo moderno, crítica a la alienación, crítica al fetichismo, crítica a la cosificación, crítica al despotismo, la república de productores como horizonte trascendental y la reivindicación de la libertad y la dignidad humana¹³.

Todas estas dimensiones, especialmente la crítica contra la forma valor, pueden asegurarnos la fuerza de la perspectiva revolucionaria de Marx para transformar esta forma cruel de vida, como nos recuerda Ávalos (2001), una "vida robada". Por ello, Ávalos (2021) deja claro que desde Marx podemos entender el mundo contemporáneo más violento y con un orden geopolítico global determinado por grupos de poder más concentrados. En este sentido, entendemos que Marx nos ofrece la perspectiva de la revolución social, siempre orientada hacia la emancipación humana.

La esencia de la crítica de Marx, en su conjunto, debe leerse con la política. Ello se debe a que, como sostiene Ávalos (2007), se ocupa precisamente de lo social, de las relaciones sociales y, en consecuencia, del ámbito de lo político. Así, consideramos fundamental dejar constancia de las rotundas palabras de Ávalos: “el concepto de “capital”, tal y como lo formula Marx, pertenece más a la política que a la economía en sentido lato” (p. 60).

¹² Para un debate más exhaustivo sobre la expropiación de los derechos sociales y laborales en el mundo contemporáneo, véase Boschetti (2018).

¹³ Para un detalle de los aspectos fundamentales de estas críticas, véase Ávalos (2021), cap. 2 "*De la ética a la política*".

Parece importante seguir la reflexión de Ávalos (2001) cuando sostiene que, si el capital no es una forma económica, sino una forma de vida -y más aún, un proceso de reproducción de la vida humana-, el Estado y la política se forman o constituyen desde y en la totalidad del capital. Esto significa, como señala el autor, que la política asume la forma capitalista y el Estado la forma mercantil, asociativa, contractual y empresarial, mística de la relación entre iguales, correspondiente a la forma de vida de los seres humanos dentro del capital. En este tema, Ávalos profundiza en la comprensión de la esencia del Estado capitalista y, específicamente, en la deducción de la "forma Estado" a partir de la "forma valor"¹⁴.

La "forma Estado" y la "forma Imperio"

Ávalos (2021) discute que la teoría política de Marx, implícita en su crítica a la economía política, contribuye a abordar el Estado en el proceso de producción. Así, sería más conveniente referirse a la "forma Estado"¹⁵ e identificarla como una deducción de la "forma valor", lo que demuestra el vínculo entre la lógica de Hegel y la lógica de la crítica de la economía política. Es en este núcleo de la "forma valor" donde se encuentra el papel lógicamente negativo del Estado, como rasgo esencial de la expresión "forma Estado". Ávalos señala que: "el Estado es como un capital negativo" de la contradicción hegeliana, es decir, "no busca él mismo la ganancia para sí, sino la reproducción del capital en su conjunto" (p. 113).

Desde esta perspectiva, según Ávalos (2021), la posición filosófica de Marx puede entenderse como materialista idealista. La cuestión filosófica de las ideas o formas es siempre idealista en la medida en que el pensamiento y sus operaciones de pensar a partir de categorías constituyen la esencia del conocimiento. De este modo, Ávalos afirma que Marx aprovecha la dialéctica de Hegel cuando desarrolla su análisis en *El Capital*, destacando la comprensión de la forma valor como base de la crítica de la economía política. Asimismo, Ávalos (2021) sostiene que la forma valor es una categoría filosófica en la medida en que significa "un recurso del pensamiento orientado a desmantelar la certeza sensible según la cual la sociedad se identifica con la población y que el orden social depende de la voluntad de los individuos, así como también que el precio es el articulador supremo de la vida económica de la sociedad" (p. 31).

Cuando Marx aborda la forma valor se refiere a la relación entre seres humanos mediada por una abstracción que representa el tiempo de trabajo desarrollado, concretado en el producto y condensado en una expresión unitaria, el signo. En su implementación, la forma valor adquiere un carácter fluido y pasa a ser conceptualizada como un proceso que unifica y separa a los sujetos en

¹⁴ En principio, la forma de valor trabajada por Marx aparece como una categoría económica, como base de su crítica a la economía política. Sin embargo, según Ávalos (2021), hay que extraer el significado filosófico de esta categoría para ubicarla como fundamento de la existencia política de la sociedad moderna. Ávalos dice: "la forma valor se instala como el universo de sentido de la constitución psíquica y política de los sujetos, y ello permite dar cuenta de diversos fenómenos altamente significativos: la escisión entre la población y la sociedad como un orden simbólico e imaginario con poder propio, la autopoiesis del Estado como una comunidad política peculiar y, por último, la política como una praxis escindida no sólo en lo que atañe a la separación entre las instituciones representativas y la ciudadanía, sino también en lo que respecta a la relación gobernantes / gobernados junto con los dispositivos de control social, por una parte, y la apertura o ruptura del orden institucional establecido por el advenimiento de la anomalía o del acontecimiento, por otra" (p.26).

¹⁵ Aquí cabe mencionar, como nos recuerda Ávalos (2001), que cuando Marx se refiere a la "forma", se apoya en la definición filosófica de este término fundamental. La "forma" es el conjunto de caracteres que sustentan o son básicos en las cosas, es decir, la forma es la esencia. Ávalos prosigue: "Para que un conjunto de caracteres *formen* algo, establecen un complejo relacional y el resultado será la esencia de ese algo. Hegel es muy claro en este sentido: "conocer no significa otra cosa que saber un objeto según su contenido *determinado*; y siendo así también que 'contenido determinado' implica una *conexión* compleja en sí misma y funda una conexión con otros objetos" (pp.135-36).

función de su trabajo social. En este sentido, Ávalos (2021) argumenta que nos encontramos con categorías filosóficas como "representación abstracta", "tiempo", "signo" y "poder", pero estas abstracciones no sólo se encuentran en el pensamiento, sino que se traducen en formas y modos de acción necesarios por parte de los sujetos; se convierten en praxis. La forma valor, pues, implica un proceso relacional que constituye la totalidad del movimiento del capital.

Ávalos añade que es a partir de ciertas categorías necesarias que se hace posible elaborar un horizonte crítico de la noción de Estado como forma política de la sociedad mercantil capitalista. Para ello, es indispensable vincular las categorías de "lo económico" y "lo político", por un lado, y "sociedad" y "Estado", por otro, tratando de relacionarlas en una totalidad. Al respecto, es importante destacar lo que Ávalos subraya acerca de la inevitabilidad de mencionar al "Estado", evocando dos aspectos a la vez: su autoridad suprema y la totalidad políticamente organizada.

La cuestión de la totalidad ha sido siempre un aspecto crucial en el pensamiento de Hegel, especialmente en el desarrollo de la fundamentación del Estado como proceso histórico de carácter racional (Hegel, 2000), y también para el método dialéctico de Marx¹⁶. Al analizar a este filósofo de Stuttgart, Ávalos (2020) se pregunta: ¿qué es la totalidad? ¿Qué es el todo? A partir de estas preguntas, nuestro autor destaca la expresión del filósofo "ya conozco el todo" y, en este caso, "todo" es diferente de "el todo", en tanto que presenta límites, ya que no se puede conocer "todo" de la historia. Sin embargo, "el todo" se refiere a la lógica del todo que, de hecho, contribuye a descifrar la lógica. Puede decirse que el pasado es presente, es decir, que el pasado no puede existir sin el presente. De este modo, podemos seleccionar "el todo". Para Hegel, el objetivo del conocimiento absoluto y la pretensión de totalidad y universalidad son esenciales. En este sentido, Ávalos (2020) nos proporciona un ejemplo de las palabras de Hegel: "todo lo que el hombre es se lo debe al Estado (p. 263)". La totalidad del Estado está relacionada con el proceso estatal, el Estado como ley, el Estado como moralidad y el Estado como eticidad. El derecho y la moral constituyen las bases de la familia, la sociedad civil y el Estado, es decir, tres formas sociales orgánicamente entrelazadas. Hegel llama a todo este conjunto "eticidad".

Sobre estas bases, Ávalos (2021a) sostiene que el Estado no se refiere a una cosa o a un aparato, sino a una expresión abstracta que sintetiza en el pensamiento un proceso de *cohesión* necesario para la reproducción de la vida social. No obstante, que el Estado sea una expresión abstracta no significa que no tenga realidad. A su vez, la mercancía y el dinero son ejemplos de abstracciones reales. En el mundo moderno el ser humano vive su realidad material apoyado en estas abstracciones reales, teniendo su vida atravesada por ellas. En este sentido, cabe citar la definición de Estado de Hegel (2000, § 257), recordada por Ávalos (2021):

"El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético, como la voluntad manifiesta, clara para sí misma, sustancial, la cual piensa y sabe y que lleva a cumplimiento aquello que sabe y en cuanto lo sabe. En la costumbre ética tiene él su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en el saber y en la actividad del mismo, su existencia mediata, así como éste, por su disposición, tiene su libertad sustancial en él como en su esencia, finalidad y producto de su actividad" (Hegel, 2000, § 257, p. 302, *apud* Ávalos, 2021a, p. 23).

¹⁶ La comprensión del movimiento del método dialéctico de Marx va desde las determinaciones más simples hasta la totalidad concreta, constituida por totalidades de mayor y/o menor complejidad. Por lo tanto, comprender la realidad de la sociedad burguesa implica percibir el movimiento del capital en la búsqueda de su valorización como un complejo constituido por complejos -complejo de complejos-, es decir, como la búsqueda de las múltiples determinaciones (Luckács, 2010, cap. 3).

En esta definición de Hegel, Ávalos (2021a) comenta que el Estado es la realización de la libertad como costumbre de un modo de vida racional. Esta forma de vida sólo puede lograrse en el mundo moderno, no de forma homogénea y racional, sino a través de una lógica imperial, por ser la lógica del conjunto, del mundo moderno, del mundo del capital.

La noción de "forma Imperio"

Ávalos destaca la expresión filosóficamente fundamentada de la "forma Imperio" como el nivel superior de la forma Estado, a partir de su deducción de la forma valor. Los países constituyen Estados, pero los que tienen un pasado colonial constituyen Estados externamente incompletos. En este caso, Ávalos (2021a) es categórico al afirmar que más que hablar de "soberanía restringida, "concepto que causa problemas en cuanto al significado preciso de la soberanía (poder supremo de hacer leyes encima del cual no hay ningún otro poder)" (p. 24), hay que hablar de subalterno -o subveranos¹⁷- como aquel poder supremo de los estados subordinados dentro de sus territorios (por ejemplo, los estados del capitalismo dependiente latinoamericano), sometidos al poder de la empresa global y al poder del centro imperial; es decir, subordinados a los estados-nación soberanos de los países capitalistas centrales.

Al acudir a la idea de Estado de Hegel, Ávalos (2021a) menciona que también se debe tener claro que para el filósofo de Stuttgart el Estado debe concebirse como un proceso relacional necesario para la reproducción del orden social, según sus coordenadas civilizatorias. La definición hegeliana del Estado replantea la relación sociedad-Estado, introduciendo elementos procedimentales presentes en la sociedad en sus formas cotidianas, todos ellos determinados por la forma del valor; es decir, por el intercambio universalizado de mercancías, portadoras de capital. En esta línea argumental, Ávalos resume que es el capital como proceso relacional universalizado el que deviene Estado, entendido también como proceso relacional, pero con otras instancias institucionales de concreción.

Se sabe que la mercancía, el dinero y el capital son categorías de la crítica de Marx a la economía política. La mercancía y el dinero, en su proceso de convertirse en capital, corresponden a Derecho, Moral y Eticidad. Ávalos (2021a) añade que la ley universal abstracta completa la forma mercancía, que es el vehículo de la relación social llamada capital. Sobre estas bases, es importante tener en cuenta las coordenadas categóricas necesarias para desarrollar un horizonte crítico de la noción de Estado como forma política de la sociedad mercantil capitalista. Bajo tal perspectiva, tenemos que la forma mercancía atribuye razón al Estado. En este proceso, entendiendo la lógica del conjunto, el Estado pasa a estar marcado por la relación imperial, es decir, por la totalidad del movimiento del capital regido por la forma valor.

Para el análisis del movimiento del capital, se vuelve importante aclarar la lógica de la sociedad burguesa para llegar a la totalidad concreta: la lógica interna del capital marcada por la búsqueda insaciable de valor y el Estado marcado por esta lógica. De esta manera, Ávalos (2012) sostiene que un país específico se inserta en un contexto de relaciones geopolíticas de poder y dominación. Es en la "forma imperio" donde ciertos pueblos se han configurado de una determinada manera y otros han adoptado una constitución diferente. Ávalos añade que la cultura política es el

¹⁷ *Subverano* proviene del neologismo *subveranía*, que se relaciona con el supremo poder de los estados subalternos. Es interesante destacar, en este sentido, la crítica que Ávalos presenta respecto a la categoría utilizada por Jaime Osório (2019) sobre "Estados subsoberanos" al referirse a los Estados de los países capitalistas dependientes de América Latina. Para Ávalos (2021) la idea de soberanía restringida no debe ser atribuida a estos países, pues sólo los países capitalistas centrales tienen soberanía. Por lo tanto, los países de América Latina tendrían que ser llamados *subveranos*.

resultado, más que la causa, de la diferencia de instituciones, procesos y prácticas políticas entre distintos Estados situados en una lógica imperial¹⁸.

Bajo la línea argumentativa de Ávalos (2012), la forma imperio moderno es la manifestación compleja de una forma social contradictoria; es decir, la forma valor que se despliega en diversos procesos culturales y políticos, que conservan o no aspectos autoritarios, dependiendo principalmente de tres factores: 1) su funcionalidad frente al mercado mundial; 2) su adecuación o no a las exigencias geoestratégicas del centro imperial; y, 3) su configuración interna de dominación entre clases y factores de poder. Ávalos sintetiza diciendo que son el mercado mundial y la "forma imperio" los que constituyen la condición de posibilidad para la formación de diversas regiones políticas. Se trata de asumir, pues, que esta es la forma específica en la que el patrimonio cultural y la forma valor -convertida en forma de imperio- confluyen, constituyendo el marco en el que puede inscribirse un cambio político en sentido democrático y republicano. De forma categórica, Ávalos (2012) argumenta que: “una herencia cultural autoritaria no es fija ni inmutable porque no se desarrolla en abstracto sino entreverada con la propia cultura del capital, entendiendo a éste como forma de vida y no como un simple sistema económico” (p. 9).

Finalmente, Ávalos (2012) menciona que la 'forma imperio' implica la constitución de un orden global en el que el mundo de la vida, de polo imperial, se convierte en patrón de medida de los diversos pueblos, y añade que “la forma imperio implica relaciones jerárquicas entre Estados y, por lo tanto, la posibilidad inmanente de la compatibilidad de solidaridades mecánicas y orgánicas, a condición de que este ensamblaje quede regido por un solo principio: la acumulación de capital” (p. 19).

El desarrollo de la forma valor, en el ámbito totalizador de la vida social a escala mundial - como se deduce de lo anterior-, implicaría que la forma política de los estados es una necesidad del capital de la que se deriva la forma imperio.

La especificidad de la "forma Estado"

Para continuar con la comprensión de la esencia del Estado, precisamente la deducción de la "forma Estado" a partir de la "forma valor", parece importante seguir la teoría política de Marx, implícita en su crítica a la economía política y al pensamiento lógico de Hegel, según el trabajo de Ávalos.

Asimismo, y de acuerdo con Ávalos (2021), es importante mencionar la crítica a una de las vertientes del debate de la "derivación del Estado", como la realizada por Mathias y Salama (1986) de forma mecánica. Para estos autores, la "derivación mecánica" entre las categorías: mercancía-valor-dinero-capital, y luego el Estado, conforman el conjunto del movimiento del capital, y este último se inserta desempeñando su papel de intervenir en el mundo económico para ayudar al capital a reproducirse. En este sentido, Ávalos argumenta que en este tipo de derivación no existe un rigor metodológico que haga emerger lógicamente al Estado de la forma valor. Para ello, habría que pasar de la lógica silogística que defendía Marx a un esquema silogístico en el que es necesaria una unidad global sistémica y total, considerando el monopolio de los procesos extraeconómicos.

¹⁸ En este sentido, cabe destacar que para Ávalos (2016) “forma imperio” no es sinónimo de “imperialismo”, sino que es una expresión que se refiere a una relación entre los seres humanos que está mediada “por una jerarquía entre grupos constituidos en tanto unidades políticas territorialmente delimitadas. La jerarquía entre estos grupos está fundada no sólo en la transferencia de recursos, por medios diferentes, de las unidades subordinadas hacia las hegemónicas, sino sobre todo en la posibilidad diferenciada de tomar decisiones. Mientras que los Estados dominantes pueden decidir, los Estados subordinados deciden, pero en los marcos de las determinaciones superiores” (p.32-33).

Además, Ávalos (2007) argumenta que estos autores se equivocan en la relación que establecen entre el método de exposición de Marx y su método de investigación. Para Ávalos, este último está vinculado a la lógica dialéctica de Hegel. Así lo señala el autor: “para una derivación lógica de la necesidad del Estado para la reproducción del capital, se tenía que haber seguido la exposición no sólo del primer tomo de *El Capital*, sino de los diferentes cuadernos que utilizó Engels para editar los tomos II y III de la obra” (p. 41).

Por ello, rescatamos la continuidad de la crítica de Ávalos cuando nos advierte acerca de la construcción de *El Capital*:

¿Por qué el propio Marx no introdujo el tema del Estado desde ahí?, ¿por qué, en los diferentes planes de su obra señala que tratará el tema del Estado sólo después de tratar “el capital en general”, “el trabajo asalariado” y la “renta de la tierra”? De cualquier manera, el intento de derivar o deducir el Estado y la política desde el concepto de capital arrojó como una de sus principales contribuciones la necesidad de no cosificar al Estado ni tampoco reducirlo a un simple factor económico. Esto, además, significó problematizar la compleja relación entre el mundo social, organizado por el capital, y lo político en general como no subordinado al movimiento de lo económico. Si radicalizamos este intento es posible descubrir que el horizonte ontológico de sentido que representa el capital tiene un fundamento estrictamente político (Ávalos, 2007, p. 41-42).

Nos parece importante entender este argumento de Ávalos (2007) para fortalecer la perspectiva teórica derivacionista, más allá de la visión que nos transmiten Mathias y Salama. Ávalos (2021) es aún más claro en sus argumentos críticos a estos autores cuando presenta el sentido lógico de la deducción de la forma Estado a partir de la forma valor: “la forma valor se desenvuelve como mundo económico arrastrando sus contradicciones constitutivas las cuales estallan, por lógica, en las crisis, en las que sin duda aparece la necesidad del momento negativo del valor [...]”, este es, el Estado, “[...] no solo porque el capital se desvaloriza en sí mismo, sino sobre todo porque para la superación de tal situación se requiere un capital que contradiga su esencia, es decir, un capital cuya empresa no sea la obtención de ganancia” (Ávalos, 2021, p. 90).

En un intento de explicar el lógico papel negativo del Estado -el momento negativo del valor-, Ávalos trata de aclarar aún más su verdadera esencia:

“No se trata de un capitalista sino precisamente de un **capital negativo** que cumple el silogismo hegeliano del ser-en-sí, el ser-para-sí, y el ser-en-sí-y-para-sí, es decir, el entrelazamiento de lo Uno (el capital que analizó Marx, en general y en abstracto, como si fuera Uno), lo múltiple (la circulación del capital Uno, pero ahora en el terreno de ser muchos capitales individuales, inclusive fragmentados en acciones, y en perenne competencia) y, como tercer momento, de nuevo lo Uno como un capital global, totalidad sistémica autopoiética, capaz de intervenir por cualquier medio para mantener la unidad total” (Ávalos, 2021, p. 90-91, las negritas son nuestras).

Según Ávalos, esta unidad se remonta a la "forma imperio" -en la actualidad- de la que se deduce la "forma estado", condición de posibilidad para entender los estados-nación soberanos y los estados-nación subalternos.

Para reforzar la reflexión de la forma Estado, Ávalos (2007) añade que su expresión, situada en el plano de lo jurídico y lo político, representa un despliegue necesario del capital como forma social y como proceso. Así pues, el autor resume: “el Estado es una forma social, es decir, una relación social llevada al plano del pensamiento, de igual estatuto que la “forma valor”, la “forma mercancía”, la “forma dinero”, la “forma capital”. La “forma Estado” es una manifestación política del mismo sistema de relaciones sociales de intercambio mercantil con orientación acumulativa” (p. 37). De este modo, Ávalos menciona en palabras sintéticas: “Las relaciones sociales capitalistas son relaciones humanas, relaciones entre seres humanos, que se desdoblán en una esfera económica y

una esfera jurídica y política, como dos esferas no sólo diferentes sino separadas, con estructuras y legalidades propias cada una de ellas” (Ávalos, p. 37).

Así, el hecho de que la forma de Estado esté particularizada tiene dos consecuencias importantes. La primera es que lo político, lo jurídico y el Estado se presentarán conjuntamente como una esfera cuya racionalidad y lógica de funcionamiento es diferente de la esfera económica. La segunda es que esta esfera se materializará -de forma aparentemente "autónoma"- en un "aparato estatal". Resulta importante mencionar aquí la distinción que Holloway (1980a), autor original en el debate de la derivación del Estado, hace entre "forma Estado" y "aparato del Estado" en el mismo sentido que Ávalos:

“[...] el concepto de forma-Estado o forma estatales es esencialmente crítico: su objeto es subrayar que el Estado no puede ser entendido como una institución autónoma sino sólo en el contexto de sus interconexiones históricas con las formas de capital en proceso de desarrollo. Sin embargo esto no significa que la institución no exista; la forma tiene que tener alguna corporización institucional. Es, pues, posible hablar de una "doble dimensión" del Estado en cuanto relación de dominación capitalista y en cuanto aparato. Ahora bien, es evidente que la forma no puede tener una existencia incorpórea. Se materializa a través del desarrollo institucional del Estado y la actividad de los agentes gubernamentales. De manera semejante el desarrollo institucional del aparato sólo puede ser la expresión del desarrollo histórico de las relaciones sociales” (Holloway, 1980a, p. 34).

No obstante, vale la pena destacar lo que comenta Ávalos respecto a cierta limitación en la comprensión de la visión de Holloway. Para nuestro autor, Holloway entiende que el Estado deriva únicamente de la relación social que implica el capital, constituyendo la forma Estado. Este autor, según Ávalos, no entiende la forma Estado desde la necesaria comprensión lógico-ontológica del desarrollo de la propia forma valor, en el movimiento del capital. Así, Ávalos (2007) señala: “Me parece que la principal limitación de Holloway es haber trabado contacto con temas típicamente hegelianos sin llevarlos, consecuentemente, al extremo de sus propias conclusiones” (p. 53).

De acuerdo con Ávalos, es importante considerar como un aspecto positivo el hecho de que Holloway¹⁹ se ubica dentro de la tradición de Pachukanis y otros filósofos²⁰ que se caracterizan por su énfasis ético-filosófico y por superar cualquier reduccionismo dogmático. Sin embargo, cabe señalar que estos autores no buscan demostrar una derivación lógica ontológica basada en la filosofía de Hegel de la “forma-Estado” a partir de la “forma-valor”.

Pachukanis (2017), como autor clásico inspirador del "debate derivacionista", ya sostenía que la forma política estatal es de naturaleza capitalista, derivada de la forma valor. De hecho, las formas centrales de Marx (2013) en *El Capital*, Libro I, 'mercancía/valor/dinero/capital' no están completas sin la forma estatal. En otras palabras, Pachukanis (2017), siguiendo el método de Marx, insiste en que la forma mercancía, guiada por la valorización del valor, reúne sus formas derivadas, la forma política estatal y la forma jurídica. En este sentido, Pachukanis sostiene que la forma política y la forma jurídica deben deducirse de la lógica del capital, es decir, de su totalidad, de su movimiento real.

¹⁹ Según Ávalos (2007), Holloway encuentra en la alienación y el fetichismo los ejes centrales para el desarrollo de su enfoque sobre el capital y el poder, en su famoso libro "Cambiar el mundo, sin cambiar el poder" (Holloway, 2002). Para Ávalos, la alienación, que ha sido una de las ideas más fructíferas para realizar la crítica de la sociedad capitalista, tiene su desarrollo básico en los Manuscritos económico-filosóficos escritos por el joven Marx en 1844. El tema, sin embargo, no es originalmente de Marx, sino que pertenece a Hegel. Fue el filósofo alemán quien expuso dos dimensiones del fenómeno.

²⁰ Ávalos (2007) se refiere a los filósofos: Bloch, Lukács, Sohn-Rethel, Korsch, Rubin, Adorno y Horkheimer.

Se trata, pues, de percibir el Estado (sus leyes, por ejemplo) como constitutivo de la relación de intercambio y, más aún, de la relación de producción. El capital no puede concebirse si se omite la categoría "Estado". La categoría "capital" va más allá de sí misma y el Estado no puede entenderse sin recurrir a las categorías que lo preceden. El Estado se deduce, es decir, se deriva de la lógica del movimiento del capital (Pachukanis, 2017).

Sin embargo, la aportación de Ávalos, más allá de la de Pachukanis y John Holloway, merece ser destacada, ya que presenta una propuesta para ampliar la comprensión de la relación entre Estado y capital, que denomina "una nueva derivación" (Ávalos, 2007).

De hecho, su intención es elaborar otra derivación de la política y el Estado, rescatando el procedimiento lógico que Marx utilizó para entender el capital como forma social, derivado especialmente de Hegel (1993). Ávalos (2007) se refiere a la lógica dialéctica que permite comprender no sólo los momentos políticos del capital. En palabras de este autor, es importante volver a: "la necesaria presencia como no-económico de lo político para que lo económico se pueda presentar como lo no-político" y "quede presencialmente desvinculado de la política" (p.57). Desde esta perspectiva, Ávalos subraya que es fundamental entender la política del capital: "lo político del capital se presenta como no-político, y lo que se presenta como político está revestido de relatos míticos (la representación popular, la soberanía popular, etcétera); es decir, con respecto a la "reproducción de las relaciones sociales de poder, de explotación y de dominio" (Ávalos, 2007, p. 58).

A partir de esta reflexión, Ávalos (2007) plantea una pregunta: "¿Significa esto que la política es impotente frente a las fuerzas económicas sintetizadas en el capital?" (p. 58) y, al respecto, responde: "No, porque el capital se fundamenta y circula políticamente, a través de un poder supremo, político militar, a escala mundial" (p. 58).

En la búsqueda de una derivación lógico-ontológica de la necesidad del Estado de reproducir el capital, la aportación de Ávalos parece sui generis en este sentido. Su interés se orienta hacia un análisis ontológico y lógico apoyado en el aporte de Hegel, para describir la lógica del capital y percibir el Estado como un "proceso relacional" (Ávalos, 2001), continuo y cotidiano, que se expresa simultáneamente encubriendo relaciones de dominación generadas por la sociabilidad capitalista con la explotación del trabajo.

Desde esta perspectiva, se puede decir que si el capital es valor que se valoriza a través del poder, lo jurídico y lo político serán figuras del propio capital. Por tanto, el Estado no debe ser analizado desde su forma inmediata y acabada tal y como se manifiesta empíricamente, sino que debe ser sometido a un riguroso análisis lógico-ontológico para identificar las contradicciones internas existentes en su esencia y el fundamento de su manifestación alienada. De este modo, el derecho y el Estado no son sólo necesidades ontológicas de la realización de la categoría capital como categoría acabada, sino también de la totalidad del capital como concepto universal.

Debemos insistir en el razonamiento que Ávalos (2021) desarrolla acerca de extraer de la crítica de la economía política el fundamento de una consideración crítica del Estado. En este sentido, conviene retomar el argumento de la deducción de la "forma estado" a partir de la "forma valor". Marx, al abordar la "forma valor" en el primer capítulo de *El Capital*, revela, según Ávalos, su claro espíritu filosófico hegeliano en la manera de razonar sobre las diversas formas a través de las cuales el valor, a la manera del espíritu, asume distintas figuras como la mercancía, el dinero y el propio capital.

En realidad, el valor, al ser una relación social, es un proceso que pasa por diferentes movimientos en un proceso de evolución que lo constituye en su ser desplegado. De este modo, Ávalos (2021) llama la atención sobre el hecho de que el capital es una "relación en proceso" en la que nunca deja de ser capital, y es, por tanto, una relación procesual. Esta relación procesual se revela como una relación de dominación y sujeción forzada (trabajo alienado), porque está enraizada en el proceso de producción y reproducción de la vida. Ávalos señala que en palabras de Marx "El capital se convierte [...] en una relación coactiva que impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales" (Marx, 1977 *apud* Ávalos, 2021, p. 112).

Esta fuerza de coerción del capital, que asegura la dominación y subordinación del trabajo en la sociabilidad capitalista, revela un carácter histórico y continuo en su desarrollo. Aquí vale la pena recordar que Marx, al abordar la acumulación primitiva en el capítulo 24 de *El Capital*, es enfático en cuanto al proceso de expropiación y explotación de las formas primitivas del capital, bajo la guía de la violencia del Estado y del sistema colonial. Hay que reconocer que el proceso de expropiación y explotación del capital sobre el trabajo no se detuvo con la acumulación originaria, sino que continuó a través de las diferentes etapas históricas del capitalismo, manteniéndose firme en la fase actual donde se produce la supremacía del capital a interés, en su forma más perversa, la del capital ficticio. (Mendes, 2022). Es un proceso continuo que se materializa a través de la expropiación, con procesos constantes que arrancan a los seres sociales sus condiciones de existencia, principalmente como la educación y la salud, y las convierten en capital, privatizándolas.

Por su parte, los trabajadores no experimentan pasivamente este proceso, sino que mantienen constantes luchas por la mejora de sus condiciones de vida y de trabajo, agudizando la lucha de clases. Es en este punto que Ávalos (2021) menciona que existe otra dimensión de la vida política en la que los trabajadores se unen para enfrentar las penurias del capital, como la búsqueda de reducciones de la jornada de trabajo, la exigencia de mayores salarios, y la garantía de luchas por reivindicaciones sociales como salud, educación, vivienda, etc. Es en este punto en que Ávalos nos recuerda que Marx capta la forma en que el Estado interviene, no sólo reprimiendo a los trabajadores, sino también sancionando jurídicamente las conquistas de estas luchas.

Por otro lado, nuestro autor menciona que Marx atribuye al Estado un papel importante para proteger, promover e incluso gestionar la acumulación global de capital. En este sentido, Ávalos (2021) insiste en el argumento del papel del Estado como capital negativo, es decir, que no tiene como objetivo intrínseco la búsqueda de ganancia para sí mismo, sino que actúa para asegurar la ganancia para la reproducción del capital. Ávalos (2021) señala que el Estado "puede también sacrificar capitales individuales, pero su misión **racional** es preservar el orden social en su conjunto desde esta **negatividad** (hegeliana) la cual le permite actuar incluso absorbiendo las pérdidas de los distintos capitales. Esto se hace más patente en épocas de crisis [...]" (p.113, las negritas son nuestras). Subrayamos aquí el carácter del Estado en actuar de forma racional y negativa, según la expresión de Ávalos, mucho más cercana a la comprensión de la "forma Estado".

Bajo esta perspectiva, destacamos la observación de Ávalos sobre la "forma Estado":

"La "forma Estado se refiere precisamente a ese proceso relacional mediante el cual una abstracción (el Estado lo es) adquiere realidad cuando los sujetos relacionados que lo constituyen se someten a la ley, al orden legal, amparado coercitivamente como es obvio, porque esa autoridad parte, en el mejor de los casos, del procedimiento democrático más limpio y puro." (Ávalos, 2021, p. 114).

En rigor, de acuerdo con Ávalos, puede decirse que los procesos políticos parecen estar separados de la "vida económica", del interés de lo privado, del propio desarrollo del capital, con la circulación generalizada de mercancías, con la competencia y la llamada "libertad mercantil". En realidad, estos procesos se integran en estos movimientos, constituyendo una arena de conflictos entre individuos o entre empresas, conflictos que toman la forma de competencia legal por el mercado, pero que pueden revelarse en conflictos, como dice Ávalos (2021), brutales, inhumanos, incivilizados y bárbaros.

Es en este contexto en el que Ávalos reitera la aparición del "papel lógicamente negativo del Estado", uno de los rasgos esenciales de la expresión "forma Estado". Aquí asume el carácter de la superación de los conflictos, como un nuevo momento en el desarrollo del capital, en el que se produce la unidad del capital global, el capital como totalidad. La "forma-estado" encarna el capital como totalidad sistémica, y puede titularse imperio - "forma-imperio"-, como vimos anteriormente en la sección 2.1. El imperio abarca Estados dominantes y subordinados, en un orden mundial de poder y dominación que no aparece como tal. Así, Ávalos señala sintéticamente: “la “forma Estado en realidad deviene forma imperio, la coronación del proceso relacional conceptuado por Marx, cuyo núcleo es la “forma valor” (p. 114).

Consideraciones finales

La contribución de Ávalos en el campo de la formulación de la teoría del Estado desde una perspectiva marxista aporta importantes avances metodológicos, gracias a los cuales se llenaron mejor los espacios en blanco que dejaron los autores derivacionistas de los años 70/80 en relación con la explicación de cómo se deriva el Estado del Capital.

Ávalos insiste en el importante proceso de derivación que relaciona lógicamente el Estado, la “forma-Estado”, a partir de la “forma-valor”, y esta, a su vez, constituye la expresión central del modo de civilización del capital en el que prevalecen las relaciones de dominación. Para este autor, es fundamental desarrollar un esquema silogístico de la unidad global sistémica del capital, tal como la desarrolló Marx en su crítica a la economía política, explícita en su obra *El Capital*. Por tanto, Ávalos piensa en el Estado como un momento político del capital.

La diferencia entre Ávalos y los autores originales de la derivación es significativa cuando recurren al *método* de Marx para abordar la deducción del Estado en relación con el capital. Para estos últimos, el foco de la deducción se centra, con mayor énfasis, en el *método de exposición* del filósofo de Tréveris, que los restringe al análisis del Libro I de *El Capital*, en el que se presentan las categorías 'formas': mercancía/valor/dinero/capital. Para Ávalos, es importante asegurar una interpretación científicamente rigurosa del método de Marx, especialmente en lo que se refiere al *método de investigación*, que se vincula y sustenta plenamente con la lógica dialéctica de Hegel. De esta forma, la derivación lógica del Estado de la reproducción del capital debe entenderse en la compleja relación de dominación del capital, es decir, en la totalidad del proceso global de producción, sólo percibida tras la exposición completa de los Libros II y III de *El Capital*.

Así, se trata de reflexionar de manera más intensa acerca de la lógica ontológica del Estado en su relación orgánica con el capital. En este sentido, la obra de Ávalos nos ofrece dicho tratamiento del Estado, examinado desde la compleja relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel. Ávalos profundiza en el concepto del universo de lo político para entender el Estado, su poder, comprendiéndolo desde su elaboración crítica, lo que nos aporta contenido para recuperar la política tan desgastada en nuestro tiempo. En este camino, la reflexión de nuestro autor adquiere una dimensión más profunda al incluir las tres figuras de conciencia que construyen el concepto del

universo de lo político: el *monarca*, el *ciudadano* y el *excluido*. La fuerza de esta construcción no reside en la figura individual de cada uno de ellos, sino en la relación dialéctica de reconocimiento que se establece entre ellos. Esta relación no es accidental, sino que deriva del desarrollo característico del mundo moderno, de la sociabilidad capitalista. De este modo, la reconstrucción de lo político para la comprensión del Estado en el modo de producción capitalista pasa, especialmente, por la noción necesaria de la dominación del capital, es decir, de su política, de su universo político, entrelazado por estas tres figuras.

Ávalos es muy firme con la idea de que el capital es una relación de dominación (poder) entre seres humanos, siendo un proceso complejo que se materializa como actividad política y como Estado. En realidad, la esencia del proceso del capital está verdaderamente en sintonía con la lógica del valor, o en términos muy precisos, con la "forma valor".

En este sentido, Ávalos contribuye claramente al decir que la esencia del Estado nos dirige a la "forma Estado", o mejor dicho, a su deducción de la "forma valor". De ahí el énfasis de este autor en el papel lógico negativo del Estado, es decir, el momento negativo del valor. Desde esta perspectiva, no hay forma de entender el Estado sin una comprensión real de la "forma Estado", ligada a la totalidad del movimiento del capital. En este punto Ávalos también es original cuando menciona que la forma de vida del capital es racional y se procesa en una lógica imperial; en sus palabras, la "forma Imperio", un nivel superior de la forma Estado, a partir de su deducción de la forma valor. Así, desde la perspectiva de Ávalos, entendemos que el Estado, como capital negativo -forma Estado-, como forma política del capital, utiliza su institucionalidad para gestionar la acumulación global de capital.

Por otro lado, entendemos que es importante señalar algunas limitaciones que nos impone la obra de Ávalos para profundizar en el debate sobre el Estado desde una perspectiva marxista. Si ya en la década de 1970 estaba presente una crítica a los derivacionistas, por el alto grado de abstracción que implicaban sus reflexiones, desvinculándolas del movimiento de la realidad, la trayectoria seguida por Ávalos no parece ser muy diferente. Este autor opta por caminar sobre la construcción de bases ontológicas hegelianas, lo que le proporciona un fundamento teórico muy complejo, precisamente por el uso riguroso del método. Así, se puede decir que Ávalos también cae en la trampa del alto nivel de abstracción problematizado por los autores derivacionistas. Esto puede llevar a que la teoría política se desvincule de la realidad por su alto nivel de abstracción y no informe de manera práctica la acción política concreta, que debería ser parte de la materialidad de la visión marxista.

Aun así, en cualquier caso, consideramos importante profundizar en los estudios sobre la teoría del Estado de Ávalos, ya que nos ofrece un importante marco teórico basado tanto en el ejercicio hermenéutico de la teoría política de Marx como en los fundamentos de la lógica hegeliana, que sin duda abre un largo camino necesario para futuras investigaciones.

Referencias bibliográficas:

- Agambem, G. (1998). *Homo Sacer*. El poder soberano y la nuda vida I, Valencia, Pre-Textos.
- Agambem, G. (2005). *Estado de excepción*. Homo Sacer II. 1, Valencia, Pre-Textos.
- Altavater, E. (1978). "Some Problems of State Interventionism". In: Holloway, J.; Picciotto, Sol. *State and Capital: A Marxist Debate*. London, Edward Arnold.
- Altavater, E. y Hoffman, J. (2017). "El debate sobre la derivación del Estado en Alemania Occidental: la relación entre economía y política como un problema de la teoría marxista del Estado". En: Bonnet, A. y Piva, A. *Estado y Capital: El Debate Alemán Sobre la Derivación Del Estado*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Ávalos, G. T. (2001). *Leviatán y Behemoth*. Figuras de la idea del Estado, UAM-Xochimilco, 2ª. Edición, México.

- Ávalos, G. T. (2007). La escisión de la vida política en la era del valor que se valoriza, primera parte. En: Ávalos, G.T. y Hirsch, J. *La política del Capital*. Ciudad de México, UAM-X, pp. 17-127.
- Ávalos, G.T. y Hirsch, J. (2007). *La política del Capital*. Ciudad de México, UAM-X.
- Ávalos, G.T. y Callejas, J.L.G. (2012). Estado, eticidad y forma imperio: las razones de la pervivencia de la autocracia mexicana. *Veredas Especial*. UAM-Xochimilco, México, pp.7-29.
- Ávalos, G.T. (2016). *Transfiguraciones del Estado*. En: ÁVALOS, Gerardo Tenório (coordinador). *La Política Transfigurada: Estado, ciudadanía y violencia en una época de exclusión*. UAM-Xochimilco, 1ª. Edición, México.
- Ávalos, G.T. (2018). Hegel actual. La paciencia de lo negativo. Ciudad de México: Gedisa / UAM-X.
- Ávalos, G.T. (2020). *El monarca, el ciudadano y el excluido: hacia una crítica de “lo político”*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana; Bonilla Artigas Editores.
- Ávalos, G.T. (2021). *Ética y Política em Karl Marx*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana; Editorial Terracota.
- Ávalos, G.T. (2021a). El principio de la estatalidad y su quiebre. En: Jáuregui, C.M.S; Ramírez, E.E.P.; Cisneros, J.L. (coords.) *Reflexiones em torno al Estado Mexicano: ausencias y tareas pendientes*. Ciudad de México: Partido de la Revolución Democrática.
- Baran, P.A. y Sweezy, P.M (1985). *El capital monopolista*. Ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos, México, Siglo XXI.
- Bonnet, A. y Piva, A. (compiladores). (2017). *Estado y Capital: el debate alemán sobre la derivación del Estado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Herramienta.
- Bonnet, A. (2016). El concepto de Estado capitalista en el pensamiento de Poulantzas. Herramienta. Buenos Aires, diciembre, 2016. Disponible en:< <https://herramienta.com.ar/el-concepto-de-estado-capitalista-en-el-pensamiento-de-poulantzas>>
- Boschetti, I. (2018). Expropriação de direitos e reprodução da força de trabalho. In: Boschetti I. (org.). *Expropriação e direitos no capitalismo*. São Paulo: Cortez, cap.4, pp. 131-165.
- Caldas, C.O. (2015). *A Teoria da Derivação do Estado e do Direito*. São Paulo: Outras Expressões.
- Chesnais, F. (2016). *Finance capital today*. London: Historical Materialism Series, 2016.
- Clarke, S. (1991). The State Debate. In Clarke, S. (edited). *The State Debate*. Basingstoke, United Kingdom: Palgrave Macmillan, chapter 1.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latino-americana*. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación. Edicol: México.
- Fontes, V. (2018). “A transformação dos meios de existência em capital: expropriações, mercado e propriedade”. In: Boschetti, I. (org.). *Expropriação e direitos no capitalismo*. São Paulo: Cortez. cap.1, p.12-61.
- Hegel, G.W.F. (1993). *Ciencia de la Lógica*. Argentina: Solar.
- Hegel, G.W.F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*. Traducción directa del alemán: Eduardo Vásquez. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hirsch, J. (2017). “El Aparato de Estado y la Reproducción Social: Elementos de una Teoría del Estado Burgués”. En: Bonnet, A. y Piva, A. (compiladores). *Estado y Capital: El Debate Alemán Sobre la Derivación Del Estado*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Hirsch, J. (2010). *Teoria materialista do Estado: processos de transformação do sistema capitalista de Estado*. Rio de Janeiro: Revan.
- Holloway, J. (1980). “Debates marxistas sobre el Estado en Alemania occidental y en la Gran Bretaña”, *Críticas de la Economía Política*, núms. 16/17, México, julio-septiembre.
- Holloway, J. (1980a). El Estado y la lucha cotidiana. *Cuadernos Políticos*, número 24, México, D.F., editorial Era, abril-junio, p.7-27.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El significado de la revolución hoy, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Herramienta, Argentina.
- Holloway, J. y Picciotto, S. (1978). *State and Capital: A Marxist Debate*. London: Edward Arnold.
- Lukács, G. (2010). *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. In: Vaisman, E. y FORTES, R.V. prefaciadores. Luft, L. y Nascimento, R. tradutores. Tertuliano, N. posfácio. São Paulo: Boitempo. Parte 3; p.127-382.
- Marx, K. (1983). *Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política*. In: Marx, K. y Engels, F. Obras escolhidas.v.1. São Paulo: Alfa Omega, p.300-303.
- Marx, K. (2013). *O Capital: contribuição à crítica da economia política*. Livro I. São Paulo: Boitempo Editorial: São Paulo.
- Marx, K. y Engels, F. (1977). *Obras Escogidas*. 2t. Moscú: Progreso.
- Mathias, G. y Salama, P. (1983). *O Estado superdesenvolvido: ensaios sobre a intervenção estatal e sobre as formas de dominação no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Mendes, Á (2022). Crise do capital e o Estado o desmonte da Saúde Pública brasileira em curso no neofascismo de Bolsonaro: In: Mendes, Á. y Carnut, L. (org.). *Economia Política da Saúde: uma crítica marxista contemporânea*. 1ed. São Paulo: Hucitec, v.1, p. 96-153.
- Miliband, R. (1983). *El Estado en la sociedad capitalista*. México, Siglo XXI.
- Osório, J. (2019). *O Estado no centro da mundialização: a sociedade civil e o tema do poder*. São Paulo: Expressão Popular.
- Pachukanis, É. (2017). *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*. São Paulo: Sundermann.
- Poulantzas, N. (1976). Poder político y clases sociales en el Estado capitalista. México: Siglo XXI.
- Poulantzas, N. (1980). Estado, poder y socialismo. México: Siglo XXI.

Rousseau, J.J. (1988). *El Contrato Social o principios de Derecho político*. Madrid, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento.