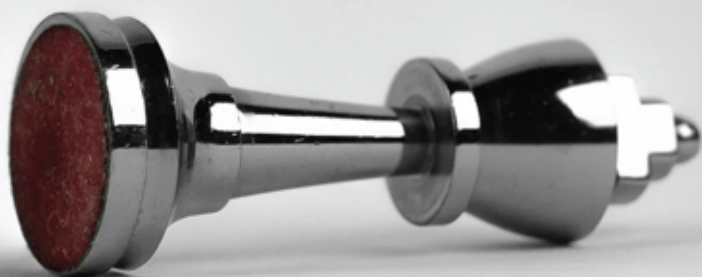


La lógica del Estado en condiciones históricas turbulentas

Brasil y México en la mira

**Gerardo Ávalos Tenorio
Águilas Mendes**

COORDINADORES



**La lógica del Estado en condiciones
históricas turbulentas
Brasil y México en la mira**



Rector general, José Antonio de los Reyes Heredia
Secretaria general, Norma Rondero López

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, XOCHIMILCO
Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López
Secretaria de Unidad, Angélica Buendía Espinosa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Dirección, Esthela Sotelo Núñez
Secretaria Académica, Pilar Berrios Navarro
Jefe del Departamento de Relaciones Sociales, Alfonso León Pérez
Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Claudia del Carmen Díaz Pérez / José Fernández García
Araceli Mondragón González / Mario Rufer / Alejandra Toscana Aparicio
Asesores: René David Benítez Rivera / Manuel Triano Enríquez

COMITÉ EDITORIAL DEPARTAMENTAL

Hedalid Tolentino Arellano (Presidenta)
José Luis Cepeda Dovala / Cristina Yolanda Massieu Trigo
Jaime Osorio Urbina / José Antonio Rosique Cañas

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

La lógica del Estado en condiciones históricas turbulentas Brasil y México en la mira

Gerardo Ávalos Tenorio
Áquilas Mendes
(Coordinadores)



*La lógica del Estado en condiciones históricas turbulentas.
Brasil y México en la mira*

Primera edición: diciembre 2024

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades. Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego, proceso realizado por el Comité Editorial del Departamento de Relaciones Sociales, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Agradecemos a la Rectoría de Unidad el apoyo recibido para la presente edición.

D. R. © Fides Ediciones
Seris 33 B, Colonia CTM Culhuacán,
Alcaldía Coyoacán, CP 04440, CDMX, México.
fides.ediciones@gmail.com
www.fidesediciones.com.mx

Diseño de portada: Fides Ediciones
Diseño de interiores: Martha Alfaro Aguilar
Edición y producción: Fides Ediciones

ISBN UAM X: 978-607-28-3269-5
ISBN Fides Ediciones: 978-607-5901-30-5

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra –incluido el diseño tipográfico y de portada–, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento escrito por los coeditores.

Hecho en México.

CONTENIDO

PRÓLOGO	
<i>Gerardo Ávalos Tenorio y Áquilas Mendes</i>	9
LA FORMA DEL MOMENTO POLÍTICO DE LA DIVISIÓN SOCIAL DEL TRABAJO CAPITALISTA	
<i>Hugo Rezende Tavares</i>	17
LA LÓGICA DEL ESTADO	
<i>Gerardo Ávalos Tenorio</i>	61
PRECARIA ESTATALIDAD EN BRASIL: DE LA DICTADURA BONAPARTISTA DE 1964 AL GOLPE DE ESTADO DE 2016 Y EL NEOFASCISMO	
<i>Áquilas Mendes</i>	99
NEOFASCISMO Y DERIVACIONISMO: UNA MIRADA PARA LA ACCIÓN POLÍTICA RADICAL	
<i>Leonardo Carnut</i>	163
ESTADO Y VIOLENCIA ANÓMICA	
<i>Jatsive Minor</i>	189
EL CAPITAL DEL CAPITAL: HACIA UNA PROPUESTA METODOLÓGICA PARA ANALIZAR LA ESTATALIDAD BARROCA	
<i>José Luis González Callejas</i>	217
AUTORÍAS	235

PRÓLOGO

GERARDO ÁVALOS TENORIO Y ÁQUILAS MENDES

*L*a *lógica del Estado en condiciones históricas turbulentas* es una reflexión teórica, metodológica e histórica sobre la forma-Estado que se deriva de la forma-valor en el contexto de la sociabilidad capitalista. Teniendo como trasfondo la comprensión del Estado en la totalidad del movimiento de capital, con sus características de dominación y explotación y en el nivel específico y concreto de las experiencias de Brasil y México, los autores discuten el despliegue lógico de las relaciones de la división social del trabajo capitalista hacia su forma política, la forma-Estado. Este libro es resultado de dos seminarios realizados a lo largo de 2023. El primero tomó la cuestión del Estado como tema principal y como eje articulador de una dinámica de discusión y debate, comenzando por la multiplicidad de teorías sobre esta institución, clásicamente metaforizada como Leviatán. Cuando se derrumbó la Unión Soviética y desapareció el bloque del Este, hubo diagnósticos apresurados sobre el “nuevo orden mundial”. Abundaron los análisis que prefiguraban un mundo unificado y pacificado en el que el mercado pudiera alzarse como el gran regulador de la humanidad. La “tercera ola” democrática, por lo demás, coincidía con las aperturas comerciales y financieras del mundo, proceso conocido como “globalización”. En medio de esta vorágine, el Estado fue puesto en la picota por tirios y troyanos, pues para unos era la encarnación del autoritarismo, coercitivo y represor, y para otros era un estorbo, demasiado grande y demasiado obeso, que había que reducir a su mínima expresión. Se impuso una visión negativa del Estado, como parte de una lenta, pausada, pero poderosa “reconversión” ideológica que experimentó la humanidad y que, entre otras cosas, substituyó los derechos laborales y los derechos sociales, con los sindicatos

y los partidos políticos de los trabajadores, por una apuesta regida por los derechos humanos. De la ideología de los derechos humanos se desprendió un racimo de derechos identitarios de grupos, grandes y pequeños, que reivindicaron demandas concretas y específicas enmarcadas en una “lucha por el reconocimiento” a esas “perspectivas” o “enfoques” parciales e inclusive privados, pero que ya eran considerados plenamente legítimos. El comunitarismo y el multiculturalismo encontraron las condiciones para que se afianzara el lugar del Otro en una proyección de sociedad incluyente. La “modernidad” dejaba paso a la “posmodernidad”, pues la primera era autoritaria, eurocéntrica, excluyente, colonial, imperialista, occidental, capitalista, destructora del medio ambiente, patriarcal, racista, clasista, cientificista, positivista y tecnocrática. En cambio, la posmodernidad ya no se dejaba seducir por los “metarrelatos” mitológicos del progreso y el peor y más pernicioso de ellos, el de la Razón. *La Razón engendra monstruos; el corazón tiene razones que la Razón no entiende.* ¿Quién dice que hay una sola Razón? Hay muchas Razones, existen variadas visiones del mundo, no se puede pensar que hay Verdades Absolutas. Lo que pasa como “Verdad” es una construcción, y lo es por la operación de dispositivos “saber/poder”, como la clínica, el hospital psiquiátrico, la cárcel, la escuela... Pero si es una construcción, también se puede “deconstruir”. En estas condiciones, el protagonismo se desplazó a la “sociedad civil” y el repudio se concentró en los políticos y en los partidos políticos. La “crisis de los partidos” y las “crisis de representación” fueron atribuidas a la incomprensión de los grandes cambios que se experimentaban y que las “viejas instituciones” ya no podían vehicular. El Estado era el refugio de los nacionalismos atávicos y conservadores. En un curioso ensamblaje ideológico coincidían en posturas antiestatales los anarquistas, los ultraliberales, los demócratas, los multiculturalistas, los defensores de derechos humanos y de la inclusión del Otro, y un nutrido grupo que, al tiempo que ocupaban plazas públicas y expresaban su indignación, declaraban que otro mundo era posible pero no decían cómo.

Mientras tanto, la acumulación del capital no solo gozaba de buena salud, sino que se expandía como nunca antes aplastando los derechos reales de las personas y creando una desigualdad social nunca antes vista y un empobrecimiento atroz, ahí sí a nivel mundial. Las nuevas ideologías de la inclusión

pusieron más atención en lo que se decía, pues se trataba de localizar “las narrativas” y los “discursos” excluyentes, ya que el mundo social está construido lingüísticamente, en los hechos de la desigualdad y el despojo. Y el Estado, ahora puesto inclusive en el banquillo de los acusados por su papel de violador permanente de los derechos humanos, tuvo transformaciones radicales, inculcables y absorbidas por una lógica utilitaria. De ser una arena neutral que históricamente surgió para prohijar la conciliación entre practicantes de religiones diferentes que habían estado en pugna guerrera durante 30 años, y pasar a su forma liberal, después del Estado absolutista, ahora se tomaba como un instrumento que podía aplicar un proyecto que era posible sintetizar en un traslado del fondo del trabajo al fondo de acumulación del capital: el Estado, de ser una comunidad política o la sociedad política moderna, devino objeto que, en manos de un grupo pequeño de tecnoburócratas, podía encarnar una *vendetta* al gran invento keynesiano de conciliación entre el capital y el trabajo. Estas fueron, a grandes rasgos, las conclusiones de aquel primer seminario en el que se acometió el Estado en su contexto.

Estas conclusiones sirvieron de base para emprender una rediscusión sobre el Estado a partir de lo que una de las más dinámicas y creativas corrientes dentro del marxismo elaboró en los años setenta del siglo XX, pero que nunca se afianzó porque fue alcanzada por otras urgencias teóricas. Nos referimos a la “teoría derivacionista del Estado” cuyas tesis principales han servido de base para el trabajo en los dos seminarios a los que nos hemos referido. Quizá lo más difícil ha sido establecer los criterios a partir de los cuales se puede juzgar si una teoría es correcta o no, teniendo como universo de comparación los “hechos de la política real” y de la “real política”. Y es que esa realidad no se amolda a los deseos ni a la voluntad individual. La realidad política es política en el sentido de que depende de los muchos ordenados, en principio, por la división del trabajo social y por las normas sociales que de ahí se desprenden; no todas las clases sociales tienen igual acceso a la participación real en las decisiones que normatizan a la sociedad y al mundo político.

El segundo seminario referido fue orientado hacia la historización del fenómeno estatal que se centró en el caso mexicano, pues sus condiciones históricas específicas lo podían elevar a un proceso ejemplar. Si bien el resultado neto de todos los procesos vinculados con la llamada “globalización”

(las aperturas comerciales y financieras, la privatización de lo público y la reducción del Estado) ha sido catastrófico para la mayor parte de la humanidad, en México se concentran fenómenos que sintetizan con mayor claridad, que en otras partes, la naturaleza de los cambios que signan una nueva época. Salvo el caso de algunos Estados-nación soberanos, en la periferia del sistema la mayor parte de la población ha quedado sin acceso a la educación de alta calidad, a la salud pública, al trabajo bien remunerado, a los derechos laborales más elementales como la garantía de un digno retiro o jubilación, y los jóvenes bregan entre la violencia, el crimen organizado y las exclusiones múltiples, principalmente en cuanto un proyecto de vida que pueda disfrutar de los bienes de la civilización. Específicamente la posición geográfica de México, en especial su condición geopolítica, ha significado que el desempleo, el empobrecimiento consecuente, las migraciones masivas, la expansión del crimen organizado y la destrucción del medio ambiente se hayan acentuado de un modo desgarrador en el entramado social. Y también, por otra parte, ha sido este un país en el cual las ideologías identitarias y las actitudes posmodernas han encontrado un terreno fértil para su germinación. Las versiones vulgarizadas de la filosofía posmoderna, que han sido reacondicionadas en algunas universidades estadounidenses a partir del pensamiento crítico de Michel Foucault, hallaron condiciones inmejorables en un Estado nación en franca descomposición y donde las clases subalternas del expansionismo de la segunda posguerra habían desaparecido como actores políticos significativos. Pero la peculiaridad del caso mexicano debía ser más apreciada si se le contrastaba con otro caso que reuniera algunos de los rasgos de subalternidad dentro del sistema-mundo imperial, pero que, al mismo tiempo, se alejara de las específicas condiciones geopolíticas de México.

El concepto de Estado ahora debía adquirir una mayor concreción si se le historizaba comparativamente. Entonces, tomamos ventaja de la presencia de investigadores de origen brasileño que a cada momento aportaban elementos teóricos e históricos significativos para proceder al contraste deseado; así, en este libro nos hemos remitido a Brasil y a México. La elección de estos países surge del hecho de que ambos tienen las mayores economías de latinoamérica, habiendo constituido grandes aparatos de Estado, particularmente, a partir de los años 30 del siglo XX, pero que, durante el siglo

XXI, atraviesan procesos de ruptura de la estatalidad. En realidad, existe una situación de debilidad en sus Estados, en la que el principio de autoridad ha sido sustituido por poderes *de facto* que deslegitiman el orden social. Los dos países coinciden con el panorama de que la modalidad de desmantelamiento del Estado ha dependido de la forma en que la oligarquía local ha enfrentado el condicionamiento del espacio nacional a la integración con el capital global. Por lo tanto, la idea central aquí es construir un diagnóstico de los dos Estados, basado en un abordaje teórico y un análisis de la evidencia empírica de sus acciones.

Aunque los capítulos fueron escritos de forma independiente y tratan diferentes aspectos de la lógica del Estado, el esfuerzo por revelar la relación orgánica entre la forma-Estado y su derivación de la forma-valor los unifica. Para asegurar un hilo conductor sobre la reflexión de la lógica del Estado, el libro está organizado en seis capítulos. El capítulo 1, “La forma del *momento* político de la división social del trabajo capitalista”, de Hugo Rezende Tavares, presenta el Estado como una forma social, un proceso relacional propio de la modernidad, cuyo fundamento se encuentra en la necesidad política creada por la división social del trabajo capitalista. En rigor, existe la intención de presentarse como el modo en el que esta división social del trabajo genera, como uno de sus momentos necesarios, un momento político. Este momento político, fundado en las relaciones mutuas de los seres sociales que componen una sociedad, debe asumir una forma social que, bajo las determinaciones históricas de la división social del trabajo capitalista, estructuradas por la forma-valor, se manifestará bajo la forma-Estado.

Luego, dejando clara la profundidad del sentido del Estado en la forma de civilización del capital, en la que se asocian relaciones de poder, dominación y explotación, el capítulo 2, lleva por título “La lógica del Estado”, escrito por Gerardo Ávalos Tenorio. En este texto, la interpretación del Estado se basa en el estudio del fundamento de la deducción de lo político y del Estado a partir de la forma-valor. En esta línea de reflexión, el capítulo busca ubicar la forma-Estado en el marco de la totalidad de la división mundial del trabajo propia de la sociedad capitalista que universaliza el intercambio de mercancías, incluida la fuerza de trabajo. Lo importante aquí, al buscar la verdad objetiva sobre el Estado, incluido el Estado mexicano, es anclarse en el método y sus

supuestos teóricos. Es decir, que es importante señalar que el método debe ser impuesto por el propio objeto de estudio y, en este caso, debe imponerse el razonamiento dialéctico y este tiene su punto de partida en la totalidad, examinada por la compleja relación entre la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y el pensamiento de la crítica de la economía política de Karl Marx.

El capítulo 3, “Precaria estatalidad en Brasil: de la dictadura bonapartista de 1964 al golpe de Estado de 2016 y el neofascismo”, de Áquilas Mendes, presenta la discusión sobre la precariedad del Estado en Brasil desde el periodo de la dictadura militar (de 1964 a 1984) hasta el proceso de ascenso del neofascismo, seguido por el golpe de Estado de 2016, demarcando el carácter de una democracia fallida. Como sustento teórico, el capítulo se apoya en el aporte de la teoría del Estado de Gerardo Ávalos. Aquí destaca la categoría de la “estatalidad”, entendida como una relación social dinámica que unifica la “economía” capitalista con los procesos institucionalmente políticos, desplegando dimensiones existenciales, visibles, empíricamente registrables, pertenecientes a la vida cotidiana. De esta manera es posible comprender el significado del proceso estructural del Estado brasileño, basado en la estatalidad precaria.

Luego, en un plano siguiente, el capítulo 4, “Neofascismo y derivacionismo: una mirada para la acción política radical”, de Leonardo Carnut, es dedicado a construir una comprensión del (neo)fascismo en América Latina que no permee soluciones políticas que apuesten por el nuevo progresismo, redireccionando el debate hacia la radicalidad de la acción política. En este contexto de discusión, el capítulo comienza con algunas preguntas importantes: ¿por qué negar la categoría “fascismo para comprender el escenario mundial en el que vivimos –con varios ataques de una “extrema derecha” que reactualiza las técnicas y prácticas fascistas–? ¿Por qué el debate sobre el fascismo en América Latina no parece apropiado y algunos analistas tienen reservas sobre el uso de esta categoría analítica para comprender la especificidad de esta región?

El capítulo 5, titulado “Estado y violencia anómica”, escrito por Jatsive Minor, se basa en la idea clave de que el proceso de reproducción ampliada del capital, que se está produciendo concretamente en algunas regiones de América Latina, tiende a hacer estallar al Estado como comunidad política. En estas condiciones, el Estado se convierte en un mero mecanismo de protección

y promoción de los grandes capitales monopolizados, incluidos los dedicados a esferas de acumulación ilegal. Más específicamente, el capítulo profundiza la discusión sobre la relación entre Estado y violencia. Lo interesante es que se recorre un camino desde el rasgo distintivo de la violencia hasta sus múltiples significados. Toda esta trayectoria contribuye a resaltar aspectos sumamente importantes para comprender e interpretar la violencia anómica en México, con base en algunas cifras, como la tasa de homicidios por cada 100 mil habitantes y el número de personas desaparecidas y no localizadas.

Con el último capítulo, el número 6, “El capital del capital: hacia una propuesta metodológica para analizar la estatalidad barroca”, de José Luis González Callejas, el libro nos ofrece elementos metodológicos esenciales para continuar con la reflexión sustentada en un alto nivel de análisis sociológico sobre la especificidad de las estatalidades y las politicidades de América Latina, una región sociocultural “barroca”, de acuerdo, principalmente, con la caracterización de Bolívar Echeverría. Este programa sociológico se basa en la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann, desde la perspectiva de la configuración global de estos sistemas. En rigor, este potencial metodológico presentado en este capítulo permite ayudarnos a comprender los procesos parasitarios en los que históricamente se implantó el capital en territorios dominados por la colonización hispánica, estructurando, de manera contradictoria, “la morfogénesis de procesos semánticos y de un esquema civilizacional barroco”, que dio vida a políticas y Estados *sui generis*, necesarios para la reproducción de la forma-valor.

GAT / AM

LA FORMA DEL MOMENTO POLÍTICO DE LA DIVISIÓN SOCIAL DEL TRABAJO CAPITALISTA

HUGO REZENDE TAVARES

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo analizar el desdoblamiento lógico de las relaciones de división social del trabajo capitalista hacia su forma política. A partir de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, entendemos que todo aquello que “es” en realidad “llega a ser” por medio de un proceso relacional contradictorio que asume una forma final acabada e inmediata. Por otro lado, con base en Karl Marx, entendemos que la realidad social se reproduce por medio de formas sociales materializadas por las relaciones sociales entre individuos. Así las cosas, identificamos el fundamento lógico que estructura las relaciones sociales en la sociedad capitalista y que, por lo tanto, determina las formas sociales que organizan la vida colectiva de la humanidad en la historia moderna, específicamente dentro del orden político.

Empezamos entonces presentando algunas nociones generales acerca del método dialéctico materialista marxiano para entender mejor cómo un científico puede apropiarse de la realidad social existente y estructurarla *lógicamente*, transformando el todo inmediato en conceptos racionalizados. Eso nos permitirá entender que la dinámica social se reproduce bajo formas sociales enajenadas, en un sentido universal. La reconstrucción de una realidad social se presentará estructurada dialécticamente, en sentido hegeliano, por momentos lógicamente organizados que se superan negativamente deviniendo un momento siguiente; solamente así se puede identificar la relación ontológica que existe entre el Todo y sus partes constitutivas.

Esta comprensión de la dialéctica nos permite analizar el todo social entendiendo la relación existente entre la totalidad social y los individuos que la componen. El ser humano devenido ser social trae consigo una contradicción inmanente: su existencia como una totalidad en sí misma, pero también su existencia como parte constitutiva del todo. Es decir, la existencia del ser humano como ser social se manifiesta bajo una forma específica de *división social del trabajo*. No nos cabe aquí analizar con la profundidad deseada los fundamentos antropológicos de ese proceso. Más bien nos interesa plantear la división social del trabajo como el fundamento de la existencia social y, sobre todo, las implicaciones de su forma históricamente específica en la sociedad capitalista. Eso nos llevará a plantear la forma-valor como el núcleo racional de la existencia social de nuestra época.

Así, llegamos a la última sección de este texto, en la cual intentaremos presentar el modo en el que esta división social del trabajo genera, como uno de sus momentos inmanentes, un momento político. Este momento político, fundado en las relaciones mutuas de los seres sociales que componen una sociedad, debe asumir una *forma social* que, bajo las determinaciones históricas de la división social del trabajo capitalista, estructuradas por la forma valor, se manifestará bajo la forma *Estado*.

Nuestra argumentación, si exitosa, buscará presentar al Estado como una forma social, un proceso relacional propio de la modernidad, cuyo fundamento se encuentra en la necesidad política creada por la división social del trabajo capitalista. Eso hace que la forma-valor, conceptualizada por Marx, sea entendida no como una categoría económica, sino como una categoría civilizatoria que articula y organiza la vida social, determinando tanto la existencia económica como política de nuestra época. Esta interpretación es una ruptura con las escuelas de pensamiento dominantes dentro del marxismo y busca plantear una crítica conceptual a la categoría Estado, entendiéndolo como *la forma del momento político de la división social del trabajo*.

NOCIONES GENERALES SOBRE EL MÉTODO MATERIALISTA

Los economistas han empezado sus análisis teóricos por lo concreto: las naciones, el Estado, la población, para llegar a la renta, los salarios, los precios,

etcétera (Marx, 1984). Todavía este desarrollo histórico de la ciencia, aunque inevitable, no necesariamente significa que sea metodológicamente correcto. De hecho, los economistas presentan los fenómenos sociales tal cuales se hacen patentes de manera resuelta o acabada en la vida empírica y sensible de la sociedad capitalista; no son capaces de presentarnos la *totalidad* del *movimiento* interno que posibilita la manifestación del propio fenómeno: están carentes de determinaciones y significados y, por ende, de verdad. Siguiendo la argumentación de Marx, si empezamos nuestro análisis por el capital, por ejemplo, tendríamos en este momento, una abstracción vacía. ¿Qué sería “el capital” si no consideramos el trabajo asalariado, el valor, el dinero, los precios, etcétera? El mismo problema resalta frente al Estado: sin considerar los sujetos, las determinaciones bajo las cuales se relacionan, no nos parece posible desarrollar adecuadamente dicha categoría, solo tendríamos un concepto abstracto sin determinaciones reales que existiría de manera relativamente subjetiva, en lugar de desarrollar un concepto objetivo que traiga consigo la relación entre sujeto y objeto.

Así, encontramos en Marx un camino adecuado de cómo realizar un análisis científico serio acerca de las relaciones humanas y las formas sociales que sintetizan de manera enajenada estas relaciones. Tratar el método empleado por Marx en sus estudios, sobre todo en los de madurez, implica, antes que nada, un *proceso* de reconstrucción material de estos fenómenos de la totalidad que se presentan empíricamente en la realidad concreta de manera caótica y con vacíos de sentido inmediato. Es decir, significa tomar el fenómeno en su complejidad a partir de su existencia en el mundo real, reducirlo a su forma más elemental y simple para que sea posible extraer de esta categoría, a partir de su esencia, su contenido interno contradictorio e identificar la forma específica que este objeto toma en la apariencia. Al final de este proceso, regresaremos al punto de partida, la totalidad del fenómeno. Pero en este momento, esta totalidad estará presentada no más como un todo caótico, sino como una totalidad pensada y organizada, ricamente determinada por múltiples categorías abstractas que se interrelacionan, retroalimentando y retrodeterminándose mutuamente en diversos momentos del análisis, a partir del cual se puede “reconocer en el aparecer de lo temporal y transitorio la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente” (Hegel, 2000, pp. 75-76).

En este sentido, es fundamental señalar que cuando tomamos la sociedad capitalista como objeto de investigación, sus múltiples etapas de desarrollo lógico, *todos sus momentos* presuponen la propia sociedad capitalista, la forma acabada bajo la cual se manifiestan sus categorías sencillas. Aquí estamos frente a una contradicción elemental de la identidad del ser, o del objeto devenido sujeto. Una contradicción que está fundamentada por una relación ontológica entre las partes y el todo. Sin considerar la existencia del todo, no podemos identificar la existencia de las partes que lo componen como partes. El todo no existe como un sumatorio mecánico de las partes que lo componen: el todo como “ser” existe como un momento nuevo y distinto de la suma de las partes. Él niega su existencia como partes que se relacionan y deviene otro. Así que las diversas partes que componen un Todo, cuando se ponen en relación mutua consigo mismas, devienen un nuevo ser, que ya no son partes, son algo nuevo, una totalidad en-sí que, aunque fundamentada en las partes, se presenta bajo una forma que niega su fundamento. Así que no se puede identificar el Todo sin las partes, y más precisamente, sin la relación en la cual están puestas las partes. Por otro lado, no se pueden identificar las partes si no partimos de alguna noción, por más primitiva e inmediata que sea, del Todo. En otras palabras, partes y todo se implican mutuamente en una relación negativa, dialéctica, donde un concepto no tiene sentido si no tiene su reflejo negativamente en el otro.

Lo que queremos destacar aquí es que nuestro análisis no corresponde a un desarrollo histórico-temporal de las categorías presentadas. Esta distinción es un punto fundamental en el desarrollo de una deducción lógica. “Una distinción puede ser colocada entre la dialéctica sistemática (un método de exhibir la articulación interna de una dada totalidad) y la dialéctica histórica (un método de exhibir la conexión interna entre etapas de desarrollo de un proceso temporal)” (Arthur, 2016, pp. 32-33). Aunque están íntimamente conectadas en la teoría de Marx la historia y la lógica, esta distinción entre las etapas de constitución y deducción del concepto devenido a partir de su ser inmediato en su movimiento contradictorio realizado por el proceso reflexivo expuesto en su esencia no corresponde con el desarrollo de las etapas temporales de construcción de las condiciones históricas que posibilitan la aparición empírica del ser inmediato, precisamente porque en la manifestación temporal del proceso de devenir está siempre presupuesta esta objetividad teleológica, de manera que esta construcción histórica no se realiza de forma totalmente arbitraria

y subjetiva, precisamente al revés: *la construcción temporal del objeto se da de manera objetiva* a partir de una *determinidad interna* que organiza lógicamente el despliegue histórico del objeto.

Para empezar a presentar y desarrollar el movimiento lógico de constitución de un concepto, a partir del proceso de devenir de su ser inmediato, nos parece que el primer paso debe ser justo identificar el ser inmediato. Este momento no corresponde directamente al proceso contradictorio del devenir del objeto en-sí, sino que corresponde al momento de identificar, de manera empírica, la propia existencia del objeto mismo que aún se presenta solo como ser inmediato, sin que haya necesariamente alguna secuencia más compleja de mediación reflexiva del objeto. A este momento, nos parece ser lo que Marx llama el método de investigación, que se mostrará diferente del método de exposición.

El método de investigación nos parece ser aquí el primer contacto con un objeto definido y observable: la evidencia empírica del ser inmediato. Esto implica que este objeto deba ser identificado como existente por el investigador; y esto solo puede ocurrir a partir de una realidad histórica específica, donde las propias condiciones históricas de la sociedad humana pueden dar origen a una forma aparental del objeto que tiene manifestación empírica en el espacio y el tiempo. Este momento todavía, como buscamos presentar en la sección anterior, no trata necesariamente del procedimiento lógico y contradictorio existente en el interior del objeto mismo (incluso, muchas veces se presenta como su exacto opuesto, bajo una forma sencilla, acabada, que oculta exitosamente a primera vista sus determinidades contradictorias fundantes), sino que se trata solo de evidenciar su existencia empírica-histórica. Sin este momento, no nos parece posible realizar el proceso de reflexión lógica del hacerse ser del objeto mismo. De manera más sencilla: entendemos que si no existe la manifestación concreta de un objeto, no puede haber una relación reflexiva entre él y el pensamiento. Solamente a partir de la concepción histórica de la existencia de un algo, es que este algo puede presentarse como ser inmediato, y solo a partir de este momento se puede reflexionar sobre este ser inmediato y desarrollar su proceso de hacerse ser y tornarlo concepto, como “determinado por” y “determinidad de” una totalidad específica. En este sentido, quedan claros aquí los dos momentos mencionados: el momento de investigación que acerca el investigador al objeto y el momento de exposición,

donde el investigador desarrolla y presenta la reconstrucción conceptual del proceso de devenir del objeto pensado.

Intentando explicar este tema de manera más clara, en su prefacio a la segunda edición de *El capital*, Marx pone este tema en evidencia a partir de su preocupación por posibles equívocos de interpretación con relación a su procedimiento metodológico:

Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística (Marx, [1957] 2020, p. 19)¹.

El autor busca señalar precisamente la distinción metodológica de estos dos momentos: de investigación y de exposición. Tomando en cuenta que el desarrollo de sus categorías en *El capital* se compone de la etapa de exposición, o sea, del desarrollo lógico del proceso de hacerse ser del capital y, por lo tanto, presupone el Todo (la sociedad capitalista) ya devenido, Marx se enfrenta con la necesidad de clarificar que esta reconstrucción lógico-conceptual es, precisamente, una *reconstrucción*. O sea, el concepto de capital en su obra no debe ser concebido como un concepto metafísico de construcción idealista a partir de las categorías que le sirven como determinidades, sino que se presenta como una realidad histórica específica que ya se encuentra construida estructuralmente justo por el propio proceso histórico. El concepto de capital no es

¹ Cuando en su escrito sobre “el método” en la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx critica a los economistas por haber empezado sus análisis por lo concreto, el Estado, la población, etcétera, su análisis se refiere al método de exposición de los fenómenos. Como hemos dicho, el método de investigación debe empezar por el ser inmediato, lo concreto. Pero su reconstrucción lógica, si empieza por lo concreto, nos resulta en una identidad vacía de lo concreto. Ha de reconocer el logro y el avance científico de los economistas políticos clásicos en identificar el ser inmediato que da forma a la riqueza material de la sociedad moderna, pero en su entendimiento científico aún faltaba madurez lógica.

una creación lógica-idealizada, sino que es la exposición ideal del desarrollo lógico del nexo interno de una realidad ya existente de manera concreta que se manifiesta en la historia a través de un despliegue lógico-reflexivo del objeto. Las categorías fundantes del capital (mercancía, dinero, valor, etcétera) se desdoblan en la categoría capital porque lo tienen como fundamento y objetividad teleológica en su propia existencia, y no por invención del investigador, ni por casualidad arbitraria.

Al criticar las insuficiencias teóricas por parte de los economistas que partían del todo concreto (por ejemplo, del Estado) para explicar formas más sencillas (por ejemplo, las clases sociales que componen este Estado, o la riqueza que una nación acumula), Marx nos dice que este todo concreto se manifiesta como una totalidad vacía de determinaciones y, por lo tanto, solo puede existir como idea, sin contenido (identidad del ser inmediato con la nada). Por ejemplo, si se parte del capital como base de su análisis mismo, este capital no es nada más que una abstracción si no se considera el trabajo asalariado, el dinero, la ganancia, etcétera. El ser inmediato no puede corresponder a la totalidad de su existencia, justo porque existe como síntesis de su propio proceso de devenir. Así, el todo concreto no puede presentarse como el punto de partida del método de exposición del proceso de desarrollo lógico contradictorio una vez que su identidad inmediata solo puede corresponder a la nada, tal como argumenta Hegel (2011) en su *Ciencia de la lógica* cuando plantea la identidad del ser puro con la nada. El proceso de exposición debe empezar, pues, no por el todo concreto, sino por las determinidades sencillas (elementales) que estructuran su contradicción interna en la esencia de su existencia misma, y que en su propio proceso de autoponerse van a devenir en lo concreto, en forma de concepto, en ser mediado, reflexionado². Aunque el

² “Sobre la base de la teoría materialista de la refiguración reelabora Marx las ideas dialécticas hegelianas del ascenso desde lo simple, pobre en determinaciones, hasta lo complejo, rico en determinaciones, la idea, pues, de la ciencia como un círculo, y de la conexión de lo inmediato y lo mediato. Al mismo tiempo que hace eso, Marx reelabora también esencialmente la teoría pre-marxista, de la refiguración de la realidad en el conocimiento. En la reproducción intelectual de una realidad complicada rica en determinaciones, Marx no parte del análisis de conceptos abstractos, sino del análisis de otra realidad simple, de la concreción elemental como célula originaria, cuya determinación, desde el punto de vista

todo concreto no nos sirva como punto de partida del método de exposición, es todavía el verdadero punto de partida de la investigación científica, pues se configura como la evidencia constatada por la autoconciencia de la existencia real de un objeto fundado y existente, manifestado en la historia.

Lo real no se presenta aquí para nosotros como una transposición del pensamiento autónomo, como la corporeización de la Idea, sino que se presenta más bien como la prueba empírica de la existencia histórica de un objeto específico, que va a posibilitar que se realice la relación reflexiva como contrapuesto respecto de la autoconsciencia humana del ser social³, traspuesta en

del todo desarrollado complejo es abstracta. Y cuando luego el todo concreto aparece como consecuencia del ascenso desde lo abstracto hasta lo concreto, Marx está radicalmente exento de la noción idealista de que la realidad concreta sea consecuencia del automovimiento de cierto pensamiento objetivado, del automovimiento que asciende de lo abstracto a lo concreto, pues ‘... el método de subir de lo abstracto a lo concreto es sólo la forma que tiene el pensamiento de apropiarse lo concreto y reproducirlo como intelectualmente concreto. Pero no es en modo alguno el proceso de producción de lo concreto mismo.’ (Zeleny, 1974, pp. 69-70). En otro momento, también señala Jindrich Zeleny: ‘La concepción marxiana del problema del punto de partida de un sistema científico enlaza con Hegel y se encuentra al mismo tiempo en agudo contraste crítico con Hegel [...] Hegel ha preparado la tesis marxiana sobre el punto de partida de la ciencia con su idea de la estructura circular del sistema científico y de la vinculación indisoluble de lo inmediato (lo no mediado) y lo mediado en la realidad y en el conocimiento. Pero al mismo tiempo, la solución hegeliana del problema del punto de partida del sistema científico está predeterminada y deformada por el principio idealista-objetivo de la identidad de pensamiento y ser. Al considerar como realidad más propia el desarrollo de las divinizadas categorías lógicas, mera encarnación derivada de la cual sería la realidad material de la naturaleza y de la sociedad, Hegel pone el comienzo de su sistema en la *Lógica* el concepto del ‘Ser’, del ‘ser puro’, del ‘ser sin ulterior determinación’. La simple liberación de todas las determinaciones hace de este ‘ser puro’ al mismo tiempo la ‘Nada’. La ciencia empieza, pues, propiamente con la unidad de ‘Ser’ y ‘Nada’, con lo que está dado al mismo tiempo el principio del movimiento inmanente necesario, que conduce a categorías más concretas y a la construcción de todo el sistema científico” (Zeleny, 1974, pp. 68-69).

³ Aquí intentamos avanzar un poco más en la categoría de la autoconciencia. Esta categoría no se trata de la conciencia subjetiva de un ser humano cualquiera. Aunque el ser humano es de hecho el ser que posee la autoconciencia, su significado es más profundo. No se trata de la autoconciencia del ser humano genérico aislado, sino de la autoconciencia

idea de ello mismo, pero en este momento, no como ser inmediato, sino ya reflexionado y devenido como concepto a partir de su propio proceso de existencia contradictoria y su relación con el ser social. Por eso señalamos que la teoría de Marx es una *reconstrucción* de lo concreto. La construcción primera de lo concreto es el propio resultado de la manifestación de la historia, o sea, el proceso histórico mismo. La reconstrucción, todavía, intenta tomar este objeto construido por la historia y presentarlo –exponerlo sistemáticamente– como realidad *ya devenida*, como una forma reflexionada, ideal-materialista, lógica, a partir del nexo interno que posibilita su propio desarrollo. Lo concreto es el verdadero punto de partida (estrictamente en el sentido de ser el primer contacto, de la evidencia empírica de existencia de un objeto que aún se presenta de manera inmediata y, por lo tanto, pasiva de reflexión racional por parte de la consciencia) y también es el punto de llegada (estrictamente en el sentido de la exposición lógica que busca desarrollar y mediar el ser inmediato en concepto mediado devenido). El proceso de pasaje de estos dos momentos, mediado por la reflexión de la autoconsciencia en el nivel de la esencia, nos permite identificar las leyes universales del hacerse ser de la realidad de nuestro objeto, la sociedad capitalista.

LA DIVISIÓN SOCIAL DEL TRABAJO CAPITALISTA Y LA FORMA-VALOR

La reconstrucción o exposición de la totalidad concreta solo puede realizarse a través del pensamiento. Al tomar la sociedad burguesa como nuestro objeto, su investigación debe tener como punto de partida y también como punto de llegada la propia sociedad burguesa. Naturalmente sabemos que la sociedad burguesa tiene origen en un proceso histórico altamente complejo; las condiciones históricas existentes en formas sociales anteriores no pueden presentarse como

del ser humano como *ser social* que posee un *ethos* que es común a todos los seres que se determinan mutuamente como seres sociales. Así que la existencia social del ser humano, elevado a ser social, trae consigo una *universalidad* de la comprensión psíquica de la existencia *singular* de los seres humanos que componen la existencia social, determinando así, históricamente, el funcionamiento de la autoconsciencia, puesta ahora como autoconsciencia colectiva.

la totalidad necesaria para desarrollar las leyes de la sociedad contemporánea. Esto significa decir que la investigación de la sociedad burguesa debe necesariamente, por definición, tener como presupuesto a la misma sociedad burguesa. En otras palabras, las relaciones reflexivas realizadas como mediación de la realidad inmediata y del ser social a través del pensamiento deben, como ya he señalado, empezar por el todo concreto cuya existencia posibilita la apropiación intuitiva del objeto mismo. O sea, las condiciones bajo las cuales la mente se apropia del objeto exterior son determinadas por las condiciones puestas por el propio objeto, lo que implica que el desarrollo lógico del proceso de hacerse ser del objeto tenga como su presupuesto (o premisa) elemental el propio objeto ya devenido, aunque el proceso de exposición de este deba partir de categorías más simples para que sea posible identificar su movimiento negativo de devenir. Por eso, por ejemplo, no empezamos la exposición de la categoría capital por el capital, sino por la mercancía, aunque esta como concepto solo existe como momento del capital, es decir, históricamente determinado, no como abstracción transhistórica.

Nos parece oportuno tomar algunos ejemplos para analizar cómo Marx piensa este proceso de análisis de las formas sociales históricamente determinadas. En su apartado “El método de la economía política”, el filósofo alemán nos plantea algunas de sus ideas de cómo debemos proceder. El autor empieza con un ejemplo sencillo, el de la propiedad. Es imposible negar el carácter central que la categoría de “propiedad privada” tiene en la estructuración de la sociedad burguesa. Y Marx indica que Hegel, al escribir su *Filosofía del derecho*, ha empezado acertadamente por esta categoría sencilla para deducir las demás categorías jurídicas que forman la sociedad. Es fundamental desarrollar la definición *conceptual* de la categoría propiedad para que sea posible dar continuidad a este proceso de devenir lógico:

Frente a la propiedad, la relación de simples comunidades de familias o de tribus aparece como la categoría más simple. En la sociedad de un nivel más elevado la propiedad aparece como la relación más simple dentro de una organización desarrollada. Pero el sustrato más concreto, cuyo vínculo es la posesión, está siempre supuesto [presupuesto]. Puede imaginarse un salvaje aislado que sea poseedor. Pero en este caso la posesión no es una relación jurídica. No es exacto que la posesión evolucione históricamente hacia la familia. Por el contrario, ella supone

siempre esta “categoría jurídica más concreta”. Sin embargo, quedaría siempre en pie el hecho de que las categorías simples expresan relaciones en las cuales lo concreto no desarrollado pudo haberse realizado sin haber establecido aún la relación o vínculo más multilateral que se expresa espiritualmente en la categoría concreta; mientras que lo concreto más desarrollado conserva esta misma categoría como una relación subordinada. El dinero puede existir y existió históricamente antes de que existiera el capital, antes que existieran los bancos, antes que existiera el trabajo asalariado. Desde este punto de vista, puede afirmarse que la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado, o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, relaciones que existían ya históricamente antes de que el todo se desarrollara en el sentido expresado por una categoría más concreta. Sólo entonces el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder al proceso histórico real (Marx, 1984, p. 52).

Si no se toma en consideración los presupuestos históricos que están implícitos en la definición conceptual de la categoría propiedad, esta puede expresarse de distintas maneras radicalmente diferentes. La propiedad como concepto no existe de manera autónoma, sino como relación. Tiene una fundamentación históricamente concreta y específica, determinada en el ámbito social, que se ha cambiado a lo largo del proceso histórico de la humanidad. Si no quedan claros los presupuestos históricos y sociales específicos y concretos que se manifiestan en forma de propiedad, el concepto deja de ser concepto y se presenta como idea sin fundamento real, como abstracción vacía. El significado real del concepto de propiedad es radicalmente distinto en el caso del salvaje que “posee” una lanza en contraste con el capitalista que posee medios de producción, o del financista que posee títulos de deuda. Lo mismo se aplica al ejemplo del dinero, que existió como medio de circulación antes de que existiera el capital. Todavía la categoría más compleja, el capital, que tiene su origen histórico bajo condiciones sociales específicas, va a redefinir conceptualmente la categoría dinero, una vez que este también proviene de estas condiciones históricas y sociales específicas. Todas estas categorías (propiedad, dinero, capital, etcétera) se presentan como síntesis más o menos desarrolladas de un mismo fundamento social históricamente específico. Por lo tanto, identificar este fundamento es la clave para empezar la medición reflexiva sobre el objeto y reconstruirlo según

una lógica adecuada. Estos son dos momentos distintos de un mismo proceso científico.

Aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo ella puede pertenecer sólo a una forma social compleja, mientras que la categoría más concreta se hallaba plenamente desarrollada en una forma social menos desarrollada (Marx, 1984, p. 53).

Tomamos otro ejemplo:

El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad –como trabajo en general– es muy antigua. Y, sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el “trabajo” es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple (Marx, 1984, p. 53).

La categoría “trabajo” puede ser analizada como una categoría transhistórica, natural, de carácter antropológico del ser humano. El trabajo pensado de la manera más abstracta posible, como el proceso bajo el cual la autoconsciencia se apropia de su exterior, lo transpone en pensamiento teórico, dominando así al exterior y materialmente transformándole en un siguiente momento, también de manera consciente. Es un principio válido para toda la historia del ser humano y también es la definición misma de su especie como *Homo sapiens sapiens*. La concepción de trabajo en este sentido está completamente libre de determinaciones y de presupuestos (con excepción del presupuesto de la existencia del ser humano mismo en su forma genérica, fisiológica y antropológica). Todavía, cuando analizamos la categoría trabajo, no con la finalidad de identificar esta cualidad natural del ser, sino con la finalidad de identificar su debida posición y función en la estructuración sistemática de la sociedad burguesa, en este momento, por definición, sufre determinaciones sociales e históricas específicas que estarán presupuestas en su propio ser, más allá de sus cualidades naturales⁴, pero determinado por elementos sociales que

⁴ Es de suma importancia señalar que esta interpretación sobre la categoría trabajo es bastante polémica dentro del marxismo. En muchos casos, por ejemplo, en Guido Starosta y

proviene de la forma capitalista de división social del trabajo. Naturalmente, es imposible negar que el trabajo, en sentido natural y fisiológico, sea un presupuesto para la existencia del trabajo bajo la forma capitalista; de la misma manera que se puede decir, sin grandes complicaciones, que el individuo como ser social es el presupuesto elemental del individuo capitalista, o trabajador, etcétera, así como también el ser del *Homo sapiens sapiens* es el presupuesto del ser social. Este presupuesto natural no tiene relevancia conceptual, sino como presupuesto, una vez que son las determinaciones específicamente históricas y sociales las que nos importan para analizar la sociedad burguesa, sus leyes y sus dinámicas. Si fuera al revés, simplemente afirmaríamos que la determinación del ser social es el ser social mismo y regresamos a la tautología de Johann Gottlieb Fichte y establecemos la identidad entre sujeto y objeto como ser y nada, sin avanzar conceptualmente.

En este sentido, aunque el trabajo exista como categoría transhistórica, su sentido real solo puede manifestarse bajo las condiciones sociales que le dan nuevas determinaciones a esta condición natural y biológica. Así, esta categoría tan elemental y simple es tan compleja como el ser más desarrollado que de ella proviene, a saber, el capital. No obstante que, para la historia de la ciencia económica como tal, las investigaciones de los economistas clásicos sobre la riqueza y la sociedad capitalista siempre tuvieron que reformular sus concepciones de la categoría trabajo. Es decir, que el avance de la economía política como ciencia tuvo necesariamente, como determinante fundamental, el desarrollo de la conceptualización de la categoría trabajo

Axel Kicillof, o también en Kohei Saito, los autores tienen una concepción fisiológica del trabajo abstracto, proponiendo una identidad del trabajo como cualidad fisiológica y del trabajo abstracto como categoría del capital. Por otro lado, tenemos los trabajos de Moishe Postone (2006), Isaak Illich Rubin (1974) y Mario L. Robles (2011) que nos presentan la conceptualización del trabajo abstracto como una categoría exclusivamente capitalista. Nuestra concepción es que el trabajo abstracto es una categoría únicamente capitalista, en la cual las determinaciones y presupuestos históricos específicos provienen de una forma concreta de la división social capitalista del trabajo y, por lo tanto, debe ser analizada de manera distinta del trabajo como trabajo fisiológico, aunque este sea el presupuesto básico del trabajo abstracto capitalista.

–y consecuentemente, también del método científico-filosófico que posibilita la construcción teórica de un concepto–.

Si empezamos con los análisis de los vulgares economistas mercantilistas, impregnados con una filosofía empirista, limitados intelectualmente a identificar solo la apariencia inmediata de la realidad, ellos atribuyeron la riqueza al cúmulo de dinero, proveniente de la circulación monetaria, o sea, el dinero que es riqueza en sí mismo. Aunque esto no sea totalmente falso, tampoco es totalmente verdadero. Sus herramientas filosóficas y científicas les impidieron identificar lo verdadero como totalidad, lo falso como momento de lo verdadero, y la manifestación inmediata (empírica) como el momento falso de lo verdadero. Así, como nos dice Marx, hubo un gran salto teórico a partir del momento en que la actividad manufacturera fue capaz de transferir la fuente de la riqueza del proceso objetivo determinado por el dinero para el proceso subjetivo de trabajo comercial o manufacturero, que se pone como fundamento del dinero. Esta interpretación fue, a su vez, superada por François Quesnay y su sistema fisiocrático que atribuye la fuente de la riqueza a una forma específica de trabajo, a saber, el trabajo en la agricultura, cuya centralidad es la propia naturaleza. Aquí, la fuente de la riqueza por primera vez deja de ser identificada como su apariencia inmediata, en forma de dinero –o de mercancía que eventualmente se transforma en dinero–, pero es transferida para la actividad creadora de la materialidad que se va a expresar en un segundo momento en forma enajenada de dinero, aunque esta actividad creadora esté limitada y determinada por la actividad agrícola. La historia del desarrollo de la economía como ciencia está íntimamente determinada por el desarrollo filosófico que permitió descubrir la totalidad de la sociedad burguesa, hasta que

[un] inmenso progreso se operó cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general, o, una vez más, como trabajo en general, pero como trabajo pasado, materializado. [...] La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Así, las abstracciones más

generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos. Entonces deja de ser pensado solamente bajo una forma peculiar. [...] De este modo, la abstracción más simple que la economía moderna coloca en el vértice, y que expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta no obstante como prácticamente cierta en este grado de abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna (Marx, 1984, pp. 54-55).

Sabemos, sin duda, que solamente con Marx en *El capital* ([1957] 2020) este problema va a llegar a su mayor nivel de desarrollo. Todavía, sin perdernos en nuestra argumentación, hicimos esta breve recuperación histórico-teórica para defender nuestra interpretación de que la categoría trabajo en la sociedad burguesa desarrollada tiene determinaciones específicas de esta sociedad –no en un sentido abstracto, sino que provienen de la propia estructura de organización de este trabajo que tiene su naturaleza en un sentido fisiológico–. Este trabajo, que esencialmente es una actividad autoconsciente de transformación de la naturaleza, en el capitalismo se encuentra sometido a una estructura específica que le impone nuevas determinidades, definiéndolo como un trabajo abstracto, un trabajo en general, libre de otro género específico de trabajo, que se pone como el fundamento de la riqueza en su forma histórica moderna. Así que solamente con el pleno desarrollo de la sociedad mercantil y la consolidación de las relaciones capitalistas⁵, este trabajo, que a su vez es el fundamento de la propia sociedad capitalista, puede presentarse como trabajo abstracto y como categoría simple que posibilita el devenir de este todo social; de manera que, sin el trabajo, la forma capital no puede existir.

Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debida a su naturaleza abstracta– para todas las épocas, son, no obstante, en lo que hay de determinado

⁵ Con “consolidación de las relaciones capitalistas” queremos decir que el principio de las relaciones sociales en esta forma histórica ha sido plenamente desarrollado. Eso pasa una vez que la forma mercancía se ha generalizado –por medio de la forma valor– a todas las cosas producidas por los seres sociales; en particular, eso ocurre cuando el trabajo en sí se convierte en mercancía fuerza de trabajo.

en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites (Marx, 1984, p. 55).

Esta argumentación no es válida solamente para el trabajo, el dinero o la propiedad. Antes que nada, este nos parece ser el método real de investigación de las formas sociales de la sociedad capitalista.

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono. Por consiguiente, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. [...] Ellas pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., pero la diferencia será siempre esencial. La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma [...], las concibe de manera unilateral (Marx, 1984, pp. 55-56).

Esta diferencia esencial, fundamentada en las diferencias históricas, tiene origen en la especificidad de *la estructura social de organización de la división social del trabajo*. Afirmamos que la categoría trabajo, que surge como categoría natural, transhistórica, fisiológica, se convierte en forma social, aquí, a través de las determinaciones capitalistas una vez inserta en la estructura social específicamente histórica de división social del trabajo. En este momento, señalamos también las particularidades que deben ser tomadas como presupuestos históricos, los fundamentos de esta estructura, que sostienen la forma específica de alienación social capitalista, aunque hasta aquí no explicamos con el

nivel de detalle necesario este proceso. El “trabajo” que Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, identifica como la categoría fundamental de la existencia del ser humano, como categoría que define la autoconsciencia humana en relación con la naturaleza, deviene una categoría social cuando el ser humano, como ser genérico, deviene ser social. En este sentido, el ser humano, como ser social, pasa a ser definido (establece su identidad) en su relación de existencia con su otro y con la naturaleza, ya no por la categoría trabajo como categoría transhistórica o fisiológica, sino por el trabajo entendido dentro de la dinámica social que ha sido creada históricamente por el ser social: en la sociedad capitalista, la categoría trabajo ha devenido “trabajo abstracto” fundado en la estructura histórica de la *división social del trabajo capitalista*.

Así las cosas, debemos hacer una observación de carácter conceptual en lo que se refiere a la particularidad de la sociedad burguesa en este aspecto. Para esto, haremos referencia al texto de Geert Reuten y Michael Williams, *Value-Form and the State* (1989), al desarrollar la lógica de los momentos de la *forma social* que posibilita la manifestación y reproducción del “sistema determinado por formas”⁶:

La autoproducción y su ulterior determinación como asociación son universales *transhistóricos*. En la *época burguesa* la asociación es negada como *disociación* en el sentido de que las unidades de producción están separadas de las unidades de consumo; la producción y el consumo se convierten en actividades distintas. La actividad de autoproducción se constituye, así, contradictoriamente como asociación y disociación. Esta disociación es una *transición* histórica *particular*. En este sentido, hay una doble contradicción: ¡la disociación no es sólo negación de la sociedad, sino también es una forma particular de ella! [...] La existencia de la autoproducción en su momento negativo de disociación (es decir, la separación de producción y consumo) requiere necesariamente una transición a la asociación. La trascendencia asociativa de la contradicción asociación / disociación reside en la relación de intercambio que, además, se constituye como forma-valor determinada (p. 39).

⁶ Christopher J. Arthur (2016) llama *sistema determinado por formas* (*form-determined system*) a la estructura sistemática marxiana del capital que se autopone, es automovimiento y se autorreproduce.

Aquí partimos, como en el ejemplo del trabajo, del presupuesto de la existencia de un ser social como el movimiento de una autoconsciencia de ponerse como ser, dotado de fuerza fisiológica, que hace mediaciones en el pensamiento a partir de la naturaleza sensible, transformándola, en conjunto con su otro (socialmente) igual, para atender a las necesidades fisiológicas colectivas⁷. En este sentido, el primer momento lógico de la existencia de la forma social es, naturalmente, la existencia de seres sociales, cuyas relaciones pueden, en este momento apenas como posibilidad, manifestarse por medio de formas⁸. Este momento lógico parece poder ser traducido como la forma de división social del trabajo más abstracta posible. O sea, una división social del trabajo determinada únicamente por el trabajo en cuanto una categoría fisiológica y desempeñada por el ser social. Aquí, existe una unidad conceptual entre producción y consumo. Lejos del significado economicista, entendemos *producción* en el sentido de mediación teleológica con la naturaleza; y *consumo* en el sentido de realización del valor de uso de la materialidad transformada en la producción, cuya finalidad ha sido determinada en el momento anterior. En este aspecto, este momento, denominado por Reuten y Williams como *sociación*, es tratado por los autores como una universalidad transhistórica (un presupuesto lógico) dado que la única determinación de este momento es la existencia misma del ser social y su realización más elemental, la determinación que posibilita que el ser humano genérico devenga ser social y se relacione con otro ser social por medio de la división social del trabajo.

De este momento de sociación se deriva o deviene, en el sentido hegeliano del término, un segundo momento: de *disociación*. Este sintetizará muchas de las ideas que trabajamos hasta aquí y debe ser tratado en dos niveles distintos.

⁷ Este momento, como también los que siguen, se configuran como momentos lógicos del presupuesto histórico del capital. De ninguna manera se configura en una secuencia temporal de formación y desarrollo cronológico de la historia humana.

⁸ Es importante señalar que se puede saber que este momento existe como posibilidad debido al hecho de que la historia humana ya concretó esta posibilidad. No estamos partiendo de esa premisa de manera arbitraria. La objetividad teleológica de devenir se encuentra presente desde ya en este momento del ser. Aquello que en el momento inicial se presenta como posibilidad, al final se presentará como necesidad.

Primeramente, en términos estrictamente lógicos, este momento de disociación se presenta como el momento de negación de la sociación, la *negación* de la *afirmación*. Aquí, la división social del trabajo empieza a asumir una *forma*. Esta forma es determinada esencialmente por la separación de la unidad conceptual entre producción y consumo existente en el momento lógico anterior. Este momento de negación no es determinado por una fuerza exterior, ajena al objeto mismo; es precisamente el resultado de la tensión que origina la contradicción, del momento autonegador de la sociación, superándose a sí misma. Veamos esto más detalladamente.

Si tomamos un ser humano genérico, totalmente libre de determinaciones sociales complejas, en el sentido más fisiológico y abstracto posible, cuya realización implica únicamente satisfacer sus necesidades básicas de ser vivo y además hacerlo en conjunto, entonces el momento de sociación ya contiene dentro de sí la contradicción fundamental: la propia sociabilidad del ser humano, su transformación en ser social, se presenta como la posibilidad de división social del trabajo. La propia existencia de la división social del trabajo, desprendida de las necesidades humanas del ser social⁹, implica una relación contradictoria entre trabajo privado y trabajo social, o entre existencia individual de una autoconsciencia y la existencia social de una autoconsciencia colectiva, en la cual el trabajo individual de un ser social pueda relacionarse con el trabajo individual de otro ser social, deviniendo así trabajo social. En este sentido, la propia existencia del ser social ya trae consigo una problemática contradictoria de identidad sujeto-objeto, tal como lo planteó Hegel. Aquí, en este momento, este proceso aún no tiene forma acabada, se presenta de manera abstracta, como posibilidad universal; aquí, el ser se presenta como una unidad que contiene en sí su principio de separación como el primer momento del devenir negativo. La superación negativa de esta contradicción nos lleva a la disociación de los elementos que componían la totalidad de esta unidad. Ahora, aquello que antes era unidad o todo, a partir de sí misma se ha hecho contradicción: el todo se ha identificado como partes en relación y ha establecido una contradicción lógica en su identidad. En el momento de disociación, la producción y el consumo

⁹ Es importante señalar que la división social del trabajo es un resultado de la propia acción humana que ha transformado al ser humano en ser social; no es una determinación superior del Espíritu, sino que es una necesidad hecha realidad.

están *separados* conceptualmente. La unidad del Todo se ha puesto como partes contradictorias, polos autonegadores dentro del Todo.

Esto nos lleva al segundo nivel analítico de este momento: si en el primer nivel examinamos este movimiento de manera estrictamente lógica, nos falta ahora analizarlo materialmente, en el sentido de la forma histórica que asume esa relación. En este sentido, la disociación no se trata solamente de la negación de la sociación, sino que se presenta en el capitalismo también como una forma históricamente específica de esta negación¹⁰. No nos cabe analizar aquí la secuencia de hechos temporales específicos que asume este proceso, pero su materialización se manifiesta cualitativamente en la separación entre la capacidad de trabajo y los medios de producción. Aquí, la producción está disociada del consumo –y viceversa–, de manera que no se puede realizar la capacidad de trabajo porque no se pueden consumir los medios de realizarla. No se produce porque no consumen los medios de producción. Y, contrariamente, no se puede consumir porque no se produce¹¹. Este momento se manifiesta de manera aún más concreta históricamente por medio de las clases sociales, que son la

¹⁰ En otros modos de producción, aunque sea posible identificar formas de alienación específicas, forzarlo a esta construcción conceptual de los momentos lógicos de los presupuestos de la sociedad capitalista, veríamos que aún así estos momentos asumirían formas distintas de las que se manifiestan bajo otras formas de alienación específicas. Es decir, que la disociación capitalista que separa los momentos de producción y consumo, manifestados materialmente como la separación entre capacidad de trabajo y medios de producción, se pone cualitativamente de manera distinta de una posible disociación entre producción y consumo, la cual se manifiesta, por ejemplo, en la separación entre capacidad de trabajo y tierra, sobre todo implicada en su desdoblamiento lógico interno.

¹¹ Arthur expone este momento de la siguiente manera: “Por disociación (la negación de la sociación) se entiende la realidad específicamente histórica de la separación entre los agentes económicos predominantes en la época burguesa; ‘separación’ no significa aquí, por supuesto, una distancia geográfica, sino una barrera social. La disociación tiene tres dimensiones: en la primera, los objetos útiles son poseídos por personas como su propiedad privada y, por lo tanto, no se encuentran disponibles inmediatamente para satisfacer las necesidades de otros; en la segunda, la producción es realizada en empresas también en manos de diferentes dueños, y en la tercera la fuerza laboral es separada de su objeto debido a que los más importantes medios de producción son poseídos como propiedad de los miembros de la clase capitalista” (Arthur, 2016, p. 104).

manifestación de la forma específica que asume esta disociación proveniente de la contradicción del ser social en el interior de la sociedad¹².

Frente a esta disociación, como sociación negada, habrá una segunda negación que nos llevará a un tercer momento. Se debe notar que, con la negación de la sociación, la contradicción elemental del ser social aún está presente, aunque de manera distinta, deviniendo otro. Esta contradicción, resultante de la separación entre las partes y el todo, genera otra tensión en el interior del ser que busca hacerse unidad. La separación entre la capacidad de trabajo y los medios de producción debe negar su separación y ponerse otra vez como unidad para que el ser social pueda ponerse como ser social conceptual, y para que la división social de trabajo se haga efectiva: “Debido a que en esta forma particular de la división social del trabajo la producción y el consumo están disociados, los diversos productos tienen necesariamente que relacionarse recíprocamente para que la sociedad como un todo pueda reproducirse” (Robles, 2005, p. 105). Aquí estamos solo haciendo una descripción conceptual de una realidad material ya puesta, en el sentido de que esta superación ya se realizó como efectiva, y no al revés, donde el desarrollo de esa idea haría efectiva la realidad. En este sentido tenemos aquí el tercer momento lógico bajo el cual el ser deviene ser, el momento en que se manifiesta la *negación de la negación*, donde las partes contradictorias se ponen en *asociación*¹³.

¹² En ese sentido, defendemos que las clases sociales son resultados personificados de una contradicción relacional, y no la causa de la contradicción, como nos propone Nicos Poulantzas (2007), por ejemplo.

¹³ “Por asociación se entiende que la oposición de la sociación y la disociación es mediada por la forma de cambio, gracias a la cual los consumidores adquieren los objetos que requieren; las unidades de producción adquieren *inputs* y transfieren *outputs*, y a través de contratos laborales la gente encuentra trabajo y las empresas capitalistas encuentran trabajadores. Es importante entender que cuando la disociación es superada a través de la asociación, ello acontece en el mismo terreno, es decir, el elemento básico de la apropiación privada de los bienes es retenido, pero en forma mediada. De esta manera, la asociación no reemplaza a la disociación, sino que más bien la duplica a través del desarrollo de sus condiciones de existencia. La sociación adopta ahora la forma contradictoria de sus unidades” (Arthur, 2016, p. 104).

El momento de asociación implica la superación de la separación entre las partes, en el cual el Todo puede hacerse unidad otra vez. Esta unidad es distinta de la unidad inicial. Aquí, tenemos que el Todo se hace unidad a través de una forma de mediación específica que, al negar la disociación, la conserva en su ser devenido. El Todo ya no es todo inmediato; el Todo ha logrado hacerse identidad con las partes que lo componen, en particular, con la relación que han establecido las partes entre sí. Materialmente, esta asociación entre los momentos disociados de producción y consumo se realizará de manera semi-simultánea¹⁴ por medio del intercambio dentro del espacio del mercado capitalista bajo el momento de la circulación. Esto solo es posible a través de una *relación* que asume una *forma de mediación específica* que transforma cualitativamente el trabajo privado individual en trabajo social, a saber, la *forma-valor*. Este momento conceptual de superación (*Aufhebung*) asume la forma de valor, asociando una relación disociada, un negativo que niega otro negativo, haciendo que la totalidad de la sociedad capitalista se ponga como una unidad contradictoria, pero capaz de reproducirse a partir de su propia contradicción. En este sentido, la forma valor se presenta aquí como el nexo universal que unifica todas las formas capitalistas. En las palabras de Gerardo Ávalos (2021):

Ese núcleo [social] es la teoría del valor trabajo, superada por Marx bajo una forma filosófica como una teoría de la forma valor, lo que significa que de una categoría típicamente económica se pasa a una categoría que ubica una relación entre seres humanos mediada por una abstracción como el centro de atención para el estudio. La forma valor es una categoría de origen filosófico desde la cual es dable enlazar la comprensión de las lógicas de la mercancía y el dinero, como objetos que transportan relaciones sociales que aparecen como si fueran vínculos entre libres e iguales cuando, en realidad, son enlaces de poder y dominación. Se trata de relaciones de poder y dominio modernas, toda vez que han sido superadas

¹⁴ El gran mérito de John Maynard Keynes fue reconocer, aunque en términos estrictamente económicos, la no-simultaneidad que deviene de este momento de asociación entre producción y consumo; así como considerar que esta disociación asociada se materializa a través de clases sociales determinadas. A partir de esos dos elementos, Keynes ha planteado dentro de la ciencia económica el concepto de crisis y también la relación de poder, ambos inmanentes de esta sociabilidad.

históricamente la esclavitud y la servidumbre y el vasallaje, aunque puedan seguir existiendo en vastas zonas y regiones del planeta donde aparentemente no ha llegado la modernidad. Pero esos fenómenos pertenecen a la lógica de la apariencia y deben ser conectados con el núcleo de la forma valor (p. 19).

Así las cosas, *la forma-valor se nos presenta como siendo el núcleo conceptual del sistema y la forma de manifestación existencial del ser social históricamente determinado en su vida moderna*. Para alcanzar su realización, el ser social se ha negado, y ha devenido forma valor, existe y se reproduce, pero de manera enajenada. Ha negado a Dios como su fundamento, pero sigue manifestándose bajo una existencia cosificada, bajo *formas sociales* cuyo núcleo lógico es la forma-valor. El aspecto crítico que podemos señalar en este proceso es que esta realización se hace efectiva de manera alienada, extrañada, enajenada, contradictoria, en la cual la manifestación y realización de la existencia del ser social se presenta negada y ajena al ser mismo. El ser social, el verdadero sujeto de la sociedad capitalista y de la Historia, aún no ha alcanzado el dominio pleno de su propia autoconsciencia en sentido colectivo y, por lo tanto, aún no se ha realizado plenamente, sino que de manera alienada y enajenada. Así, por lo tanto:

El capital es la potencia económica de la sociedad burguesa que lo domina todo. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada. [...] En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico. [...] Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa (Marx, 1984, p. 58).

En este sentido, lo que intentamos desarrollar hasta aquí es que la sucesión y la conexión de las categorías y momentos que componen el Todo del ser de la sociedad burguesa no se configura en una secuencia puramente lógica ni tampoco en una secuencia de hechos temporales, sino que más bien nuestro análisis trata de identificar estas conexiones a partir del núcleo lógico de una

realidad histórica específica¹⁵. Este proceso, por consiguiente, requiere dos fundamentos metodológicos esenciales, a saber: primero, que se mueve según la lógica dialéctica hegeliana; segundo, que está fundamentado en la materialidad histórica enajenada del sujeto: la división social del trabajo capitalista. Es a partir de este Todo bajo el cual se manifiesta y se reproduce la sociedad burguesa, cuya conexión interna es realizada por la forma-valor, que buscaremos encontrar en las determinidades y determinaciones de su momento político sintetizado bajo la forma de Estado. Así, pasamos, en el siguiente apartado, a desarrollar el proceso de devenir material de este nexo interno, para llegar a la conceptualización de capital, “la potencia económica de la sociedad burguesa que lo domina todo”.

LA FORMA DEL MOMENTO POLÍTICO DE LA DIVISIÓN SOCIAL DEL TRABAJO CAPITALISTA

Ahora bien, esta misma contradicción planteada anteriormente, en la cual el ser humano deviene ser social bajo una forma de división social del trabajo históricamente específica, también tiene implicaciones políticas. De la misma manera que este pasaje implica que se desarrollen formas de transformar el trabajo individual en trabajo social haciendo posible la reproducción material de la vida colectiva, la existencia social nos presenta una contradicción del ser humano como individuo, una totalidad en sí mismo, a la vez que también como miembro de una comunidad, una parte del todo. En ese sentido, la existencia colectiva del ser social debe necesariamente asumir una forma política que

¹⁵ “Así, pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni ‘fe’ en tal o cual tesis, en interpretación de una escritura ‘sagrada’. En cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que el método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de ‘superarlo’ o ‘corregirlo’ han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo” (Lukács, 1969, p. XXVIII).

hace posible la coexistencia de diversos individuos, de voluntad subjetiva, bajo un mismo principio existencial, que les da objetividad a sus relaciones mutuas.

En el modo de producción capitalista, este momento político de la existencia social asume la forma de *Estado*. En esta sección intentaremos plantear algunas consideraciones acerca de esa forma que sintetiza el momento político de la división social del trabajo capitalista.

¿Qué es el Estado?

Antes que nada, es importante empezar diciendo que el Estado no es una cosa. No es un objeto sensible, ni está limitado a su existencia empírica como aparato estatal ocupado por un gobierno específico en una u otra coyuntura. Tampoco el Estado tiene una existencia transhistórica, que existió, existe y seguirá existiendo independientemente de la dinámica social de los seres humanos, o que representa la existencia de una comunidad política cualquiera. Así que antes de comenzar nuestro análisis, nos parece oportuno ubicar históricamente dicha categoría, identificando empíricamente la existencia del ser en-sí.

Históricamente hablando, el Estado es *moderno*. O planteado en otros términos, la época civilizatoria moderna ha desarrollado una serie de contradicciones sociales en la existencia colectiva de la humanidad, que se expresan políticamente bajo una forma social enajenada como Estado. En las épocas anteriores a la moderna, la civilización occidental entendía a la autoridad política como la autoridad detentora del poder y cohesión social. Según Quentin Skinner, en su libro *El nacimiento del Estado* (2003), el origen del término *Estado* se encuentra, en una forma primaria, como referencia al estado de gobernanza de una autoridad política en general, y no como un aparato institucional: “en los casos en los que encontramos el término *status* en contextos políticos, resulta casi siempre evidente que lo que está en cuestión es el estado o posición de un rey o un reino, y de ninguna manera la idea del estado como la institución en cuyo nombre se ejerce el gobierno legítimo” (Skinner, 2003, p. 29).

Así que la aparición del Estado se ubica históricamente en el marco de los “manuales para magistrados”, en los cuales pensadores políticos se preocupaban por aconsejar al gobernante a sostener y conservar su *estado* heredado o

conquistado de autoridad política. Este tema alcanzó su más alta expresión con *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo en 1513: “Los consejos de Maquiavelo están casi enteramente dirigidos a los nuevos príncipes que quieren *mantenere lo stato*, conservar sus posiciones en los territorios que hubieran podido heredar o adquirir” (Skinner, 2003, p. 31).

Más allá de detenernos en tecnicismos históricos, lo que nos importa es identificar el nacimiento del Estado no solamente como término, sino reconociendo el contexto político, social y civilizatorio que sostiene su forma de existencia. A eso nos referimos cuando decimos que el Estado es moderno: la modernidad de la civilización occidental ha creado una dinámica política propia, fundamentada en sus contradicciones sociales específicas de la vida social, que la distingue de otras épocas. En este sentido, hablar de un “Estado antiguo”, o de un “Estado romano”, o de un “Estado feudal”, solo tiene sentido figurativo, como referencia vacía que busca presentar el equivalente de la síntesis política de una sociedad y su autoridad política. En las palabras de Ávalos, en su libro *La política transfigurada* (2016):

Sólo de modo metafórico o haciendo una analogía estructural puede hablarse del Estado como una institución antigua que surgió como resultado de la apropiación del excedente económico por parte de un grupo que, por ello, devino clase dominante. El Estado, por el contrario, es la forma política moderna y su peculiaridad, como he afirmado, radica en que en su interior están incluidos todos los seres humanos, independientemente de sus diferencias económicas y sociales. Sin embargo, fue un largo proceso de construcción del concepto de *Estado* para que llegara a este sentido específico (p. 24).

En las épocas anteriores a la moderna, se puede constatar en Occidente una identidad directa entre la autoridad política y la clase que se apropia del excedente económico social. Las nociones socráticas de política horizontal se hacían presentes únicamente como principio abstracto de la existencia de las repúblicas. El tema del poder social se encarnaba precisamente en la autoridad política. Esa relación sufre serios cambios con la llegada de la época moderna y su forma de división social del trabajo, embazada por una sociabilidad que desarrolla una noción compleja de las libertades humanas

individuales para que sea posible la generalización de la forma-valor como forma de asociación social.

Un buen punto de partida para plantear la dificultad inmanente de analizar el Estado parece provenir de su contradicción interna, en la cual, al mismo tiempo que el Estado se presenta como la síntesis de la política horizontal de la existencia colectiva de seres humanos coexistiendo bajo una compleja forma de división social del trabajo unificada, también hace referencia a un principio coercitivo vertical de soberanía y poder de regir dicha vida comunitaria –fue Thomas Hobbes uno de los primeros teóricos en plantear de manera clara esta contradicción–.

El Estado moderno, entonces, está marcado por la existencia de una cohesión social horizontal que posibilita la existencia colectiva de los individuos, articulada y estructurada por medio de la división social del trabajo capitalista, a la vez que está ordenada por un estado impersonal de poder que le da identidad al colectivo. Nos parece que el Estado está marcado por una clara contradicción lógica entre la identidad de varios “unos” y un “Uno” que sintetiza la existencia de los múltiples “unos”, es decir, entre las partes y el todo. Esta contradicción, cuyos fundamentos lógicos y movimiento han sido tratados por Hegel en *La ciencia de la lógica* (2011), nos lleva a entender el Estado como una relación derivada de la división social del trabajo moderna, a saber, la división social del trabajo capitalista, fundamentada en la asociación social por medio de la forma-valor.

Con la aparición del Estado, la autoridad política pierde su centralidad como figura *personificada* del poder. Todavía, la existencia de una dinámica de poder social entre los seres humanos sigue existiendo, pero de manera impersonal, cuya mediación se da por los aparatos institucionales que posibilitan la gobernabilidad y el orden social: la estatalidad. De esto se desdobló la teoría liberal del Estado, pasando por los principios contractualistas:

La teoría política de la modernidad vio en el contrato racional, cuya base era el individuo aislado, la forma de construcción estatal. Al entender al Estado como una gran asociación de individuos que racionalmente se unen para salvaguardar sus intereses particulares, la teoría individualista deja sin explicar lo que acontece con el universo de relaciones que generan y sostienen al individuo contratante (Ávalos, 2001, p. 266).

Aquí se entiende el Estado a partir de su manifestación material que está formada por una delimitación territorial, con población permanente y un gobierno que administra la coexistencia de esta población que se encuentra bajo este territorio. No nos cabe aquí desarrollar el principio de estatalidad como ejercicio del gobierno por medio de los monopolios del Estado, más bien nos interesa entender cuál es el principio articulador de las relaciones sociales presentes en la sociabilidad capitalista que nos permite comprender la posibilidad universal de la existencia contradictoria en las relaciones políticas y porque ella se manifiesta bajo una forma concreta como aparato estatal.

De hecho, ha sido Marx el primer pensador que ha expuesto el núcleo relacional de la sociabilidad capitalista, exponiendo que las relaciones de igualdad burguesa por medio del intercambio entre equivalentes esconden una relación de *dominación social fetichizada*. Esta noción presenta un punto de quiebre con las teorías contractualistas, específicamente con la tradición del liberalismo, que, hasta el día de hoy, busca reducir el Estado a su materialidad operativa y burocrática, libre de contradicciones internas y que representa el más alto nivel de libertad alcanzado por la sociedad civil por medio de las leyes del derecho y del mercado. Así las cosas, la tradición marxista ha desarrollado de diversas maneras la comprensión del Estado capitalista, pero siempre entendiéndolo a partir de la contradicción entre la aparente igualdad entre los seres humanos y la relación de poder que se encarna y se reproduce en la acumulación dineraria a partir de dicha premisa. Veamos eso de manera más clara:

Generalmente el debate marxista sobre el Estado fue clasificado en tres grandes corrientes: *a)* la visión instrumentalista del Estado, expuesta por Paul A. Baran y Paul M. Sweezy, condensada en la idea de “capitalismo monopolista de Estado” (1985); en la misma línea de análisis empírico se inscribió el clásico texto de Ralph Miliband, *El Estado en la sociedad capitalista* (1983); *b)* la visión estructuralista del Estado, expuesta en la extensa obra de Nicos Poulantzas, para la cual el Estado es una condensación de fuerzas sociales y un factor de cohesión social; *c)* la derivación ‘lógica’ del Estado respecto de la lógica del capital: el Estado no es una cosa sino un momento del proceso de acumulación ampliada del capital, y tiene variadas formas de existencia (Ávalos, 2019, p. 273).

Sin detenernos en las dificultades y reduccionismos que involucran las clasificaciones, para fines organizativos de las contribuciones, nos parece útil ubicar estas distintas corrientes marxistas que han intentado analizar el Estado y exponer algunas de sus premisas y metodología al abordar el tema.

La primera corriente que partió de Paul Baran y Paul Sweezy con la teoría del capitalismo monopolista de Estado, y que se generalizó con los escritos de Ralph Miliband, se conoce como la visión “instrumentalista” del Estado. Miliband hace explícito el papel que tiene el Estado capitalista en el proceso de acumulación de capital. Aunque sea muy difícil estar en desacuerdo con la existencia de esta relación, el proceso de análisis presentado por la visión instrumentalista es problemático. Las nociones sobre el Estado de Miliband se limitan fuertemente a un análisis empírico orientado a identificar la participación activa de la política institucional en la generalización y reproducción del capitalismo mundial. Junto a eso, nutrida de una lectura política fundamentada en el *Manifiesto del Partido Comunista*, la interpretación instrumentalista ve en el Estado un *instrumento* de utilidad para los grandes capitales, que de manera mecánica realiza políticas que están en sincronía directa con los intereses individuales de los representantes de los monopolios capitalistas. Aquí estamos frente a una noción de poder determinada por la necesidad de acumulación económica que, aunque no es del todo equivocada, parece estar limitada a un entendimiento superficial de las complejas relaciones que implica el concepto de poder y sus formas de existencia enajenada. Esta visión ha sido constantemente criticada, acusada de “reduccionismo” o de “determinismo económico”, ya que busca reducir el Estado a su aparato burocrático de “*petit comité* de la burguesía”, sin presentar ninguna conceptualización de las relaciones políticas capitalistas, ni de la relación intrínseca entre Estado y mercado, o entre lo político y lo económico; más bien, estos dos momentos aparecen como entidades relativamente autónomas y separadas conceptualmente una de la otra.

En este contexto teórico, surge la crítica de Nicos Poulantzas, quien, en las décadas de 1960 y 1970, se vale del pensamiento de Louis Althusser para desarrollar una crítica directa a esta conceptualización del Estado capitalista. La interpretación de Poulantzas, conocida como la visión “estructuralista”, parte de la premisa de que lo político y lo económico son dos esferas (estructuras)

distintas y relativamente autónomas una de la otra. Así, el autor busca desarrollar una visión que está limitada a identificar el Estado como un objeto de análisis en-sí, que complementa la estructura económica capitalista a partir de las contradicciones de clases que componen la sociedad del capital, que, según el autor, es la base de las relaciones políticas. Fuertemente influenciado por una noción estructuralista y sociológica, el autor plantea una definición de Estado muy distinta de la definición instrumentalista de Miliband, en la cual el Estado aparece como un “factor de cohesión de la unidad de una formación, es también la estructura en la que se *condensan* las contradicciones de los diversos niveles de una formación” (Poulantzas, 2006, p. 44).

El entendimiento de Poulantzas acerca del Estado, como una estructura que condensa las contradicciones de las clases sociales capitalistas, ha sido criticado por John Holloway y Sol Picciotto (2017) –y otros autores derivacionistas– como una interpretación “politicista” del Estado, en la cual está presente un análisis que autonomiza el movimiento político social sin fundamentarlo en el movimiento de acumulación y reproducción del capital.

Sin profundizar en las interpretaciones “instrumentalista” y “estructuralista”, con la complejidad teórica que merecen, llegamos a una tercera corriente, que surge en la década de 1970, como crítica a la dicotomía teórica “economicismo versus politicismo” del debate que resultó de las dos visiones presentadas anteriormente, denominada “derivacionista”. Esta corriente busca derivar, o *deducir lógicamente*, la categoría Estado a partir de la categoría capital. Esto pasa por entender que existe una relación orgánica entre los momentos políticos y económicos en la sociedad capitalista, identificando las contradicciones del Estado con las contradicciones del capital. El fundamento de esa relación orgánica pasa por una noción de *totalidad*, en la cual tanto lo económico como lo político se presentan como dos momentos de una misma realidad efectiva que proviene de la división social del trabajo de la época capitalista.

De este modo, la expresión *Estado* sintetiza más que una *cosa* una relación, y más que una relación *un proceso relacional* continuo, cotidiano, que simultáneamente expresa encubriendo relaciones de dominación. El proceso Estado no es inmediatamente relación de dominación, sino precisamente proceso de superación aparente de la dominación. Por medio del proceso Estado las relaciones de dominación

se transmutan en relaciones de aparente reciprocidad constructoras de espacios de armonía incluyente y de homogeneidad equitativa. Y esto hace que el Estado sea el que cierre el círculo de la dominación. [...] Podemos decir, entonces, que el proceso estatal es la reconstitución cotidiana y permanente, subjetiva y objetiva, de la unidad comunitaria de los seres humanos que está realmente desgarrada por relaciones de dominación (Ávalos, 2001, pp. 266-267).

A partir de esa definición inicial podemos destacar dos elementos centrales: el primero se trata de que el Estado sea entendido aquí como un *proceso relacional*. Este entendimiento proviene de una noción hegeliana, en la cual el *Ser* es el proceso de devenir contradictorio de hacerse ser. El segundo elemento, fundamentado en una noción marxiana del concepto de forma-valor, trata de comprender el Estado como forma fetichizada (enajenada) de las relaciones políticas de la época capitalista que resulta en una relación de dominación social. Analizaremos estos dos puntos.

Lo “político”: lógica relacional

A partir de lo discutido anteriormente, nos parece claro que el Estado está ubicado como desdoblamiento del momento político. Eso no significa decir, como lo piensa Poulantzas, que el Estado es una expresión estructural únicamente de la dinámica política de la sociedad capitalista. Más bien, entendemos que el Estado es la *forma social* que sintetiza las relaciones políticas que resultan de una dinámica de reproducción material de la vida humana bajo la forma de la división social del trabajo capitalista. Así, nos parece oportuno analizar la relación que tiene “la política”, en cuanto sentido práctico de organización de la vida comunitaria que realiza el ser social, con “lo político”, como racionalidad universal que posibilita y estructura dicha organización.

Las contribuciones de Ávalos (2020) en su libro *El monarca, el ciudadano y el excluido* nos parecen importantes para avanzar en ese tema. El autor busca analizar diferentes autores clásicos de distintas escuelas del pensamiento político para plantear una crítica de “lo político”. Esa crítica pasa por identificar

conceptos clave de la ciencia política para desarrollar la diferencia entre “la política” como forma y “lo político” como universo simbólico racional de las relaciones sociales. Veamos eso más de cerca:

[...] distinguimos entre la política como la actividad práctica orientada al gobierno de una comunidad humana, y lo político, como el universo conceptual que configura la forma que hace las veces de denominador común de cualquier política. [...] De este modo, la política es una forma, lo que significa que sólo es accesible al pensamiento, o, para ser más precisos, es una construcción del pensamiento, pero no del filósofo genial aislado o del hombre de la calle individualmente considerado, sino de los seres humanos en relación con todo lo que ello implica en cuanto a las formas de poder y hegemonía mediante las que se impone y valida un orden simbólico determinado. En este caso, no se trata de cualquier orden simbólico sino de aquel que tiene como cúspide un lugar abstracto de soberanía y que tiene validez para la totalidad de una asociación, comunidad o pueblo. Se trata, en efecto, del orden político entendido como orden simbólico pero sintetizado en la existencia de la autoridad soberana que, a menudo, ha sido caracterizada como aquella que posee el monopolio institucionalizado de la violencia física, del castigo o el de la formación del Derecho (Ávalos, 2020, pp. 14-15).

Nos parece, entonces, que el ejercicio de la política, como actividad práctica cotidiana de una comunidad para organizar sus intereses y su existencia colectiva, se encuentra circunscrito a ciertos principios operacionales, o *figuras abstractas* científicamente construidas, que funcionan como referentes simbólicos universales de la actividad humana. Eso no está, entonces, dissociado del fundamento de la política en cuanto, por un lado, relación horizontal comunitaria y, por el otro, relación vertical de soberanía, en la cual la comunidad tiene una identidad unificada.

En este sentido, queremos enfatizar que las representaciones, o figuras abstractas, tienen un fundamento material. No se trata de momentos arbitrarios en los cuales debemos insertar a las personas que componen una comunidad política, sino de identificar, en las relaciones políticas, estos dos momentos de su existencia: las relaciones verticales y las horizontales. La existencia de la asociación colectiva y la institucionalización unificada que da orden a esta asociación son dos momentos fundamentales de la existencia

social que conforman el ámbito político de cualquier comunidad. Volvemos a señalar la contradicción identificada anteriormente: pasa por el tema de la identidad entre sujeto-objeto; la contradicción entre las partes y el todo, en la cual, puestos en relación, se ponen en movimiento dialéctico que nos conduce a la unidad devenida.

La unidad no es un ser en-sí, más bien es el resultado de la contradicción puesta en movimiento dialéctico. Para que haya una comunidad, debe haber individuos. Eso está claro. Pero no individuos aislados, sino en relación mutua. Así que una sociedad no se limita a la suma de su población, aunque parte de todos los individuos que la componen, pero puestos en relación social, formando así una totalidad que tiene una forma unificada, que ya no es ninguno de los individuos específicos, ni su suma mecánica, sino una entidad nueva, un ser que ha devenido de esta relación, que sintetiza y reproduce la dinámica de existencia de todas sus partes constitutivas en sentido colectivo.

Así, nos valemos de la herramienta lógica de las figuras abstractas o de los referentes simbólicos para analizar los momentos lógicos que dan forma en el pensamiento de este devenir social. Regresando a las palabras de Ávalos (2001) sobre el tema, buscaremos deducir estas figuras y su lógica:

Ahora bien, los momentos constitutivos de esta forma se representan en las figuras abstractas (en el sentido hegeliano) del *monarca* y del *ciudadano*. El monarca es el lugar supremo en el orden simbólico que constituye lo político, el punto de remate que obtura la ordenación de una comunidad humana. Por otro lado, el ciudadano constituye el otro momento constitutivo de lo político. Pero hay que notar que entre el monarca y el ciudadano se teje una relación que, quizá como ninguna otra, pueda reclamar el fuero de dialéctica. Me adelanto a aclarar que es con plena conciencia, y no un desliz, que planteo la relación entre el monarca y el ciudadano como el auténtico vínculo formador de lo político, saliendo al paso de la visión que propone esquemáticamente que al monarca corresponde el súbdito, y al ciudadano, en cambio, el abstracto régimen representativo del imperio de la ley. Sostengo que la figura abstracta del monarca no ha desaparecido aun cuando ya no haya súbditos sino ciudadanos. Esto nos lleva a la necesidad de plantear que el súbdito subsiste aún en la figura del ciudadano (Ávalos, 2020, p. 15).

Así aparecen las figuras del *monarca*, como síntesis soberana de esta identidad colectiva unificada, y del *ciudadano*, como representación abstracta de todos aquellos que componen la comunidad en posición de igualdad y le dan posibilidad y legitimidad a la unidad. Es importante aclarar que no estamos tratando del monarca y del ciudadano en un sentido histórico, de rey y súbditos de la época feudal, por ejemplo, sino que más bien se trata de *figuras o representaciones abstractas* que componen una relación social fundamentada en la contradicción dialéctica entre el todo y las partes.

El monarca se presenta como el lugar simbólico que sintetiza la existencia comunitaria; a su vez, el ciudadano es el lugar simbólico que representa la existencia de individuos en proceso de relación social. El monarca significa el orden soberano institucionalizado de la existencia colectiva; el ciudadano representa los individuos que fundamentan la necesidad de este orden para relacionarse mutuamente. Tampoco se trata de una relación unidimensional. La relación de poder que emana de esta separación dialéctica no es clara, ni directa, pero está ubicada justamente en la *relación* entre los dos momentos: proviene de la ausencia de solución lógica y material de esta contradicción entre el todo social y las partes relacionales. El monarca no es una divinidad trascendente que crea el orden, ni siquiera tiene que ser necesariamente una sola persona. Es la representación negativa de la existencia de un conjunto de individuos en relación de existencia colectiva que dependen de la división social del trabajo para existir tanto como todo social como sujetos semindependientes. Al mismo tiempo, los ciudadanos no son personas cualesquiera aisladas, son individuos que necesariamente coexisten bajo un orden social. Así las cosas, al parecer estas dos figuras hacen referencia no a uno u otro orden social histórico en específico, sino que constituyen el principio relacional de la existencia comunitaria contradictoria del ser humano devenido ser social en su momento político.

Así que, entre monarca y ciudadano, en cuanto formas de representación abstractas de las relaciones políticas devenidas de la sociabilidad del ser social, hay una relación dialéctica inmanente: *una existe en función de la otra*. El monarca, como representación del orden soberano de la comunidad política, solo tiene sentido material como momento *negativo* de la existencia de los ciudadanos. Los ciudadanos, como representación de las relaciones de asociación social, solo tienen sentido bajo un orden unitario que les da identidad. Así, los

dos momentos de existencia social pasan a tener sentido como forma de institucionalidad política de la vida social, en términos modernos, como *Estado*.

El Estado, entonces, se nos presenta como un principio relacional. Más que una relación entre personas aisladas o un aparato institucional concreto, el Estado puede ser conceptualizado como un orden político que le da unidad a una comunidad que coexiste bajo relaciones de división social del trabajo, compuesta por una contradicción entre la existencia individual y la existencia colectiva del ser social. Es un “proceso relacional continuo” que trae consigo una forma enajenada de dominación social fundamentada en la propia dinámica de existencia comunitaria no resuelta. Así que “la autoridad o el poder del monarca no radica en sí mismo, sino en la relación de reconocimiento que establece con los ciudadanos y los súbditos” (Ávalos, 2020, p. 40).

Dicho eso, todavía nos hace falta un elemento esencial para desarrollar mejor el fundamento de este principio relacional: “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 excluido. Éste es el elemento central de la política en tanto forma” (Ávalos, 2020, p. 16).

Llegamos aquí a una tercera figura: *el excluido*. La figura del excluido, más que una entidad, es el elemento lógico que sostiene la relación dialéctica. Habíamos comentado que monarca y ciudadano son existencias codependientes. La razón de existencia del monarca es su relación de no-igualdad con el ciudadano, a la vez que la razón de existencia del ciudadano es su relación de no-existencia con el monarca. Regresamos a Hegel y al principio de la identidad. Fue Hobbes quien primero identificó la lógica del Estado moderno a partir de la necesidad soberana de hacer leyes sin estar sometido a ellas. Si el soberano está sometido a las leyes que le dan orden al colectivo, se genera una contradicción frente a la capacidad de hacer las leyes y de cumplirlas. Si al monarca, como representación abstracta del orden social, le toca la responsabilidad de crear las leyes, distinguiéndolo de los ciudadanos, a quienes les corresponde la responsabilidad de obedecer las leyes, este no puede estar sometido a las leyes que crea, justamente porque eso llevaría a una identidad con la figura del ciudadano y aquí se perdería el fundamento de la soberanía y, por ende, de la identidad comunitaria y del orden institucionalizado que la organiza.

El monarca solo tiene sentido como un “otro” que no el ciudadano. Y el ciudadano solo tiene sentido como un “otro” que no el monarca. El principio de la identidad hegeliana a partir de la negatividad está planteado, y por eso afirmamos el Estado como síntesis política de una relación dialéctica fundamentada en estos dos momentos unificados por la *negatividad* que les hace totalidad. Así que “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” (Ávalos, 2020, p. 48). La negatividad es el elemento lógico-racional que sostiene la identidad de los momentos que componen la totalidad, que pone estos momentos en contradicción dialéctica dándoles movimiento y posibilitando la unidad de lo diverso. Y por eso, el excluido es un elemento central de la constitución de lo político, en cuanto racionalidad estructurante de la relación.

Este ha sido un primer paso en nuestra argumentación de que el Estado es un proceso relacional. El Estado sintetiza una contradicción universal entre los múltiples que se hacen Uno; pero también, como habíamos presentado que el Estado es un concepto moderno, hay que tener en cuenta las especificidades históricas del modo de producción capitalista que dan forma a este proceso contradictorio. Una lógica propia que unifica políticamente la división social del trabajo fundamentada en la separación entre los medios de producción, y la capacidad de trabajo que necesita de estos medios para hacerse efectiva. A esto nos dedicaremos en la siguiente sección: a analizar la forma-valor como desdoblamiento político en forma-Estado.

La forma-Estado

Hasta aquí hemos discutido que el Estado es moderno y también que es un proceso relacional. Dicho eso, en esta sección intentaremos desarrollar algunos trazos de la forma históricamente específica de la relación social moderna para analizar el Estado a partir de sus fundamentos materiales. Buscaremos así identificar la relación que tiene el capital con el Estado de manera más directa.

Empezamos por entender que el capital es una forma de civilización: es el resultado histórico de la sociabilidad humana. Eso tiene implicaciones importantes que consisten en negar la interpretación de que el capital es una forma estrictamente económica. Este entendimiento del capital como una categoría económica está en la base de las ideas de pensadores clásicos del marxismo, así como de teóricos del Estado, como Miliband y Poulantzas. Por eso, en nuestra perspectiva, estos autores no han sido capaces de discernir el Estado como un *momento* de la existencia del capital, en el cual comparten una misma ontología. Eso nos lleva a una segunda implicación: el capital es una totalidad (“la potencia que lo domina todo”), en la cual están incluidas formas económicas inmediatas, pero también formas políticas mediadas. Esta totalidad está fundamentada en la asociación de la sociedad moderna que se vuelve capitalista por medio de la generalización de la forma-valor, que unifica la división social del trabajo y le da posibilidad a la existencia social capitalista. Así,

[la] hipótesis es que la forma-valor se instala como el universo de sentido de la constitución psíquica y política de los sujetos en la vida moderna y ello permite dar cuenta de diversos fenómenos altamente significativos: la escisión entre la población y la sociedad, la instauración de 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 irrupción del acontecimiento (o de lo nuevo) contra la inercia institucional (Ávalos, 2015, p. 40).

La forma-valor como universo de sentido universal de las formas sociales de la sociedad moderna no podría dejar de determinar la lógica política bajo la cual la sociedad capitalista está fundada. La estructura relacional entre el monarca y el ciudadano, en la sociedad capitalista, pasa a redefinirse a partir de las determinaciones del valor, y las relaciones políticas que involucran al ser social capitalista y se institucionalizan en la forma de Estado, a partir de una contradicción entre las relaciones políticas verticales y horizontales. El monarca sigue como la posición soberana y el ciudadano sigue como comunidad ordenada, pero ahora

esta relación se concretiza como una relación de poder institucionalizada, que se encuentra fetichizada por la forma-valor en su momento político, para asegurar la dinámica de reproducción ampliada del capital a partir de la apropiación del plusvalor generado por el trabajo ajeno. Este es el *ethos* de la forma forma-valor o, en otras palabras, su objetividad teleológica hecha momento político:

[...] es parte del despliegue de la forma valor en tanto proceso relacional de poder, el hecho de que se constituya un universo político fragmentado en dos grandes espacios con sus respectivas lógicas: la política institucional, por un lado, y la política comunitaria, por el otro. Esta última es permanentemente negada por la operación de la política mercantilizada y dineraria. Por eso, el Estado, de ser una unidad comunitaria, un ser jurídico y vinculado con la libertad, pasa a constituirse como un ente cosificado y puesto como poder opresor por encima de la 'sociedad civil'. [...] Pero más que apariencia, este fenómeno de presentación del Estado es una aparición o manifestación del propio vínculo social que contiene, en su estructuración misma, una columna vertebral coercitiva. [...] El movimiento incesante de esta acumulación marca la pauta de la reproducción social, pero lo hace de modo contradictorio porque el capital mismo es contradictorio: por un lado, es la forma moderna de reproducción de la vida humana, pero, por otro, es también un modo de negación de la vida en su cualidad humana (enajenación, fetichismo, cosificación) desde el punto de vista de la forma en que se ha definido históricamente, como una vida de libertad, igualdad, fraternidad y propiedad (Ávalos, 2015, p. 47).

El Estado se manifiesta aquí como la relación de dominación capitalista institucionalizada a partir de la fragmentación del universo político. “Lo político”, ahora, a partir de la determinación de la forma-valor, deviene una forma política específica. Las relaciones políticas comunitarias pasan a encontrar su existencia de manera enajenada por los principios mercantiles que sintetiza el Estado capitalista. Como describió Marx en el capítulo II de *El capital*, la dinámica social capitalista contiene, como momento fundamental de su reproducción, la circulación de mercancías que se realiza en el proceso de intercambio. Para que este proceso se haga efectivo en el espacio del mercado, una condición necesaria es la existencia de poseedores de mercancías. La condición de una persona como poseedor de mercancías está fundamentada

en la condición de valor que trae consigo la propia mercancía en su proceso de producción a partir de la división social del trabajo. Así que la relación entre mercancías por medio de la forma-valor es el fundamento de las relaciones sociales entre individuos de esta sociedad. En este sentido, para asegurar la reproducción de esta relación material, se hacen necesarias condiciones jurídicas que van a mediar las relaciones humanas. La primera es la condición de propiedad. La segunda es la condición de igualdad, en la cual todos los poseedores son jurídicamente iguales, cuya única diferencia reside en las mercancías que poseen: la forma-valor ha homogeneizado tanto los trabajos individuales, transformándolos en trabajo abstracto materializado en mercancía, como a los seres sociales, convirtiéndolos en sujetos de derecho. Por último, está la condición jurídica de libertad, consecuencia directa de la condición de igualdad, que fundamenta la condición universal de posibilidad del intercambio.

Solo por medio de estas condiciones jurídicas y políticas el intercambio de mercancías se puede hacer efectivo en la sociedad capitalista. Sabemos que estas condiciones que fundamentan el intercambio traen consigo, en su desdoblamiento lógico interno, una relación de explotación del trabajo y de dominación social. La contradicción aparece otra vez: ¿cómo puede una sociedad fundada en la igualdad y la libertad de los individuos reproducir un contexto de dominación? Gerardo Ávalos y Joachim Hirsch (2007) nos contestan la pregunta:

La igualdad y la libertad de los seres humanos alcanzan la universalidad, pero sólo como condición de posibilidad para el intercambio de las mercancías y, con él, para la reproducción del dominio. Así, en el mundo moderno, que es el mundo del capital, pueden coexistir la libertad y la igualdad, por un lado, con el poder, la desigualdad, la exclusión y la explotación, por el otro. En estas condiciones, la política y el Estado no expresan de manera directa e inmediata las relaciones de dominio entre los seres humanos. 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 (p. 13).

Las relaciones políticas de la sociabilidad capitalista componen un momento indirecto de la dominación. Mientras la existencia comunitaria se reproduce

bajo la forma-valor, la relación de poder se institucionaliza en la forma-Estado que se manifiesta como forma externa a la dinámica de dominación. La igualdad y la libertad son principios fundamentales desarrollados por la sociedad mercantil, que no han podido asumir una forma universal, sino estrictamente formal: como posibilidad que asegura las relaciones entre mercancías por medio de valores de cambio equivalentes.

De manera similar en que la relación económica entre las clases oculta en su esencia una relación de explotación mediada por la producción y la apropiación de plusvalor, las formas políticas ocultan la existencia de la posibilidad universal de esa relación de explotación por debajo de un velo del momento negativo en el cual se fundamentan los conceptos de igualdad y libertad de los seres sociales. Es decir, la explotación del trabajo que fundamenta el modo de producción capitalista es una misma cosa que la dominación social:

El Estado, el aparato estatal de poder, no es [...] un medio de imponer por la violencia, caso necesario, su dominio económico, ni para crear violentamente las condiciones de su dominio económico (colonización moderna), o sea, no es una *mediación* del dominio económico de la sociedad, sino que es *de modo inmediato ese dominio mismo* (Luckács, 1969, p. 60).

El velo ideológico que funda el Estado como síntesis de la forma política, todavía, puede manifestarse de manera bastante concreta, sea por medio de su aparato administrativo, tributario, judicial, penal o, en su límite, militar, con el monopolio del uso de la fuerza en su proceso de coerción física directa. Estas formas de manifestaciones concretas del Estado, materializadas en el aparato del Estado y ejecutadas por sus formas reales y fenoménicas de gobiernos, se presentan como la forma acabada, fetichizada y contradictoria de este momento de manifestación política de la sociabilidad del capital.

En este sentido, el ejercicio político es capaz de manifestarse frecuentemente como ajeno a las clases sociales, como una superestructura metafísica organizadora de la vida cotidiana de la sociedad civil. Incluso, esta apariencia, como hemos mencionado, es la manifestación de una esencia contradictoria que encubre la posibilidad universal de la opresión de clases del proceso de acumulación capitalista.

La manifestación real de la forma política se presenta a través de la distorsión fetichizada de la propia sociabilidad capitalista en su momento político, deducida del proceso de alienación del trabajo que se impone sobre los seres sociales bajo la forma capitalista de división social del trabajo y de existencia social. El ser del capital solo puede ser comprendido como una relación de explotación de clases en su momento como concepto, cuando estén presentes los fundamentos de su automovimiento contradictorio en el análisis de su forma acabada. Este automovimiento contradictorio, enfatizamos, se manifiesta también a través de un carácter político aparentemente desprendido de la propia relación de explotación que él mismo crea.

Al realizarse como gobierno, el momento político del capital se presenta enmascarado ideológicamente, formalizado bajo un orden constitucional cualquiera de carácter más o menos democrático –según los juristas liberales–, como un espacio ajeno a las demás contradicciones sociales de disputa de un poder “metafísicamente” público. El concepto de política que surge en la antigua Grecia como la forma de conciliación de convivencia social entre individuos bajo la forma capitalista asume un significado nuevo, determinado por las contradicciones fundamentales de la propia forma de división social del trabajo capitalista, en la cual la forma-valor en relación consigo misma redefine el momento político dándole su objetividad teleológica de reproducción de la sociabilidad y de las necesidades de la generalización de la enajenación del trabajo humano bajo una forma históricamente específica. El capital y las necesidades del proceso de acumulación revelan la verdadera fuerza motriz en todos los ámbitos del desarrollo de la sociedad por medio de su manifestación en la forma mercado y se pone como el Sujeto enajenado del proceso de reproducción de la vida humana. Los rumbos de la historia y la realización de la vida cotidiana no son determinados ni por la voluntad subjetiva ni por las necesidades sociales de los individuos que, en específico, crean la existencia social. Las decisiones supuestamente públicas, de carácter político, que se hacen efectivas por medio de los aparatos del Estado, la institucionalidad política, el principio democrático –que siempre está acompañado de algún adjetivo para que se pueda distorsionar su significado real– son todas formas que conservan y reproducen las contradicciones de la realización ininterrumpida de la forma-valor en su proceso de valorización. En este sentido, la existencia de diversos ámbitos de la vida política, a saber, la participación

ciudadana en la vida pública, las elecciones, el Estado democrático de derecho, etcétera, se presentan como fenómenos reales y completamente posibles, pero solamente como mediaciones enajenadas de las necesidades universales de la sociabilidad capitalista, determinadas teleológicamente por la división social del trabajo capitalista mediado por la forma-valor.

ALGUNOS COMENTARIOS FINALES

Intentamos presentar hasta aquí una definición de la categoría Estado distinta de aquellas clásicamente conocidas dentro del marxismo. Tomando la división social del trabajo capitalista como nuestra categoría fundamental y analizando las formas que asumen las relaciones sociales que proceden de ella, entendemos al Estado como una categoría que encarna las relaciones políticas propias de la modernidad civilizatoria. La existencia social bajo la división social del trabajo crea consigo la necesidad de relaciones políticas por parte de los individuos que componen una totalidad social. Su estructura capitalista pone la forma-valor como la determinación central de la forma que van a asumir estas relaciones políticas.

Empezar ubicando la división social del trabajo capitalista como el fundamento de la existencia social trata de identificar el elemento esencial que funda y estructura la forma histórica de alienación humana en nuestra época civilizatoria. Esto se trata de “reconocer en el aparecer de lo temporal y transitorio la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente” (Hegel, 2000, pp. 75-76); o lo mismo en las palabras de Marx: “El capital es la potencia económica de la sociedad burguesa que lo domina todo” (Marx, 1984, p. 58). En ese sentido, entender la dinámica de la división social del trabajo capitalista nos permite comprender la lógica estructurante de las formas enajenadas creadas por las relaciones que posibilitan la reproducción de la vida humana en esa época histórica. La forma-valor se presenta como el elemento relacional que funda la posibilidad de manifestación de las formas sociales y también su propia reproducción con la objetividad teleológica de acumulación de capital y dominación social.

Ese principio relacional no es ajeno a las relaciones políticas. El Estado debe ser entendido como la encarnación política que se desdobra de la existencia his-

tórica de la división social del trabajo capitalista. Así las cosas, podemos entender al Estado, diferente de lo planteado por las teorías liberales, como un momento político fundamental de la existencia de las relaciones de dominación capitalista. La alienación humana, devenida enajenación social por medio de las formas sociales, deviene –al incorporarse el momento político– dominación social. De eso nos queda explícito un grave problema para las disputas políticas de la contemporaneidad: el Estado no puede superar las relaciones de poder capitalista, él es la propia manifestación de la posibilidad de la dominación y opresión social, la encarnación fetichizada de la forma del poder históricamente determinado.

REFERENCIAS

- ARTHUR, C. (2016). *A Nova Dialética e “O Capital” de Marx*. Brasil: Editora Edipro.
- ÁVALOS, G. (2001). *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado*. México: UAM-Xochimilco.
- ÁVALOS, G. (2015). *La estatalidad en transformación*. México: UAM-Xochimilco; Editorial Itaca.
- ÁVALOS, G. (2016). *La política transfigurada: Estado, ciudadanía y violencia en una época de exclusión*. México: UAM-Xochimilco.
- ÁVALOS, G. (2019). Marx: filosofía política de la dominación y del Estado. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, (89), 269-289. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/1063>
- ÁVALOS, G. (2020). *El monarca, el ciudadano y el excluido: hacia una crítica de “lo político”*. México: UAM-Xochimilco.
- ÁVALOS, G. (2021). *Ética y política en Karl Marx*. México: UAM-Xochimilco; Terracota.
- ÁVALOS, G. Y HIRSCH, J. (2007). *La política del capital*. México: UAM-Xochimilco.
- HEGEL, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado* [E. Vásquez, Trad.]. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

- HEGEL, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica: Volumen I: La lógica objetiva*. Madrid: Abada Editores.
- HOLLOWAY, J. Y PICCIOTTO, S. (2017). Hacia una teoría materialista del Estado. En A. Bonnet y A. Piva (Comps.), *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*. Argentina: Ediciones Herramienta.
- LUKÁCS, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- MARX, K. (1984). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (3 tomos). México: Siglo XXI Editores.
- MARX, K. ([1957] 2020). *El Capital. Crítica de la economía política* (tomo I, libro I). México: Siglo XXI Editores.
- POSTONE, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- POULANTZAS, N. (2007). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. 30 ed. España: Siglo XXI Editores.
- REUTEN, G. Y WILLIAMS, M. (1989). *Value-Form and the State. The tendencies of accumulation and the determination of economic policy in capitalist society*. London: Routledge.
- ROBLES, M. L. (2005) (Comp. y Trad.). *Dialéctica y capital. Elementos para la reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: UAM-Xochimilco.
- ROBLES, M. (2011). *Marx: lógica y capital. La dialéctica de la tasa de ganancia y la forma-precio*. México: UAM-Xochimilco.
- RUBIN, I. (1974). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Argentina: Ediciones Pasado y Presente.
- SKINNER, Q. (2003). *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- ZELENY, J. (1974). *La estructura lógica de El capital de Marx*. México: Grijalbo.

LA LÓGICA DEL ESTADO

GERARDO ÁVALOS TENORIO

El fenómeno de disolución del Estado, en todos aquellos casos calificados como “Estados fallidos” o donde la estabilidad social es rota por condiciones de violencia desbordada, forma parte de un proceso mundial que consiste en una *modificación de la forma política moderna*. La forma-imperio ha cambiado, pero no exactamente como expusieron Michael Hardt y Antonio Negri (2002) en su momento. La disgregación del Estado se genera “desde la economía”, pero altera las distintas dimensiones de la constitución estatal. No solo son cambios “internos” (por ejemplo, el papel de la administración pública y su conversión en “gerencia pública” y en “gobernanza”, o el tipo de intervención de la agencia estatal en la economía), sino mutaciones sociales transfronterizas que alteran la estructura y función de los monopolios que caracterizan al Estado. La trashumancia de las poblaciones, la privatización de la violencia física, el gobierno mundial de los “expertos” son apenas tres rasgos esenciales de las nuevas condiciones en las que se juega la escena política mexicana y, en consecuencia, su condición estatal. Pero la modalidad del desmantelamiento del Estado ha dependido de la forma en que la oligarquía local ha enfrentado el acondicionamiento del espacio nacional a la integración con el capital mundial. Y ahí sí ha contado la específica manera de hacer política de los principales actores sociales. Así las cosas, los relatos míticos, ilusorios o fantasmagóricos, que conceden un papel protagónico a la “sociedad civil”, a la “lucha por el reconocimiento” y a la “construcción” de ciudadanía, quedan expuestos en su real dimensión y significado: servir de discursos legitimadores del desmantelamiento estatal y de la agudización del dominio del capital sobre

el trabajo. No otra cosa más que encubrir es la función de la muy construida ideología posmoderna.

En las vigentes condiciones de proliferación de ideologías posmodernas, el análisis científico social es más bien escaso o poco atendido; pero es indudable que, sin un sólido andamiaje teórico con pretensiones de validez científica, lo que se avanza es simplemente en el orden de la opinión. Abundan las opiniones: unas disfrazadas y otras abiertas, pero en este terreno también se produce una lucha política de grandes dimensiones. Con eso han debido cargar las ciencias sociales, hoy colonizadas por las ideologías. ¿Se puede hacer de otra manera? Sí, sin duda. La objetividad es posible y, además, necesaria. En este capítulo reivindico la posibilidad y la necesidad de un análisis y una síntesis que pueda pasar la prueba de la objetividad, cumpliéndose un primer requisito para ello: la coherencia lógica. Así, el objetivo de este capítulo es la exposición de la lógica del Estado en cuanto relación social procesualmente desplegada en condiciones históricas específicas y cambiantes.

La garantía de que se busca la verdad objetiva sobre el Estado mexicano radica en el método y en los supuestos teóricos. El método no es una elección al gusto, sino que lo impone el propio objeto de estudio; si se quiere avanzar por el camino hacia la verdad del objeto, en el que está incluido el sujeto, se impone un razonamiento dialéctico y este tiene en la totalidad su punto de partida. En cuanto a los supuestos teóricos, se ha de partir de un tema inobjetable: el modo de producción capitalista, universal, “aquí y en China”. La expresión “forma-valor” expresa sintéticamente el tipo de relación social que articula la totalidad de la sociedad en la actual fase civilizatoria. No es el Antropoceno, sino, en lo fundamental, el modo de producción capitalista de siempre lo que constituye la esencia de la forma de vida actual. Ciertamente se han modificado las formas de existencia, las manifestaciones y los discursos de los actores sociales, pero el eje articulador, inclusive tomando en cuenta la alta tecnología y el gran desarrollo científico, sigue siendo la compraventa de fuerza de trabajo.

En este capítulo, la interpretación del Estado descansará sobre el fundamento de la deducción de lo político y del Estado a partir de la forma-valor; de esta manera, ubicamos la “forma-Estado” en el marco de la totalidad de la división

mundial del trabajo propia de la sociedad que universaliza el intercambio de mercancías, incluida la fuerza de trabajo. Entonces, la política no se verá como la acción de protagonistas que moldean la sociedad y el acontecer cotidiano con su voluntad, sus pasiones, sus deseos, sus miedos, sus ambiciones... Será entendida, en cambio, como la praxis de dominación capital/trabajo, desde lo cual se configura un teatro de la política en tres dimensiones: la gran política mundial, la política dentro de los Estados naciones y, finalmente, la pequeña política de la cotidianidad, del secreto y la intriga. La primera corresponde a la “forma-imperio”, categoría que permite situar en un horizonte geopolítico y geoestratégico el acontecer político de los Estados naciones, así como diferenciar, de entre estos, a aquellos que son dominantes de los que son dominados, pero bajo la forma del capital, es decir, mediante los procesos económicos, en especial, del capital financiero. Desde el punto de vista del capital, el mundo no está integrado por Estados naciones soberanos, sino que es una totalidad donde existen primordialmente materias primas, fuerza de trabajo y mercados; solo en segundo lugar, aunque esto es vital, entran en escena los Estados naciones territorialmente demarcados y cargados de símbolos de todo tipo, incluidos los relacionados con la unidad de raza, religión y lengua, además de los de orden económico y jurídico. Se teje entonces una relación Norte/Sur de diferenciación expresada formalmente en fronteras nacionales, con todas sus implicaciones, pero envuelta en una totalidad articulada por la relación capital/trabajo. Esta es la razón por la cual en los propios territorios del Sur asientan su dominio las expresiones personificadas del capital del Norte, en general asociado con los capitales locales. Porque una de las características más importantes del dominio del capital es el control sobre el conocimiento científico y tecnológico, que queda monopolizado por empresas y Estados del Norte. He ahí la forma-imperio del capital, muy diferente de los imperios anteriores. Si se ha de comprender la coyuntura política de cualquier Estado, es necesario considerar estas premisas teóricas que expresan los factores estructurales y sistémicos en los que se enmarca la política; ella también tiene sus propios presupuestos, de entre los cuales, la “cultura política” –y dentro de ella, la psicología política– desempeña un papel esencial.

¿CUÁL MÉTODO PARA UN RENOVADO ESTUDIO DEL ESTADO?

¿Cómo afrontar la comprensión del Estado en el plano de un Estado particular, específico y concreto? Hay muchas maneras, existen múltiples “lecturas” o “interpretaciones”, el pluralismo epistemológico es una de las características de las ciencias sociales. Pero si se busca la producción de un conocimiento verdadero, es decir, emitir enunciados con pretensiones de validez y verdad, entonces debe existir un procedimiento científico para generar esos enunciados. No se busca, por tanto, la aceptación del sentido común ni la popularidad. Lo que se quiere es enunciar lo verdadero, porque esto es lo más útil para la praxis. Esto conviene más al arte de gobernar que busca la eficiencia, la eficacia o efectividad y la economía en el ejercicio del gobierno y de las demás funciones del Estado. Pero también es más conveniente atenerse a la verdad de los hechos por parte de quienes pretenden transformar el mundo.

Ahora bien, ¿cómo es el método científico para el estudio del Estado? ¿Cuál método, de todos los que existen, es el conveniente para tal empresa? El método aristotélico tomista requiere verdades ya establecidas porque es lógico deductivo. El método experimental colecciona datos empíricos, pero hace casi imposible la generalización o universalidad. El método maquiavélico depende de la selección de los acontecimientos del pasado que resultan significativos; también se paraliza frente a los actos de bondad o de heroísmo. Tendríamos a la mano el método de Thomas Hobbes y Samuel Pufendorf que echaron mano de supuestos empíricos elevados al nivel de universalización previa o *a priori*, en la forma de la construcción de supuestos abstractos, los cuales tendrán un luminoso futuro en la filosofía kantiana (del “como sí”) de las condiciones trascendentales de posibilidad para la generación del objeto. El ideal regulativo permite la acción moral, y el uso de la razón práctica requiere de estos ideales regulativos de la razón por medio de una deducción trascendental. Esta propuesta llegó a Max Weber y sus tipos ideales, y encuentra, todavía hoy, practicantes.

Pero he aquí que, a partir de Immanuel Kant –y ciertamente en ruptura con su filosofía– se configura una versión del idealismo que se plantea, en palabras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “describir lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como sujeto”; a partir de este intento la filosofía ya

no será solo amor por el saber, sino que será el saber de lo verdadero mismo. Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Hegel se aventuran por los caminos de la crítica a la crítica. Hegel usa un tipo de pensamiento filosófico o especulativo que justifica como necesario en cuanto condición de posibilidad de la existencia real de las cosas, de los fenómenos, que de no ser conceptuales, no tendrían el estatuto de realidad para los seres humanos, en cuanto seres pensantes. El error y la equivocación provienen de que no todos los ejemplares humanos alcanzan la verdadera existencia humana. El reino de la opinión y el del sentido común existen en tanto que, lógicamente, hay humanos que no piensan más que de manera abstracta, o peor aún, no rebasan la certeza sensible, la sensibilidad, la afectividad, la sentimentalidad, para elaborar juicios siempre precipitados y, a fin de cuentas, erróneos.

La propuesta hegeliana consiste en pensar las cosas siguiendo un camino: en-sí, para-sí, en sí-para-sí. Las cosas reales, mediante este pensamiento, devienen cosas efectivamente reales, y esto se manifiesta en lo que es, en lo pragmático, en lo que está hecho, en los hechos. Por eso, es ajeno al pensamiento de Hegel formular un imperativo categórico de carácter moral. Las cosas son como son. El nombre de este modo de pensar es *dialéctica*, pero lo importante es que está animado por la necesidad: las cosas son necesariamente así, y todas ellas implican su propia negación.

Para el estudio del Estado tenemos, pues, el recurso de la dialéctica hegeliana, y ella nos revela que el Estado particular presupone un Estado universal puesto como totalidad. Este proviene del Espíritu Objetivo, el cual, a su vez, procede del Espíritu Subjetivo, en el despliegue del Espíritu en cuanto tal. Ya Fichte y la *Fenomenología del Espíritu* habían advertido lo que está implícito en los conceptos de *Espíritu* y de *fenómeno*. Se trata del tema de la conciencia como relacional, desigual y procesal. La necesaria desigualdad significa forzosa diferencia entre existencias, tan cara para toda la epistemología kantiana. De ahí la fuerza pero también la debilidad de la filosofía kantiana. Esta procede distinguiendo siempre, pero cuando brotan los contrarios los remite a las antinomias irresolubles. De lo que se trata es, precisamente, de comprender el modo en el que la contradicción no queda simplemente eliminada, sino que está contenida en la cosa que es: esta es, y es también su contrario que, además, la soporta, la fundamenta.

El devenir de lo humano, entonces, se concreta en el Estado en cuanto “realidad efectiva de la idea ética”. Aquí, ética se refiere a la eticidad (*Sitten*: costumbres; *Sittlichkeit*: eticidad, superior a la mera moralidad). La eticidad es universal y encierra la superación del Derecho y de la Moralidad. Pero cada pueblo tiene su *ethos* y “cada pueblo tiene el gobierno que se merece”.

Con esto, no está dicho todo, pero sí lo fundamental para comprender que un Estado es tan solo una parte del espíritu universal. Por tanto, para entender al Estado, quedan descartadas todas las historias que relatan el entrelazamiento de acontecimientos de un solo país, o peor aún, de personajes concretos, grandes y pequeños, ubicados de manera abstracta en sus circunstancias concretas, y cuyas decisiones son entendidas como causales de los grandes acontecimientos históricos. Los grandes líderes se encuentran “en su laberinto”, muy común en la novela histórica. En cambio, los grandes hombres condensan el Espíritu de una época y gracias a “la astucia de la razón” o “el ardid de la razón”, ejecutan los designios del Espíritu.

En la línea del idealismo alemán aparece una recepción que hace la crítica a la filosofía hegeliana como un pensamiento que mistifica la realidad en lugar de explicarla. No se trata solo de dar cuenta de la dificultad de la lectura, sino de que está muy distanciada de los conflictos sociales propios de una época determinada. Después de la Revolución francesa, operada por medio del Terror desde el punto de vista del ejercicio de la autoridad política, vino Napoleón, su gesta histórica, y luego... la Restauración. Hegel estaba más inclinado al liberalismo que a la Monarquía de viejo cuño, pero, como era un realista en política, comprendía la necesidad de un equilibrio entre la nobleza y la burguesía. El mero mando de la burguesía no le satisfacía. Su muerte le impidió asistir a los grandes movimientos de los trabajadores. La producción material de la vida se reveló como la esfera más importante de la realidad. Hegel sí conoció los escritos de los economistas ingleses, y ubicó en sus coordenadas el conflicto dentro de la sociedad civil. Su concepción de la sociedad civil así lo atestigua. Ese conflicto se supera en el Estado, según la propia lógica de su filosofía. Y la mejor manera de superación es instaurando un orden institucional de carácter corporativo, de representación sí, pero de intereses particulares, una clase universal más allá del conflicto, y una monarquía constitucional.

El joven seguidor de Ludwig Feuerbach, Karl Marx, adelantó una crítica muy intensa y profunda a la teoría del Estado de Hegel. Para Norberto Bobbio

(1978), esta no fue suficiente para acreditar la existencia de una teoría marxista del Estado; especialmente existe la fundamentación crítica de una teoría del Estado elaborada por Marx. No es la que Bobbio esperaba, pero existe indudablemente. Es difícil, está fragmentada e incompleta, pero lo básico sí se presenta con claridad y su mensaje último es rotundo: Hegel mistifica al Estado.

Si unimos a Hegel con Marx, el resultado es muy productivo para reelaborar la teoría del Estado que nos permite comprender la lógica del orden político, en un lugar y en una época determinada. Lógicamente, el orden político se deriva de la forma-valor, porque esta sintetiza la necesidad en el comportamiento humano en la época moderna. El trabajo es el fundamento de la existencia humana. El trabajo del cuerpo y la obra de las manos generan la propiedad privada; el trabajo del esclavo, en cambio, genera la riqueza y el bienestar del amo. Pero no tenemos una filosofía del trabajo en los antiguos. Sí hay menciones de la necesidad de la esclavitud y, en consecuencia, de la técnica y el arte, como las mediaciones para la producción o *poiesis*. Pero el mundo moderno es inconcebible sin la filosofía del trabajo que está presente en la economía política. Fue John Locke quien estableció la relación entre el trabajo y la legitimidad de la propiedad privada. Sus argumentos siguen utilizándose para entretejer una ética que legitima la propiedad privada y la existencia de ricos y pobres, remitiéndola al esfuerzo individual, al talento, a la astucia.

Marx demuestra que el trabajo genera riqueza para quien lo contrata, no para el trabajador: el trabajo genera pobreza propia y riqueza ajena. Y es que no se compra el trabajo, sino la fuerza de trabajo, y ello genera explotación y plusvalor, fuente de las ganancias. Pero Marx describe con esto procesos sociales, no individuales, aunque sus ejemplos abundan en figuras del tipo de la “dialéctica del amo y el esclavo”. Se trata, antes bien, de procesos sociales que no están ubicados de modo inmediato en un país, comarca o región específica.

EL ESTADO Y SU APARATO INSTITUCIONAL: UN DESAFÍO TEÓRICO

En el pensamiento crítico actual no abundan, como en el pasado reciente, las contribuciones interpretativas de lo político y lo estatal que puedan considerarse marxistas o puramente marxistas. Precisamente una de las características del pensamiento crítico del presente es que se ha vuelto híbrido. En el mejor de

los casos, el marxismo, específicamente la *Crítica de la economía política*, puede ser uno de los referentes pero no el fundamental. Solo algunos autores han hecho de la forma-valor el fundamento e hilo conductor de interpretaciones sobre los temas principales de esta fase del capitalismo que podríamos llamar “posfordista” o “postardía”. Los nombres de John Holloway, Patrick Murray, Moishe Postone, Anselm Jappe, Robert Kurz, Joachim Hirsch y Michael Heinrich pueden ser considerados como los más representativos de esta fidelidad a una forma de análisis que no ha perdido vigencia. No todos ellos, sin embargo, comparten posiciones: no se trata, en modo alguno, de ninguna “escuela”; empero, tomar como fundamento las formas sociales en cuanto relacionales y cósmicas es algo filosóficamente relevante que posee una gran potencialidad a la hora de interpretar los fenómenos políticos de nuestra época, en especial, al Estado. Pero esta visión no es enteramente nueva. Debemos recuperar, pues, la problematización clásica al respecto. Más allá de la visión instrumentalista del Estado, florecieron perspectivas teóricas que pretendieron defender la noción de la forma-Estado como análoga y complementaria de la forma-valor.

Uno de los puntos de partida –no el único– de estas interpretaciones teóricas fue el cuestionamiento a la visión según la cual el Estado es un aparato o instrumento al servicio de la clase dominante. De un hecho no hay duda: existe un aparato estatal constituido por un conjunto de individuos y de instituciones que se encargan, entre otras funciones, de elaborar las leyes, de aplicarlas, de sancionar su transgresión y, no menos importante, de ejercer la violencia legítima sobre la colectividad. Los cuerpos represivos (el ejército, la policía, la cárcel), la ley, la posesión o control sobre los medios educativos e ideológicos varios (los medios de información masiva, por ejemplo) son mecanismos que forman parte de las funciones indirectas de la lógica estatal, aunque el aparato institucional centralizado del Estado pueda o no tener una injerencia directa en las empresas que producen la información masiva. En ese sentido, le asistía la razón a Pierre Bourdieu cuando afirmó que, además del monopolio de la violencia física legítima, al Estado lo caracterizaba también el monopolio de la violencia simbólica. Empero ¿puede considerarse que estas instancias conforman por sí mismas al Estado? ¿Son ellas el Estado? ¿Cuál es el factor o conjunto de factores que hacen de este aparato estatal una instancia que posee validez y vigencia? ¿Qué es lo que hace que la existencia de este aparato

se aprecie, en general, como legítima y necesaria? La reflexión en torno a estas preguntas implicaría aceptar la existencia de un aparato estatal situado al margen y por encima de la sociedad civil, pero también implicaría explicar esa existencia en otro terreno: en el conformado por el conjunto de relaciones sociales de dominación y subordinación existentes en el capitalismo. De esta manera, el Estado, como tal, quedaría conceptualizado como una relación de dominación y subordinación de una clase en su conjunto (dominación colectiva) sobre el resto de la sociedad.

En esta perspectiva teórica quedaría ubicado Lawrence Krader, para quien el Estado

es la expresión abstracta de los medios, formales y substanciales, de unificación, regulación y control de la sociedad humana desunida. Como tal, el Estado es el producto de relaciones y condiciones que son específicas al seno de determinadas sociedades, sin embargo éstas no son generales, no se encuentran universalmente en la sociedad humana (1980, p. 3).

Después de entender al Estado como una abstracción, Krader distingue entre el Estado y sus agencias concretas:

El Estado, al ser la expresión abstracta de los medios con los cuales esos todos sociales, que se encuentran internamente divididos respecto al modo de su reproducción, son unificados, regulados y gobernados, no es lo mismo que los medios dados de unificación, regulación y gobierno de estos todos sociales. Dichos medios son concretos y abstractos, ambos tienen forma y substancia, expresión y contenido. El Estado como expresión es únicamente forma; tiene un aspecto teórico en su relación inmediata, pero no tiene un aspecto inmediato en su relación práctica. Las tareas prácticas de unificación del todo dividido: regulación, control, gobierno y, por consiguiente, defensa, recaen en las agencias concretas del Estado, que son instituciones ejecutivas, legislativas, jurídicas, hacendarias, militares y policiales (Krader, 1980, p. 5).

Como podemos apreciar, la visión según la cual el Estado es una abstracción no pasa por alto el hecho de que se concentre en un aparato. Sin embargo,

tanto la constitución como el funcionamiento concreto de ese aparato son explicados desde las relaciones básicas de dominación clasista. A continuación, exponemos una revisión general de una interpretación del Estado que, precisamente, realiza una explicación del poder político a partir de la forma que adoptan las relaciones de poder y dominación en el capitalismo.

LA TEORÍA DERIVACIONISTA DEL ESTADO

Conviene hacer una sistematización de las principales tesis y aportes de la llamada teoría derivacionista del Estado o escuela lógica del capital. Para empezar, valdría la pena señalar que la intención primaria de esta teoría es derivar al Estado, lógica e históricamente, a partir del capital. Se trata de construir una teoría crítica del Estado con base en la crítica materialista de la economía política. Como apunta Holloway (1980b):

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 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 (p. 11).

El esfuerzo teórico de los derivacionistas se ubicó en la Europa de fines de los años sesenta del siglo XX. La estabilidad social amparada por el notable crecimiento de las economías a partir de la segunda posguerra, y el consenso que había logrado la forma de vida basada en el libre mercado con el Estado como “director de orquesta” para promover la conciliación de los intereses contrapuestos de los empresarios y los obreros y empleados, hacía pensar en que se había alcanzado una “época de oro” del capitalismo. Los Estados Unidos de América (EUA) se consolidaban como la nueva gran potencia imperial, pero no de un mundo uniforme, sino de uno dividido en dos grandes potencias.

Además, existía otro mundo, otrora colonial, que se afianzaba como organizado por Estados naciones, pero pobres, desiguales y violentos. Ese otro mundo estuvo en disputa por parte de las dos grandes potencias y sus respectivos aliados. La Guerra Fría no confrontó directamente a las dos superpotencias, pero sí envolvió a todo el planeta en un teatro de operaciones global, que se extendió también al espacio. En este contexto, los teóricos socialistas del mundo occidental desconfiaron de que la Unión Soviética realmente correspondiera con la utopía comunista pergeñada por Marx y Friedrich Engels en el siglo XIX. Pero, por otra parte, también se interrogaban acerca de lo que acontecería en Occidente cuando llegara la crisis económica del patrón de acumulación fordista y sus consensos interclasistas. Esta reflexión estuvo impulsada por la praxis política de la clase obrera, sus organizaciones sindicales y sus partidos políticos, sobre todo en Europa. En el Sur, la reflexión dominante desde convicciones socialistas hacía coincidir la lucha contra la explotación con la necesidad de detener el saqueo de los recursos naturales, por lo que los proyectos de emancipación se combinaron muy a menudo con luchas multclasistas de liberación nacional, en las que participaron también sectores de las burguesías locales. De modo inevitable la cuestión teórica del Estado se volvió central, pero la teoría más consistente la había proporcionado el liberalismo, no el socialismo, cuyos esquemas teóricos se bifurcaron entre una corriente revolucionaria que veía en el Estado a un aparato de poder y coerción en favor de los intereses de la clase dominante, y otra gran corriente que diagnosticaba como conquistas civilizatorias la democracia y las instituciones representativas; el mismo Estado, para esta corriente “revisionista” y “reformista”, no era, *per se*, un instrumento a ser tomado por la clase obrera para imponer sus propios intereses a toda la sociedad. En Occidente habían fracasado las revoluciones de este tipo, señaladamente en Alemania y en Italia, que habían resuelto esos levantamientos con el recurso del nacionalsocialismo y del fascismo, respectivamente. Esto, además, había conducido a la Segunda Guerra Mundial, en la que los propios trabajadores se alinearon a sus respectivas naciones. Por otra parte, la Unión Soviética consolidaba un poder burocrático autoritario de la dirigencia del Partido Comunista sobre toda la población, homogeneizada como proletariado extenso. Esta situación, de hecho, se quiso legitimar con el marxismo, aunque en realidad encontraba sus raíces más en la propuesta

política de Auguste Blanqui y su pretensión de dar un golpe de Estado y apoderarse del aparato estatal mediante un pequeño grupo combativo y altamente disciplinado.

En este contexto, los marxistas de Occidente trataron de poner en claro, sobre todo, cuáles eran las funciones del Estado en la producción y reproducción del orden social capitalista. Así, se partía de que la relación económica estaba ya dada y de ahí había que deducir el papel del Estado. Este punto de partida estaba fincado en la autoridad de Marx:

[...] una mera forma que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo. La compra y venta constante de la fuerza de trabajo es la forma. El contenido consiste en que el capitalista cambia sin cesar una parte del trabajo ajeno ya objetivado, del que se apropia constantemente sin equivalente, por una cantidad cada vez mayor de trabajo vivo ajeno. Originariamente el derecho de propiedad aparecía ante nosotros como si estuviera fundado en el trabajo propio [...] La propiedad aparece ahora, de parte del capitalista, como el derecho a apropiarse del trabajo ajeno impago o de su producto; de parte del obrero, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto (Marx, 1977, p. 721; 1987, p. 225).

Desde el punto de vista filosófico, la noción de *forma* tiene tres significados. El primero alude a la forma en contraste con la materia: esta puede variar, pero la forma permanece constante. Un jarrón puede ser de cerámica, de vidrio o de plástico, pero para ser jarrón ha de adquirir una forma específica que moldea a la materia de un cierto modo necesario; en este caso, el jarrón debe poder contener el agua, pues ya no sería un jarrón si adquiere la forma, por ejemplo, de una silla. El segundo significado de *forma* se contrasta respecto del contenido cuando la forma es solo lo exterior, lo que aparece ante los sentidos, y el contenido subyace a esa forma exterior de naturaleza sensible y es preciso usar el pensamiento para descifrar el contenido implicado. Es en este sentido que, en la cita consignada, Marx se refiere a la forma como la mera relación de intercambio mercantil entre individuos libres y racionales que cambian sus mercancías respetando la ley de equivalencia o ley del valor: no existe el hurto ni el fraude, se da un valor de cambio equivalente al que se recibe. El contenido de esta relación formal define la esencia del capitalismo, pues el justo intercambio

de fuerza de trabajo por salario en el mercado se transmuta en su contrario cuando el contenido revela que el capitalista compra efectivamente la fuerza de trabajo, pero dispone del trabajo mismo, y con él, del ser humano que trabaja, cuya voluntad libre se extravía al cumplir las obligaciones que le fuerzan a laborar según lo pactado. Aquí, a diferencia del primer significado de *forma*, el contenido se convierte en lo esencial y la forma sirve para encubrir y mistificar esa esencia; la aparición del contenido se convierte en apariencia engañosa, inclusive para los partícipes de la relación misma. La alienación o enajenación del trabajo, el fetichismo de la mercancía y la cosificación o reificación de los humanos, problemáticas adelantadas por el joven Marx, adquieren aquí un lugar preciso porque se asocian con la explotación, el poder y la dominación del capital sobre el trabajo. Se levanta un mundo invertido que es el que aparece en la superficie del mercado y de la vida pública signada por la libertad, la igualdad y la propiedad. Es el “cielo del mundo político” en el que todos los ciudadanos, universalmente, participan en la confección de su organización política, y cuya forma apropiada es la democracia. En contraste, el infierno de los intereses materiales se erige como el mundo real y cotidiano, el cual rompe con aquella igualdad idílica. Aquí, los que están obligados a vender su fuerza de trabajo pierden paulatinamente el control sobre sus vidas y su libertad se constriñe al extremo. Todavía hay otro sentido de *forma* que Marx utiliza en la redacción de sus cuadernos previos a la publicación del primer tomo de *El Capital*, uno de cuyos extractos adquirió el nombre de *Capítulo VI (Inédito)*. La forma se distingue de lo real, entendido este como la realidad humana, conceptual sí, pero, sobre todo, vivencial, donde el cuerpo tiene la mayor preponderancia. El cuerpo no es solo un hecho biológico, sino humanamente existencial y su presencia viviente es la garantía de la diferencia entre realidad y ficción. El cuerpo goza, sufre, siente, enferma y, en última instancia, muere. La explotación y el dominio tienen en ese reducto corporal su garantía de realidad. Se trata de la diferenciación entre la subsunción formal y la subsunción real del trabajo en el capital, la que puede hacerse cuando, nuevamente, la forma atiende a la superficie epidérmica del intercambio mercantil entre la fuerza de trabajo y el salario; lo que, en cambio, deviene real, subsunción real, es la absorción masiva de trabajo ajeno impago a través del uso intensivo de tecnología en el ámbito de la producción. En este escenario parece como si las

máquinas adquirieran un poder propio y determinaran los ritmos y niveles de la explotación. Esa es la realidad real pero fetichizada.

Hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo XX, se hizo urgente y necesaria una reflexión sobre el papel del Estado frente a una sociedad que había alcanzado un considerable desarrollo en términos sociales; si bien no se había abatido la relación de dominación capital/trabajo, sí se había alcanzado un innegable nivel de bienestar social, particularmente en lo que atañía a salud y educación. Occidente de nuevo daba la pauta de lo que se asentaba como el modelo de vida capitalista, tanto frente al “socialismo real” como respecto del tercer mundo. Europa y EUA se despegaban como sociedades de bienestar. En esas condiciones, sin embargo, no se detuvo la dinámica social y pronto aparecieron movimientos sociales que cuestionaban otros aspectos de las sociedades desarrolladas como la cosificación, la deshumanización, el deterioro ecológico, las constricciones a las libertades, el control de la sexualidad, las múltiples prohibiciones y los controles variados; en el caso de EUA creció la oposición a la guerra de Vietnam. Por lo demás, ese país todavía fue escenario de la lucha de los afrodescendientes por los derechos civiles; en 1968, Martin Luther King era asesinado. Unos años antes, la consciencia mundial se había sacudido por el asesinato, nunca esclarecido, del presidente John F. Kennedy, demócrata, a quien se le responsabilizaba del relativo triunfo soviético respecto de la crisis de los misiles. Como sea, era un mundo agitado: la Unión Soviética había invadido Hungría y Checoslovaquia, con lo que hacía dudar de si eso realmente era un gobierno obrero o una dictadura del proletariado, o bien se trataba de un nuevo imperio con vocación autocrática.

La intelectualidad de Occidente no fue omisa frente a todo este perfil de época. Y reaccionó de diferentes maneras. Algunos acometieron el estudio directo del poder, comprendiendo que la cruda realidad del mundo distaba mucho de las utopías del siglo XIX, y que la Unión Soviética y su bloque no eran ningún paraíso para los trabajadores, sino todo lo contrario. ¿Y si Karl Popper hubiera tenido razón?

Otros pensadores se enfocaron en desentrañar la naturaleza del Estado, pues en ese lugar se concentraba la atención para reflexionar sobre las contradicciones implícitas en el proyecto socialista de revolución de toma del poder. Al parecer, la conquista del aparato estatal para nada garantizaba la organización de una sociedad alternativa a la capitalista.

A partir del análisis económico de la realidad, amparados en *El Capital* de Marx, hacia 1970 Wolfgang Müller y Christel Neusüss realizan la primera tentativa de derivar al Estado del capital. Su texto es considerado pionero del “debate alemán sobre el Estado”, como también se conoce a estas producciones teóricas. En ese texto, Müller y Neusüss declaran sus intenciones de procurar “la derivación del Estado existente a partir de la sociedad existente” basándose en la presentación de un ejemplo concreto, referido a Alemania. Así, se “demostraría lo que Marx entiende por ‘síntesis de la sociedad burguesa’” (Müller y Neusüss, 2017). En efecto, en uno de sus múltiples planes para elaborar la crítica de la economía política, Marx expresa querer abordar “la síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado”. Pero lo que hacen los autores es describir el comportamiento de lo que ya suponen es el Estado en la historia reciente de Alemania, para concluir que, en efecto, el Estado atiende su papel asistencialista respecto de los trabajadores para el beneficio del capital. Así, el Estado garantiza las condiciones generales de la reproducción ampliada del capital. En esta tesitura, Elmar Altvater (1977) y su grupo de discusión, llamado *Projekt Klassenanalyse*, hacen una contribución en la que destacan, otra vez, las funciones del Estado en las distintas etapas de producción y circulación del capital, demostrando que el Estado es un factor extraeconómico que tiene intervenciones muy claras para garantizar los derechos de propiedad, el intercambio de mercancías y las mejores condiciones de productos y servicios para la producción del capital. A estas contribuciones, Sybille von Flatow y Freerk Huisken replican señalando que en ellas “[el] Estado tiene cabida en esta derivación solo como un hecho general empírico, no como una determinación lógica” (Flatow y Huisken, 2017, p. 319). Y tienen razón: el punto de partida es la observación de lo que hace el Estado, lo que ya supone una prelación empírica del Estado, por lo que la descripción de las funciones económicas del Estado en favor del capital y, de modo subordinado, también en favor del trabajo cuando esto último es funcional al capital, lo único que deja claro es que el Estado garantiza la reproducción de la sociedad burguesa en su conjunto como una totalidad. No es una derivación lógica, sino una conexión empírica entre lo que se presenta como Estado en la superficie de la sociedad burguesa y lo que se presenta como el sistema económico capitalista en Alemania. Con ello, ciertamente, se evita la visión instrumentalista según la cual el Estado es el dispositivo en manos de la clase dominante para imponer sus

propios intereses como si fuesen los de toda la sociedad, noción que también gozaba de legitimidad amparada por algunas citas de Marx. Pero si prescindimos de la metáfora del “instrumento” y declaramos que el Estado no hace lo que le dicta la clase dominante –como sí ocurre en los casos de dominación tradicional donde el cacique local le dicta al gobernante en turno lo que debe hacer– y que, por lo tanto, no es su herramienta, de todos modos, el Estado es funcional a la acumulación del capital. Lo “económico” sigue mandando sobre lo “político”.

Las posteriores contribuciones a la tentativa de derivar la lógica del Estado de la lógica del capital fueron más innovadoras. Podría afirmarse que los posteriores derivacionistas *deducen* al Estado no de la economía, sino de las relaciones materiales entre los individuos. Para ello, ponen en tela de juicio que el Estado sea una entidad separada, independiente o autónoma de las relaciones sociales. Intentan, por el contrario, establecer una relación orgánica entre el Estado y las relaciones de dominación existentes. O dicho en términos más precisos, el intento es entender que el Estado no es únicamente el aparato de Estado, sino que el carácter fundamental del Estado se encuentra en las relaciones de dominación y sujeción establecidas entre los hombres.

Los derivacionistas no soslayan la presencia efectiva del aparato estatal como un órgano separado y por encima de la sociedad civil. Por este hecho, como hemos visto, encuentran una explicación fundamentada en la propia naturaleza o esencia de las relaciones sociales capitalistas. En este sentido, la teoría derivacionista intenta responder a un cuestionamiento importante hecho por Evgueni Bronislavovich Pashukanis (1976) en 1924: ¿Por qué la dominación de clase no se presenta como lo que es, a saber, la subordinación de una parte de la población por otra? La respuesta debe tomar en cuenta el hecho de que, en el capitalismo, la explotación de una clase por otra presupone la existencia de individuos libres e iguales entre sí. Así, la explicación de la exterioridad del Estado se desprende lógicamente de las características de las relaciones mercantiles y del fenómeno fetichista que se engendra.

Frente a la sociedad burguesa –apunta Hirsch–, el Estado necesariamente debe comportarse como entidad particular, como forma contradictoria e ilusoria de la totalidad. En este sentido, es la relación ‘de los propietarios privados libres e iguales, y su liga contra el exterior [...] su garantía, la forma de organización que los burgueses

se dan por necesidad, para garantizar recíprocamente su propiedad y sus intereses, tanto en el exterior como en el interior'. La particularización del Estado en tanto que 'institución' [...] se desarrolla, pues, según la lógica histórica del florecimiento de la sociedad de producción mercantil (Hirsch, 1979).

Así pues, queda explicada en forma elocuente la exterioridad del Estado. No obstante, esta primera determinación es insuficiente. "Si se limita el análisis a los productores individuales de mercancías [señala Pierre Salama] no puede decirse nada acerca del Estado como forma de dominación de clase, no puede deducirlo históricamente como necesidad de reproducción de la burguesía" (Salama, 1980, p. 81). Se requiere, pues, un análisis que establezca en forma precisa los resortes y las características de la actuación del Estado en la sociedad capitalista. Además de explicar la ubicación del Estado de lado y por fuera de la sociedad civil, se precisa descubrir la razón de su existencia.

Un primer paso en este sentido consiste en considerar que el Estado, a pesar de que se presenta como si fuera ajeno e independiente del capital, forma parte constitutiva de la formación y el desarrollo de las relaciones de dominación capitalista. "El Estado siempre ha estado presente en las condiciones materialistas de la producción o en las condiciones de existencia de la fuerza de trabajo, vinculada o no a la relación capitalista, y esa ha sido parte de la tarea que cumple con fundamento en su impersonalidad y abstracción" (Moncayo, 1980, p. 86).

De esta manera, el Estado ha sido y sigue siendo un elemento inherente de la reproducción de las relaciones capitalistas, al grado de que, sin la presencia y acción del Estado –en la lógica de la teoría derivacionista–, no se podría llevar a cabo la dominación del capital. En este tenor, Fernando Rojas (1980) sostiene que:

[...] la ocultación de la explotación capitalista necesita de una intervención estatal que constituya una clase de desposeídos separados de los medios de producción y que al mismo tiempo los eleve a condición de poseedores de mercancías; a la expropiación material sigue necesariamente la reconstitución formal de la propiedad. Y esta es una intervención permanente y esencial de todo Estado capitalista, hasta el punto de que sin ella no habría extorsión capitalista; más aún, el Estado no sólo está encargado de constituir al proletariado y a éste en sujeto mercantil

sino que también debe velar por la existencia de las demás premisas de la circulación de mercancías, tales como el mercado interno, el funcionamiento del equivalente general (moneda) en los niveles interno y externo, etc. El Estado, pues, no es un ente neutral sino una relación capitalista históricamente inseparable de este modo de producción (pp. 258-259).

Esta extensa pero útil cita nos pone en claro la manera en que, por medio de un análisis lógico, se pueden ubicar las tareas que desempeña el Estado en la configuración misma de las relaciones sociales capitalistas. No se trata de determinar las funciones económicas del Estado, ni de descubrir la intervención del Estado en la economía. El propósito es captar la inherencia del Estado respecto de las relaciones capitalistas de explotación y precisar el lugar que ocupa, como concepto determinado, en la lógica del capital. Hay que decir, sin embargo, que no siempre, desde mi punto de vista, se cumple este propósito y se regresa, entonces, a la visión del Estado como aparato. Esto sucede cuando con la afirmación de que “sin el Estado no es posible la acumulación del capital” se entiende que el Estado pone externamente las condiciones de la acumulación del capital a la manera de un “interventor” en la “economía”. El Estado, entonces, sería entendido como inherente al capital, pero en el sentido “junto a”, como costra, digamos; pero, en sí mismo sería, de todos modos, un aparato. Sin embargo, es preciso indicar que no toda la teoría derivacionista vuelve al concepto de Estado como aparato.

Otro enfoque de la derivación del Estado a partir del capital es el que brinda Salama. Este autor, basándose en el estudio crítico del capitalismo hecho por Marx, señala que en la sucesión de categorías (lógicas) mercancía-valor-dinero-capital (M-V-D-C), al Estado le correspondería el lugar inmediato posterior del capital. El análisis lógico de la mercancía –como el elaborado por Marx en *El Capital*– conduce al estudio del valor y este, a su vez, despunta hacia un análisis del dinero; en esta lógica, el dinero se convierte en capital. Pero todo este proceso no puede llevarse a cabo sin el Estado. “Sin la categoría Estado, la categoría capital no se puede concebir. El Estado se deduce o, dicho de otro modo, se deriva del capital por dos razones: es el garante del mantenimiento de la relación de producción y participa de manera decisiva en la institución misma de esa relación” (Salama y Mathias, 1986, p. 24). Desde esta perspectiva, el Estado se erige como un “capitalista colectivo en idea”, pues su existencia es

necesaria para garantizar y constituir la dominación del capital total. Así, el esquema trazado por Salama quedaría configurado de la siguiente manera: M-V-D-C-E. Como derivación lógica del capital, el Estado es entendido como un “capitalista colectivo en idea” que “puede ser visto como elemento necesario a la reproducción de la relación de explotación y como elemento regenerador de los capitales numerosos” (Salama, 1979, p. 87).

Este enfoque analítico trae aparejada la visión del Estado como abstracción real. En efecto, desde la perspectiva lógica el Estado es una abstracción, pero una abstracción que se concreta en la realidad de la lucha de clases bajo la forma de régimen político. Para Salama, “el Estado es una abstracción real, o también, parafraseando a Colletti, el Estado capitalista es una abstracción que se realiza en la realidad de la lucha de clases bajo la forma de régimen político” (Salama, 1979, p. 87).

Como vemos, la teoría derivacionista contempla la necesidad de realizar el estudio del Estado en diversos niveles de análisis. Uno es el que está constituido por la deducción lógica del Estado a partir del capital; otro es el conformado por la ubicación concreta del Estado en la realidad de la lucha de clases. El Estado se concreta en el régimen político o, dicho a la inversa, el régimen político es la forma de existencia concreta que el Estado tiene en la realidad de la lucha de clases. Esto lleva a Salama a entender lo que comúnmente se denomina “intervención del Estado” como intervención pública. Asimismo, la llamada autonomía del Estado se establecería en razón de dos niveles. Uno, el de la autonomía del Estado respecto del capital. El Estado no es lo mismo que el capital, aunque se desprende de este manteniendo ambos una relación orgánica entre sí. La segunda, autonomía de lo político es la que se establecería entre las clases sociales y el régimen político. Son dos niveles de análisis que resultan sumamente fructíferos en el estudio del Estado.

Como es natural, no todos los autores que han desarrollado la teoría derivacionista del Estado comparten los mismos puntos de vista. Esta teoría dista mucho de ser homogénea. Aquí hemos intentado sistematizar las tesis que consideramos básicas de esta teoría y que constituyen puntos de común acuerdo entre los diversos autores.

Precisamente uno de los principales aportes de la teoría derivacionista del Estado –tomada como un todo– es la distinción que realiza entre el Estado y su forma. Ciertamente, debido a la heterogeneidad de esta teoría,

esta diferenciación recibe diferentes denominaciones. Para algunos –como es el caso de Salama y Mathias–, la distinción debe hacerse entre el Estado y el régimen político. Otros autores, como Holloway (1980a), hablan de una “doble dimensión” del Estado, “como relación de dominación capitalista y como aparato. La forma no puede tener una existencia desencarnada, esta se materializa a través del desarrollo institucional del Estado y la actividad de sus agentes” (p. 247). Sea cual sea la forma específica de realizar la diferencia entre el Estado y su forma de existencia concreta, interesa destacar que esta distinción permite un estudio más profundo y un nivel de comprensión más agudo del Estado capitalista contemporáneo.

Ahora bien, la problematización de la construcción del sujeto debe echar mano de la perspectiva abierta por el posestructuralismo, en especial por Michel Foucault. De manera sintética podríamos decir que el pensador francés pretende realizar una interpretación alternativa a la teoría clásica del Estado soberano. El resultado es una teoría que ubica al sujeto como producto de los discursos del saber/poder que se expresan en diversos dispositivos de control, todos los cuales están más allá del Estado. El saber psiquiátrico determina quiénes han de ser considerados como locos y quiénes como normales; el saber pedagógico determina qué se ha de aprender y qué ha de ser considerado como desechable en el terreno de los saberes oficiales; el saber médico determina las conductas adecuadas para un cuerpo sano; el saber jurídico y su complemento, el juicio penal, materializados en la arquitectónica del panóptico, establece el nuevo sistema de vigilancia y control sobre aquellos que son considerados delincuentes. El saber sobre la sexualidad establece las prácticas correctas y las perversas en un sutil mecanismo de control sobre los cuerpos y los placeres. Todos estos discursos del saber/poder no oprimen al individuo, sino que construyen al sujeto como un resultado o un producto estructural de los dispositivos tendidos en red y horizontales.

Cabe preguntarse aquí, uniendo las dos perspectivas que hemos expuesto, si lo que hace Foucault no es, en realidad, una disección del Leviatán para mostrar sus entrañas. ¿De qué está hecho el Estado en tanto proceso? Pues precisamente de los dispositivos adelantados de modo magistral por el pensador francés... Con una corrección: la columna vertebral del Leviatán y eje articulador de los dispositivos de control sería la forma-valor, que, en términos estructuralistas, sería el sujeto de la enunciación de la sociedad. Ahí queda

puesto el sujeto como lugar vacío a ser ocupado por el individuo –social– de carne y hueso, el cual es hablado por sus predicados.

HACIA UNA NUEVA DEDUCCIÓN DESDE LA FORMA-VALOR

La forma-valor es la relación social en cuanto forma: sometida a un poder abstracto, pero realmente efectivo que se manifiesta en el precio de las mercancías. Por su propia naturaleza, la dominación y la explotación no se manifiestan políticamente de manera directa. La representación política es el proceso más importante para entender la enajenación política, la cosificación de la autoridad política y el fetichismo del Estado. El Estado es una comunidad política, pero luego deviene un poder de un grupo sobre la gran masa de productores/consumidores individualmente fragmentados. Los partidos políticos y las elecciones tienen aquí su lugar conceptual.

Precedo, entonces, a recuperar la noción de *forma-valor*, en su sentido filosófico, para ubicarla como fundamento de la existencia política de la sociedad moderna. La hipótesis es que la forma-valor se instala como el universo de sentido de la constitución psíquica y política de los sujetos en la vida moderna y ello permite dar cuenta de diversos fenómenos altamente significativos: la escisión entre la población y la sociedad, la instauración de la sociedad como un orden simbólico e imaginario con poder propio, la autoposición del Estado como una comunidad política peculiar y, por último, la política como una praxis escindida no solo 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 irrupción del acontecimiento –o de lo nuevo– contra la inercia institucional.

La recuperación de cualesquier noción, idea, categoría o concepto de Marx, para dar cuenta del presente, debe sortear la difícil cuestión acerca del totalitarismo del socialismo real. Sobre esto se ha hecho mucho y hay todavía mucho por hacer. Recientemente se ha hurgado de nueva cuenta en la relación de Hegel con Marx para tratar de localizar el punto de inflexión a partir del cual hay una separación del discípulo respecto del maestro. Uno de los resultados quizá más difundidos sea el de la *superación* de la teoría de la ideología como

falsa conciencia y su colocación como algo en sí mismo sustancial a la forma social del capital.

El desarrollo de la idea de la forma-valor queda vinculado en Marx con el tema de la alienación y este con la teoría de la explotación: de esta constelación emerge la teoría de la revolución tomando como modelo a la Revolución francesa. Los expropiadores son expropiados y la propiedad privada queda eliminada.

Pues bien, en conjunto, para Marx, la alienación es deshumanización y de ahí se desprende toda una gama de consecuencias. Si comparamos la manera en que trata Hegel la alienación con el modo en que lo hace Marx, no es difícil percatarse de que para el primero no hay deshumanización, sino al contrario. La alienación y aun el extrañamiento son dos procesos necesarios para la constitución del ser humano en cuanto espíritu autoconsciente. El hecho de que el hombre individual carezca de fuerza y poder para gobernar su vida se debe a que se ha instaurado la sociedad como un ser en sí mismo dotado de poder por encima de los sujetos. En Hegel esto es simplemente resultado del ser comunitario del hombre mientras que para Marx es la presentación de una relación de dominación entre hombres. De ahí el reduccionismo de un cierto marxismo al plantear los temas de la política y del Estado: esas esferas o son superestructuras con un carácter instrumental y de clase o son epifenómenos de la “esfera económica”. Y de ahí también la dificultad de organizar un orden nuevo sobre la base de la expropiación de los expropiadores, la prohibición de la propiedad privada, la persecución de los enemigos de clase, etcétera. De ahí también el totalitarismo como paradójica expresión del proceso de liberación.

En consecuencia, lo que se requeriría a estas alturas es una nueva problematización de la relación de Hegel con Marx para ampliar el horizonte de comprensión donde se fincaría una teoría del Estado y la política. Se dirá que eso ya lo hizo Foucault y que basta con seguirlo. Pero el filósofo francés separa el esquema de la soberanía respecto de los dispositivos de vigilancia y control, y más tarde los de orden biopolítico, lo cual abre algunas sugerentes brechas analíticas, sin duda.

DE LA FORMA-VALOR A LA FORMA-ESTADO

¿Qué implicaciones tiene para la política y el Estado la forma-valor? Alfred Sohn-Rethel (1979) desarrolló una muy sugerente vinculación entre la teoría del conocimiento de Kant y la forma-valor. En esta misma línea podríamos afirmar que la sociedad, entendida como orden simbólico e imaginario, es un producto de la forma-valor. En consecuencia, la vida política propia de la forma-valor es aquella que se instituye sobre la base de la abstracta libertad y la igualdad jurídica, la fraternidad sublimada y la propiedad generalizada. La vida política, a un tiempo, afirma y niega la vida comunitaria. Por una parte, la política solo se ejerce mediante el código del valor, es decir, mediante la representación; por otro lado, la intercambiabilidad, la promesa de satisfacción, la protección, la superación del miedo y el odio, la inseguridad y la fragilidad están en la base de la política moderna. Además, la política se desenvuelve dentro de las coordenadas del ser burgués.

Esto también significa que hay una política alienada en la vida cotidiana del capital en sus distintas dimensiones. Es una política que hipertrofia el desarrollo de la decisión y los mecanismos de poder. Así, la otra dimensión de la política, la de la deliberación colectiva y la instauración y gestión consciente y fundada en el logos –es decir, deliberado– del ser comunitario, ha de ser eclipsada, pero por ello puede ser mantenida como promesa y esperanza.

En conclusión, la forma-valor es un recurso que sigue siendo válido y vigente para comprender filosóficamente el mundo moderno desde su fundamento. Es parte del despliegue de la forma-valor, en tanto proceso relacional de poder, el hecho de que se constituya de un universo político fragmentado en dos grandes espacios, con sus respectivas lógicas: la política institucional, por un lado, y la política –llamémosle comunitaria–, por el otro. Esta última es permanentemente negada por la operación de la política mercantilizada y dineraria. Por eso, el Estado, de ser discursiva e idealmente una unidad comunitaria, un ser jurídico vinculado con la libertad, pasa a constituirse como un ente cosificado y puesto como poder opresor por encima de la “sociedad civil”. En realidad, la sociedad civil es el nombre de los múltiples intentos de hacer política yendo más allá de la política institucional representativa. Podría decirse que son intentos por realizar una política directa y no oblicua, una “política de la verdad” y no de la representación abstracta.

Pasemos ahora a lo que lógicamente está implicado en la distinción entre el valor de uso y el valor de cambio y su despliegue: la abstracción manda y se expresa en el precio de las mercancías. Podemos distinguir, entonces, en primer término, a la “sociedad” respecto de la población. Aunque en el lenguaje común se usan como sinónimos, desde un punto de vista técnico, es de la mayor importancia tener siempre presente que la sociedad tiene una consistencia abstracta, existe primordialmente en el pensamiento y alude al orden vinculante de los individuos que constituyen a la población. Así, la población es el momento material de la sociedad, pero es el vínculo entre “pobladores” lo que hace a la sociedad. Decimos, pues, que la sociedad es el orden imaginario y simbólico que organiza a la población. Un corolario de lo anterior es que la sociedad no se estructura ni funciona sobre la base de la voluntad individual. Es más: es la voluntad individual la que se subsume en la lógica de la sociedad. La sociedad, entonces, siendo abstracta, tiene una realidad efectiva mayor que su mero momento material, la población. El hombre individual, el de carne y hueso, tiene que revestir su ser desde el tesoro de imperativos pre-dispuestos en la sociedad.

El momento político de la sociedad es aquel desde el que esta se configura. La política queda, pues, entendida como la actividad específicamente humana de deliberación, decisión y ejecución de normas y prácticas que afectan a una comunidad en su conjunto. El Estado, en términos generales, es la institucionalización de este momento político. Esto implica la existencia de una esfera de las prácticas humanas en que sí es importante la voluntad para organizar los imperativos desde los que se constituye la sociedad, y esa esfera es la de la política. Sin ese momento central y decisorio no es posible la sociedad. Sin embargo, no es la voluntad individual la que en la política desempeña el papel principal, sino una voluntad que es resultado de la interacción entre los muchos individuos: ellos celebran alianzas y hacen explícitos sus desacuerdos¹, pero deben llegar a una unificación acordada. Esta necesidad plantea un serio problema que la filosofía política aborda como uno de sus grandes temas, a saber: ¿cómo se llega a una voluntad común?, es decir, ¿cómo es que esa abstracción, que es la sociedad, llega a tener una voluntad? Antes de los tiempos modernos, la religión y la teología brindaron

¹ Precisamente es el *desacuerdo* lo que, según Jacques Rancière (1996), define a lo político.

los razonamientos básicos del acuerdo por el que los súbditos habrían de someterse a los principios organizadores de la comunidad. Si se está de acuerdo en los contenidos de lo bueno y de lo justo, se tiene resuelto el principal problema de la política. Pero cuando, en el largo e intrincado proceso de secularización, se multiplican los sentidos de lo bueno, lo bello y lo justo, se presenta la gran dificultad de determinar los principios que han de regir a la comunidad. Las guerras religiosas europeas del siglo XVII y la Inquisición son las expresiones dramáticas de esta dificultad. El contractualismo salió al paso del problema y creyó hallar la solución en la suposición de un pacto o contrato celebrado entre los muchos individuos por medio del cual se unificaban en una sola unidad comunitaria y además cedían su derecho de autogobernarse. Jean-Jacques Rousseau fue un crítico del pacto inicuo por medio del cual los poderosos hallaban legitimidad de su dominación, y planteó en 1762 la necesidad de un contrato social que tuvo a la voluntad general como su protagonista: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 1988, p. 15). Se constituye así un

[...] cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano, cuando es activo, y poder, al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo y se llaman más en concreto ciudadanos, en cuanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos en cuanto están sometidos a las leyes del Estado (Rousseau, 1988, p. 16).

Sobre estas bases no se podía sino plantear el carácter unitario, absoluto, infalible e indivisible de la voluntad general: quien se negara a obedecer a la voluntad general, sería obligado por todo el cuerpo. Al ejercicio de la voluntad general se le denomina soberanía y esta no se puede enajenar, porque es un ser colectivo. El soberano no es un amo, sino un cuerpo político. El gran problema de Rousseau consistió en que su bella unidad abstracta, obtenida

mediante una “deducción trascendental”, fue llevada al terreno de la empiria y ahí, necesariamente, adquirió una fisonomía cuantitativa de votos² y de escisión entre el pueblo –que “siempre quiere el bien pero no siempre lo ve”– y los legisladores (Rubio, 1990). De cualquier modo, el tema de la instauración de un orden abstracto, pero realmente efectivo, ya quedaba planteado y sería retomado, casi en los mismos términos, por Kant. La sociedad y su Estado quedaron ubicados en un territorio trascendental y el gobierno quedó asentado en el ámbito de las prácticas concretas. Esta separación no fue tan solo uno de los grandes desarrollos intelectuales del pensamiento moderno, sino que fue también la expresión, en el lenguaje de la filosofía política, de una nueva forma de organización social que se estaba consolidando en la Europa del siglo XVIII. A la forma-valor corresponde el dualismo kantiano entre el nivel trascendental –de la razón práctica– y el nivel del deber ser jurídico respaldado coercitivamente. Por eso, el mundo moderno desarrolla un discurso de universalidad del derecho sobre la base de la libertad y la igualdad, pero las prácticas políticas lo niegan a cada paso. No hay aquí esquizofrenia alguna, sino la puesta en acción de la forma-valor.

De todos modos, la sociedad y su Estado, para valer como tales, tienen que ocupar el lugar de lo universal, por lo menos en un sentido abstracto. Lo universal brota del vínculo de los particulares, pero está puesto “más allá” desde donde, excepcionalmente, se da la ley, pero no se queda sometido a ella. La existencia de este momento excepcional como rasgo distintivo del Estado es el *agalma* o plus de negatividad que explica a la política como lucha por el poder. ¿Qué significa “el poder” en esta expresión? Precisamente ese lugar de excepción. En Hobbes (1982) esto aparece con meridiana claridad, pero en realidad es esta una herencia del pensamiento medieval europeo. La lógica de este lugar de la excepción fue usada por toda una serie de autores para dar cuenta de la naturaleza del orden social, político y también económico. Está presente en el contractualismo, por supuesto, pero también en Marx y en Sigmund Freud. Jacques Lacan, más tarde, le da una singular exposición cuando, al hablar de la “lógica del significante” y del “punto de almohadillado”, coloca al Nombre del

² En una nota al pie de página, Rousseau (1988) apunta: “Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero sí es necesario que se cuenten todos los votos; cualquier exclusión formal anula la generalidad” (p. 26).

Padre precisamente en ese lugar excepcional que explica al todo. Al respecto, señala Juan David Nasio (2008): “el Nombre del Padre, ese significante, está fuera de lo simbólico pero asegura su consistencia. Está fuera del conjunto de la red significativa y a la vez la torna consistente. Es el significante excluido que torna consistente al conjunto. Lo llamaríamos la ex-sistencia: un significante existe para hacer que los otros consistan” (p. 30). Comprender la naturaleza de este lugar excepcional tiene una enorme importancia porque implica que quien ejerce el poder supremo del Estado, en realidad, ocupa un lugar en lo imaginario y en lo simbólico, que tiene connotaciones de paternidad suprema. Se ejerce este poder “en el Nombre del Padre”, para decirlo en los términos lacanianos ya indicados. Esto abre la posibilidad de que quien ejerce el mando supremo del Estado lo pueda hacer legítima o ilegítimamente, es decir, que esté o no a la altura del lugar que ocupa.

Ha sido uno de los temas centrales de la teoría política la legitimidad del poder soberano. Aristóteles, por ejemplo, concibió una diferencia entre las formas rectas y las formas desviadas de la constitución de la comunidad política. El criterio básico para distinguir entre unas y otras era el de la preservación o conservación de la armonía entre los muchos, es decir, la reproducción de la comunidad política en cuanto tal. La constitución monárquica, la oligarquía aristocrática y la *politeia* se adscribían a la lógica de la conservación, mientras que la tiranía, la oligarquía de los ricos, y la democracia demagógica, quedaban de lado del desgobierno o del “nudo poder”, despótico y, por ende, no político. Estos regímenes disgregaban a la *polis* más que conservarla; por eso eran formas desviadas de constitución. Frente a esta visión, Hobbes señaló la imposibilidad de confeccionar un criterio suficientemente objetivo y neutral desde el cual fuera posible determinar si una forma de constitución era legítima o no, pues ese juicio se hace necesariamente desde una determinada perspectiva valorativa que depende del parecer de cada cual: para algunos es una tiranía lo que para otros es una monarquía regia. Todo depende de cuál sea la constelación de experiencias particulares en referencia con el ejercicio gubernativo.

Por nuestra parte, nos podemos preguntar si pueden ser compatibles los horizontes aristotélico y hobbesiano respecto al problema de la legitimidad. Debido a que esta cuestión nos puede llevar muy lejos en nuestra reflexión, podríamos abreviar el razonamiento señalando la posibilidad de mediar el relativismo hobbesiano con la ética de la vida buena y virtuosa. Por lo menos

en el terreno que nos ocupa, podríamos decir que un régimen es recto si reproduce la forma social, y es desviado cuando socava aquella forma. La cuestión de la legitimidad queda desplazada de la órbita de las formas de gobierno a la dinámica social. Un gobierno puede no tener legitimidad y, no obstante, conservar la dinámica de la forma social.

EL ESTADO COMO CONTRADICCIÓN

El Estado no ha existido siempre. En tiempos históricos remotos lo que se había generado era una instancia de mando sobre la comunidad, instancia muy asociada con la guerra. Precisamente de la organización para la guerra surge la necesidad de mantener una estructuración condensada de donde dimanen principios de normatividad. Está documentada la existencia de un “gobierno primitivo” que se encargaba de organizar las tareas básicas para el mantenimiento del orden en las comunidades; se trata de una administración elemental de la violencia, pero también de la operación de una instancia mediadora cuyo cometido era aconsejar sobre los asuntos cruciales de cara a las necesidades de reproducción de la unidad social: el consejo de ancianos o de sabios se instauró como un protopoder legislativo, pero su carácter esencial estaba dado: el recurso al razonamiento, a la preservación de la memoria como maestra del gobernar, a la prudencia en las decisiones que involucraban a todos, a la persuasión antes que a la imposición. También tuvo que haber existido una instancia que juzgara las conductas transgresoras de lo estatuido por las costumbres por parte de los miembros del grupo. Los “primeros códigos de la humanidad”, en efecto, testimonian las directrices morales en las que se finca la autoridad política en las primeras civilizaciones. Aunque a esta autoridad se le denomine “Estado”, “proto-Estado” o “Estado originario”, se trata tan solo de una analogía estructural; no es exacto atribuir el nombre de Estado a formaciones políticas anteriores a la época moderna. Solo en las condiciones sociales modernas, de dominio de la figura social del burgués, se genera un Estado en cuanto tal.

El Estado tiene una fecha de nacimiento precisa y un lugar de origen específico. Surgió con la Paz de Westfalia el 24 de octubre de 1648 después de la guerra de los Treinta Años, es decir, como momento de superación de las

guerras de religión que desgarraron a las unidades sociales europeas provenientes de la Edad Media. Así, el Estado se estableció en un primer momento como el espacio neutral, secularizado, de superación de conflictos religiosos. Cronológicamente, sin embargo, fue anterior el proceso de construcción conceptual de la noción moderna del Estado. Los primeros libros en este sentido fueron escritos en el siglo XIII y básicamente trataban de dar consejos a quienes tenían potestad. Es el caso de Giovanni de Viterbo, quien, en *De regimine civitatum* (1250), usaba las expresiones *optimus status* y *bonus status* para referirse a la estabilidad de la situación política, valorada desde lo que comenzaba a perfilarse como una moral cívica. A comienzos del siglo XIV, Filippo Ceffi expresaba que es obligación del príncipe “tener a la ciudad en un buen estado”. Brunetto Latini, por su parte, en *Li Livres dou Tresor* (1266), desarrolló un capítulo sobre el gobierno de las ciudades y parece pensar ya, de manera abstracta, en una situación estatal cuando el gobierno mantiene el orden. En suma, el término *Estado*, en un primer momento, es un anexo o adjetivo del príncipe o de la república. Los lugares en los que se desarrolla esta idea suelen ser los manuales para magistrados y para príncipes, y en ellos se les instruye sobre alcanzar el honor y la gloria para sí mismos promoviendo al mismo tiempo la felicidad y la libertad de sus súbditos; estos manuales también condensan imperativos para conservar el estatus de príncipes, expresión que se va deslizando poco a poco a la idea de “*stato* del príncipe”, estado o posición como gobernante; de ahí que *status* y *stato* sean usados para hacer referencia no solo al estado, situación o condición del príncipe, sino también para hacer alusión a la presencia de formas particulares de gobierno. Un poco después, el término *status* o *stato* acompaña a la descripción de los regímenes políticos como en las expresiones *status paucorum* y *status popularis*. Monarquía, aristocracia y democracia son distintos tipos de Estado, asegura Francesco Patrizi de Siena a fines del siglo XV en *De regno et regis institutione* y en *De institutione reipublicae*. Vespasiano da Bisticci diferenciaba entre el gobierno de los señores y el estado popular, y también trajo la expresión “cambio de Estado” cuando se transitaba de un régimen a otro. Con estos antecedentes, no es raro que Maquiavelo inicie su *Príncipe* con la archiconocida sentencia: “Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres son repúblicas o principados”. *Status* y *stato* ahora son consideradas las áreas sobre las que un gobernante ejerce el gobierno.

Baltasar Castiglione, en el *Libro del cortesano*, es quien concibe al Estado como una estructura de poder que un príncipe debe controlar y dominar. La más importante innovación lingüística del Renacimiento –señala Quentin Skinner (2003)– “es que extiende el término *stato* para aludir no sólo a los regímenes imperantes sino también y específicamente a las instituciones de gobierno y a los medios de control coercitivo orientados a preservar el orden dentro de las comunidades políticas”; sin embargo, aún no se concibe al Estado como el nombre de una instancia abstracta distinguible tanto de gobernantes como de gobernados.

En este contexto surgieron dos grandes tradiciones de pensamiento político que vehiculizaron los intereses que estaban en juego y frente a los cuales el Estado se ubicaba como una instancia de conciliación –por supuesto, contradictoria–. Por una parte, emergió la tradición del republicanismo italiano con su ideal del autogobierno, la reivindicación de la libertad, frente al imperio. Esta tradición fundamenta la soberanía en toda la ciudad en su conjunto, entendida como una *universitas* o sociedad del pueblo como un todo; destaca Marsilio de Padua como quien sostiene que todo poder coercitivo debe ser secular y no religioso y que la Iglesia no debe tener ninguna prerrogativa civil.

Por otra parte, también se desarrolló una tradición denominada monarcómaca o regicida, la cual tuvo en la obra *Vindiciae contra Tyrannos* (1574) de Stephanus Junius Brutus (2008) (Philippe Duplessis-Mornay) su código más egregio de condensación. En primer lugar, los monarcómacos separan la función y la persona del príncipe; la soberanía, dicen, es propiedad de una persona jurídica, por lo que no es lo mismo el soberano que la soberanía. La soberanía pertenece, entonces, al pueblo, el cual es anterior al rey; el pueblo constituye a los reyes, los ordena y aprueba su elección por medio del voto; el rey es tan solo un ministro y ejecutor de la ley, la cual está hecha por el pueblo. Así, y en conclusión, los poderes del pueblo son mayores que los del gobernante. Aquí ya están dadas las pautas para el desarrollo de una teoría de la soberanía popular.

Con todo, hay que decir que estos autores desarrollaron argumentos en contra de los tiranos por una razón menos romántica y sublime de lo que pudiera parecer. Más inmersos en las guerras religiosas y en denostar al príncipe de la religión contraria, estos pensadores confeccionaron, quizá sin saberlo

y sin quererlo, esto es, de modo inconsciente, los cimientos y la primera piedra de la teoría democrática del poder.

“Soberanía del monarca o soberanía del pueblo, esa es la cuestión” (Marx, 1970, p. 39). En efecto, esa fue la forma en que se planteó inicialmente la contradicción que encerraba este nuevo espacio recién creado para superar la confrontación entre las dos versiones epocales más distintivas del cristianismo. No está de más sugerir que este proceso fue tan complejo que el espacio estatal, pese a instaurarse como un terreno neutral y secularizado, condensó la contradicción religiosa que trataba de superar, y la retroproyectó a su propio ámbito; así, el Estado moderno recodificó las valencias religiosas y teológicas para hacerlas funcionar en el campo de la legitimidad de los gobernantes. El halo que rodearía ulteriormente a los monarcas absolutos y también constitucionales, a los elegidos democráticamente, a los conductores, caudillos, líderes y próceres y gobernantes no será más que una herencia, por lo demás necesaria, del contexto histórico del surgimiento del Estado. Las diversas teorías sobre la legitimidad y la manera de obtenerla, en todas ellas implicada la crucial cuestión acerca de las fuentes de la investidura de alguna persona de carne y hueso, tan finita y vulnerable como los otros cualesquiera, en tanto consagrada, ungida, elegida, son también un legado de la fuente teológica de la emergencia del espacio estatal. La teoría de los “dos cuerpos del rey”, sostenida por los juristas de la época isabelina en Inglaterra (Kantorowicz, 1985), muestra también la genealogía teológica y religiosa del lugar supremo de la autoridad del Estado, lugar perenne, infinito, en el cual se asentaba un hombre singular; esta noción era posible precisamente porque esa autoridad estaba incrustada en un campo mayor de naturaleza abstracta que se elevaba por encima de las existencias concretas y cotidianas de los hombres que poblaban una comarca, un reino, una ciudad. En definitiva, las abstracciones religiosas cristianas abrieron el camino para la posibilidad de desarrollo de esta auténtica construcción histórica que es el Estado. El agustiniano desdoblamiento de la ciudad, complementada por la ulterior teoría del papado como un monarca de dos reinos (Prodi, 2010), fue fuente lógica de la moderna noción de Estado. Pero más importante aún es el perdón y la conciliación, también de estirpe cristiana, como las grandes vocaciones que nutrieron el nacimiento del Estado. Un año después de la firma de la Paz de Westfalia, estallaba la revolución

inglesa de Cromwell, como el primer movimiento instalado en la lógica de la construcción del Estado secular, desde una cultura religiosa puritana. Y un poco después, en 1651, era publicada la obra que fundamenta científicamente, por primera vez, “la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil”: el *Leviatán*, según Hobbes (1982), absorberá los mecanismos de funcionamiento institucional de la Iglesia, se valdrá de la religión para instaurar un sistema civil de creencias y, sobre todo, se instaurará como el poder absoluto sobre la tierra, por encima del papado. Estos tres grandes acontecimientos, separados apenas por unos años, concentran el auténtico nacimiento del Estado en tanto comunidad política moderna. Se revela la primera contradicción que está ínsita en el Estado y que consiste en su contraste respecto del caos, el desorden, el estado de naturaleza, que en su primera formulación lo es de “guerra de todos contra todos”: la negación del Estado, su muerte, es la guerra civil, precedida por la enfermedad que es la sedición. En suma, la negación del principio de la estatalidad es un supuesto siempre presente en la idea del Estado. Cuando un Estado deja de garantizar la *salus populi* (la salvación del pueblo), y la vida del humano vuelve a su condición natural de ser “breve, insegura e infeliz”, el principio de la estatalidad se constriñe, se encapsula, se convierte en una cosa sin legitimidad, sin autoridad, y su uso represivo de la fuerza deja de tener efectividad: si la negación del Estado está organizada, surge otro monstruo bíblico que es la némesis del Leviatán: Behemoth. Pero el Estado mismo puede languidecer en una situación de violencia desbordada, indefinida en el tiempo en una dramática prolongación de una agonía sin reparo.

Así las cosas, los elementos primarios que constituyen la contradicción del Estado siguen presentes, pero se complican. Por una parte, en efecto, las corrientes que sostuvieron que el pueblo o la comunidad política como un todo era la fuente verdadera del poder del monarca continuaron su desarrollo; por otro lado, era necesaria una explicación de las razones por las cuales la autoridad suprema de un Estado se condensaba y concentraba en el monarca. ¿Cómo hacer para conciliar los dos juicios? ¿Cómo hacer compatible la idea del pueblo soberano con la noción del poder absoluto del soberano (príncipe o monarca)? La contradicción del Estado se expresa de este modo, pero está constituida por algo más profundo. Es que las corrientes que abogan por la soberanía del pueblo, de cualquier manera que lo hagan, a una abstracción, precisamente “el pueblo”, además se convierten en sus voceros, con la firme

convicción de que están autorizados para hablar en su nombre. De la misma manera, quienes defienden la soberanía absoluta del monarca únicamente están sacando la conclusión lógica de la necesidad de que el poder de una comunidad sea representado en una instancia suprema, cuya legitimidad está fundada, de todos modos, en una constelación de abstracciones: la investidura queda referida a lo que en sentido estricto se puede llamar “fantasías”, “ilusiones” y “ficciones”. Estamos ante un proceso histórico de construcción ideológica como parte sustancial de las instituciones creadas. La consideración del Estado como un ente comunitario con poder propio carece de empiricidad y practicidad, a menos que se dé un paso adelante cuyo significado auténtico negará el primer postulado: un Estado solo es una unidad si queda representado en una autoridad suprema; la legitimidad de esta será un entretejimiento de argumentaciones, siempre ideológicas, destinadas a vincular los dos aspectos del Estado. La propia existencia del puente certifica que la hiancia sigue ahí. He ahí la fragilidad de la solución conciliadora que significa el Estado.

Debemos extraer al menos dos lecciones de todo esto. La primera es que la consistencia del Estado (¿de qué está hecho?) se desplaza hacia el terreno de lo simbólico y lo imaginario. Así considerado, el Estado sería el proceso por medio del cual un grupo de personas organizadas con base en una lógica discursiva específica logra imponer al resto su sentido de lo bueno, lo bello y lo justo, situación que queda asegurada por el acceso monopólico a los medios de coerción. Esto significa también que el Estado es un proceso de confrontación entre fuerzas antagónicas: la arena de esta lucha es por la legitimidad del mando. La figura geométrica de esta arena es un pentágono en cuyo centro se desenvuelve un proceso hermenéutico que demarca los discursos de poder con sus correspondientes cargas de violencia simbólica. Este pentágono es de poder, y cerca un espacio, un territorio, un campo de fuerzas, dentro del cual se genera un proceso comunicativo que consiste en codificar y decodificar los discursos, aquellas configuraciones salidas de la pluma de los intelectuales, los eruditos, los filósofos, los hombres de ideas, y que han hecho suyos los hombres pragmáticos para basar sus cursos de acción. Este proceso comunicativo es potencialmente violento, pero se juega en un plano primario de violencia simbólica, que, de escalar, desencadenará la confrontación violenta real. Así, el discurso del poder se articula y también es susceptible de desarticulación. La resistencia consiste en cuestionar el lugar que ocupa el aspirante

a poderoso. El arte de esto consiste en mostrar que aquel que profiere la amenaza o la agresión carece de legitimidad, no le compete, no está autorizado para hacerlo. Se trata, con otras palabras, del tema de la legitimidad. Quien enjuicia debe estar autorizado. ¿Quién autoriza a alguien a juzgar o enjuiciar a los otros por sus acciones u omisiones, por su trabajo, su hacer, sus gustos, sus creencias, sus pensamientos? ¿Quién ha otorgado el derecho de hacerlo? He ahí la segunda lección referida.

Es inevitable que cuando se dice “Estado”, se evoque las dos cosas al mismo tiempo: la totalidad organizada políticamente y su autoridad suprema; asimismo, es ineludible el recurso a las abstracciones con el objeto de reclamar una legitimidad discursiva para hablar en nombre de los otros, como poseedores de la verdad. Hasta el más extremo de los relativistas ha de caer en la contradicción del Estado apenas argumente a favor de sus ideas y valores. Él también pontifica. Él también quiere imponer su relativa verdad como verdad absoluta. Porque por más democrática que sea la lucha por el poder del Estado, es una sola ley la que se instaura. Y ella juzga por igual a todos.

Las dos contradicciones que subyacen al Estado determinan su dinámica, es decir, su conversión en proceso, en estatalidad. Esas dos contradicciones son las que intentan resolver, por una parte, la práctica gubernativa, legislativa y judicial de forma cotidiana, todo ello dirigido a garantizar la estabilidad social y, simultáneamente, la reproducción ampliada del capital global en el territorio correspondiente al Estado-nación; por otra parte, la tentativa de resolución explica las formas de constitución, la instauración de uno u otro régimen político y también, en definitiva, la vía democrática como la forma más adecuada para formar la legitimidad necesaria para el grupo gobernante y los legisladores. Como la democracia moderna es representativa, de cualquier manera hay una mistificación de la horizontalidad de la comunidad política mediante el inevitable principio de la mayoría de votos; aunque las minorías sean también representadas, como sea siempre lo son en tanto minorías, con lo que se acredita aún más que se trata de garantizar la legitimidad del grupo mayoritario gobernante o legislador, dependiendo de la subespecie de democracia que se trate. En la misma tesitura se ubican los límites actuales con los que ha topado la democracia y que varios reconocidos pensadores están alertando sobre su crisis (Przeworski, 2022), sobre su ocaso (Applebaum, 2021) o de plano, sobre su muerte (Levitsky y Ziblatt, 2018). De igual manera, la pervivencia de las

contradicciones no resueltas que marcan la lógica del Estado explica el ascenso de los gobiernos que comúnmente son identificados con el populismo, ya sea de izquierda o de derecha. Con todo, muy pocos reconocen que la fuente de estas contradicciones es la forma-valor y su despliegue fenomenológico en sus distintas figuras y momentos, uno de los cuales es precisamente el Estado.

EL ESTADO EN LA ACTUALIDAD

En la primera mitad del siglo XX, Carl Schmitt declaró la muerte del Leviatán; esto se debía a que los intereses privados, en su despliegue y prevalencia por sobre los intereses nacionales, terminarían por sobreponerse al poder soberano del Estado. En realidad, eso solo significó una transmutación del Estado pero no el fin del Estado mismo. Ahora el Estado adquiriría otras formas, ya no la del Estado absolutista ni la del Estado liberal clásico. De la misma manera, adoptando más bien posiciones apocalípticas, varios autores y comentaristas, ya a finales del siglo XX, sobre todo después de la caída del Muro de Berlín, decretaron que el Estado había llegado a su fin. Se apresuraron demasiado, igual que aquellos que declararon el “fin de la historia” y el “fin del trabajo”. Era más que obvio que confundían la superficie de los fenómenos con su esencia, el accidente con la sustancia, el cambio de forma exterior con la transustanciación. Más hubiera valido pensar con la prudencia como compañera, sin desoír la sentencia de Hegel: “El búho de Minerva levanta el vuelo en el crepúsculo”. Por supuesto que el Estado-nación soberano no ha sido superado. Lejos de haberse democratizado, ha reforzado sus controles autoritarios, imperiales e intervencionistas. Como agente de guerra, el Estado sigue funcionando; como espacio formado por el consenso ideológico, el Estado sigue funcionando en EUA, en Europa Occidental (Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, España, Portugal), en Japón, en China y en Rusia. El asunto es muy diferente en los Estados subalternos, pues ellos han de adaptarse a los requerimientos de la acumulación del capital a nivel global, lo que están haciendo, en algunos casos, de manera exitosa. El capital y sus formaciones políticas más poderosas siguen rigiendo la vida de los seres humanos y lo más que han alcanzado las resistencias sociales es plantear sus demandas en términos de la lucha por el reconocimiento y, en algunos

casos, han logrado preservar al Estado en su dimensión de comunidad política. En otros lugares, como lamentablemente acontece en América Latina, el Estado se está hundiendo en la violencia, la pobreza y la desigualdad. Esta disolución del Estado se presenta como el preludio de la absorción de las riquezas materiales y la fuerza creadora de valor, en la órbita de la acumulación global organizada por Estados Unidos.

REFERENCIAS

- ALTVATER, E. (1977). Notas sobre algunos problemas del intervencionismo de Estado. En H. R. Sonntag y H. Valecillos (Comps.) *El Estado en el capitalismo contemporáneo* (pp. 88-133). México: Siglo XXI Editores.
- APPLEBAUM, A. (2021). *El ocaso de la democracia. La seducción del autoritarismo*. México: Debate.
- BOBBIO, N. (1978) ¿Existe una teoría marxista del Estado? En N. Bobbio *et al.*, *¿Existe una teoría marxista del Estado?* México, Universidad Autónoma de Puebla.
- BOBBIO, N. (1989). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FLATOW, SYBILLE VON Y HUISKEN, F. (2017). El problema de la derivación del Estado burgués. La superficie de la sociedad burguesa, el Estado y las condiciones generales de producción. En A. Bonnet y A. Piva (Comps.), *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*. Argentina: Ediciones Herramienta.
- HARDT, M. Y NEGRI, A. (2002). *Imperio*. Argentina: Paidós.
- HIRSCH, J. (1979). Elementos para una teoría materialista del Estado. *Críticas de la Economía Política*, núm. 12/13, 3-75. Estado y capital. México: Ediciones El Caballito.
- HOBBS, T. (1982). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOLLOWAY, J. (1980a). Debates marxistas sobre el Estado en la Alemania Occidental y en la Gran Bretaña. *Críticas de la Economía Política*, núm. 16/17, 223-250. México: Ediciones El Caballito.

- HOLLOWAY, J. (1980b). El Estado y la lucha cotidiana. *Cuadernos Políticos*, (24), 7-27.
- KANTOROWICZ, E. H. (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. España: Alianza Editorial.
- KRADER, L. (1980). El Estado en la teoría y en la historia. *Críticas de la Economía Política*, núm. 16/17, 3-22. México: Ediciones El Caballito.
- LEVITSKY, S. Y ZIBLATT, D. (2018). *¿Cómo mueren las democracias?* México: Ariel.
- MARX, K. (1970). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México: Grijalbo.
- MARX, K. (1977). *El Capital. Crítica de la economía política* (3 t., vols. 1-8). México: Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (1987). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (3 tomos). México: Siglo XXI Editores.
- MONCAYO, V. M. (1980). El Estado como relación de producción. En M. Archila (Comp.), *La crítica marxista del estado capitalista: del estado-instrumento a la forma-estado* (pp. 251-288). Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.
- MÜLLER, W. Y NEUSÜSS, C. (2017). La ilusión del Estado social y la contradicción entre trabajo asalariado y capital. En A. Bonnet y A. Piva (Comps.), *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*. Argentina: Ediciones Herramienta.
- NASIO, J. D. (2008). *El placer de leer a Lacan*. España: Gedisa.
- PASHUKANIS, E. (1976). *La teoría general del derecho y el marxismo*. México: Grijalbo.
- PRODI, P. (2010). *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. España: Ediciones Akal.
- PRZEWORSKI, A. (2022). *Las crisis de la democracia. ¿Adónde pueden llevarnos el desgaste institucional y la polarización?* México: Siglo XXI Editores.
- RANCIÈRE, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- ROJAS, F. (1980). Forma Estado y regímenes políticos. *Críticas de la Economía Política*, (16/17).
- ROUSSEAU, J. J. (1988). *El contrato social o Principios de derecho político*. España: Editorial Tecnos.

- RUBIO, J. (1990). *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- SALAMA, P. (1979). El Estado capitalista como abstracción real. *Críticas de la Economía Política*, núm. 12/13 Estado y capital. México: Ediciones El Caballito.
- SALAMA, P. Y MATHIAS, G. (1986). *El Estado sobredesarrollado. De las metrópolis al tercer mundo*. México: Ediciones ERA.
- SKINNER, Q. (2003). *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- SOHN-RETHEL, A. (1979). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. Colombia: El Viejo Topo.
- STEPHANUS JUNIUS BRUTUS. (2008). *Vindiciae contra Tyrannos*. España: Editorial Tecnos.

PRECARIA ESTATALIDAD EN BRASIL: DE LA DICTADURA BONAPARTISTA DE 1964 AL GOLPE DE ESTADO DE 2016 Y EL NEOFASCISMO

ÁQUILAS MENDES

INTRODUCCIÓN

La histórica rebelión cívica que se vivió en Brasil en las elecciones presidenciales de 2022, con una diferencia de apenas 1.8 puntos porcentuales de Luiz Inácio Lula da Silva sobre Jair Bolsonaro, aseguró el regreso del presidente Lula para un tercer mandato, tras pasar 12 años ausente de la dirección del gobierno brasileño. Se comenta, de manera muy general, en los medios internacionales y nacionales, que este hecho parece haber puesto fin a un ciclo de neofascismo que tuvo una fuerte presencia durante los años del gobierno de Bolsonaro, posibilitando un “regreso a la democracia” en Brasil (Carta Capital, 2022). Esta opinión es tan general como imprecisa, y así, poco contribuye a un análisis riguroso tanto de la democracia como del neofascismo, el que, por supuesto, no concluye con un solo proceso electoral (Carnut, 2020).

La “forma de civilización” del capital¹, con sus características de dominación y explotación, se torna cada vez más violenta y marcada por una crisis

¹ Gerardo Ávalos (2016) se refiere al capital como una forma de civilización. Esto porque, señala, se trata de “una forma de organizar la producción y distribución de bienes y recursos creados por el trabajo, pero sobre todo es una forma de experimentar la existencia humana basada en la universalización de un horizonte común de expectativas y estrategias para alcanzarlas [...] subsume formas de vida, valores, creencias, religiones, rituales y símbolos, que caracterizan al *ethos* de distintos pueblos, pero les cambia de signo y los hace entrar en la lógica del valor de cambio que se autovaloriza” (p. 31).

de magnitudes colosales, que varios autores críticos contemporáneos denominan “policrisis”, expresada en la confluencia e imbricación de diversas dimensiones de la crisis capitalista: económica (inflación y depresión), ecológica (clima y pandemia) y geopolítica (guerra y nuevas divisiones internacionales) (Roberts, 2023; Robinson, 2023). De estas dimensiones deriva la crisis social y política. En el ámbito de esta última, el espacio público estatal que, originalmente, había sido concebido como un lugar de conciliación y mediación para operar el conflicto excedente en relación con los mecanismos de armonización social propios del mercado, se revela cada vez más como una instancia incapaz de cumplir aquel papel, frente al fortalecimiento del interés privado y la acumulación de capital a cualquier precio, por encima y en detrimento de la clase obrera.

En el caso de Brasil, parece que la política de ajuste fiscal permanente (Behring, 2022) impuesta al país, asegurando la retirada de fondos públicos, como apoyo imprescindible del gran capital en tiempos de crisis, se mantiene desde el Plano Real (1994). Esta política económica de carácter neoliberal fue concebida y aplicada durante el gobierno de Fernando Henrique Cardoso, y adquirió contornos dramáticos durante los 22 años que precedieron al régimen fiscal instaurado por el golpe de Estado de 2016, con la Enmienda Constitucional n.º 95 (EC-95/2016)², que congeló el gasto público por 20 años, a excepción del gasto financiero estatal.

Para los más ingenuos, existía la expectativa de que este ajuste fiscal fuera revocado, pero el nuevo gobierno de Lula no solo lo mantuvo, sino que lo blindó por medio del llamado “nuevo marco fiscal”. Esta nueva regla, aplaudida por los heraldos del capital rentable y el capital ficticio, impone límites al crecimiento de los gastos del gobierno federal, que no pueden exceder 70% de los ingresos primarios, lo que socava aún más el financiamiento de la salud y la educación, en particular, sin poner en peligro el gasto del servicio de la deuda. En el caso de la financiación federal del Sistema Único de Salud (SUS), significa que el *piso* de salud del 15% del ingreso corriente, impuesto por la EC-86/2015, pasará a ser un *techo*. Cabe señalar que esta regla ya había sido evaluada como insuficiente para financiar el sistema de salud desde que fue

² En adelante, las enmiendas constitucionales se abrevian EC, acompañadas de su número y año.

suspendida por la introducción de la EC-95/2016, lo que provocó un retiro de más de \$70 mil millones del financiamiento federal del SUS en el periodo 2018-2022 (Funcia *et al.*, 2023). Esto demuestra empíricamente la validez de la tesis de que el Estado, independiente del gobierno, ha develado que su núcleo es la acumulación de capital, promovéndola a toda costa y, por supuesto, por encima de todo.

En tiempos turbulentos del capitalismo contemporáneo en crisis, con pasos más firmes del capital en su dinámica de acumulación y dominación, es necesario retomar el tema del Estado de manera más profunda para comprender su naturaleza y su acción más violenta en este modo de civilización, y analizar con mayor aporte teórico el caso del Estado brasileño. No basta con reivindicar lo que pretende la actual izquierda progresista latinoamericana, en especial la brasileña, de reformar, restaurar o refundar el Estado si no se comprende que eso es imposible, dada su incomprensión del momento político de lo social, la relación de dominación del capital.

Es posible decir que la crisis del capital ha venido demostrando en qué medida el Estado es, en última instancia, un mero administrador general de los negocios al servicio de los grandes capitalistas, sin importar el costo social. En este sentido, consideramos importante aportar algunos elementos teóricos que puedan arrojar luces para comprender la naturaleza del Estado, es decir, su esencia, la “forma-Estado” –la lógica a partir de la cual se constituye esta suprema autoridad–, y cómo la crisis actual rompe este espacio de racionalidad para mantener el orden social, intensificando la precariedad del proceso estatal, su estatalidad. Se trata de discutir el quiebre de esta estatalidad a partir de categorías filosóficas y el pensamiento crítico radical de autores, como el desarrollado por Gerardo Ávalos Tenorio³.

³ Es doctor en Ciencias Políticas y profesor/investigador del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, con un gran aporte a la filosofía política, ofrece un aliento teórico al campo del debate sobre la derivación del Estado, buscando desarrollar una lógica ontológica de lo político y del Estado, desde la “forma-valor”, fundamental para la reflexión teórica sobre el Estado en una sociedad capitalista.

En esta perspectiva, el presente trabajo busca discutir la precariedad del Estado brasileño desde el periodo de la dictadura militar (1964 a 1984) hasta el proceso de ascenso del neofascismo, seguido por el golpe de Estado de 2016, demarcando el carácter de una democracia fallida, con el propósito de realizar una crítica radical y permanente del papel, los desafíos y los pendientes de este Estado “fallido”, obstaculizando su idea de una posible reforma, restauración y refundación hoy.

El trabajo se estructura en dos partes. La primera parte se basa en el aporte de la teoría del Estado de Álvaro, teoría que traza un horizonte de interpretación basado en la articulación del pensamiento crítico de Karl Marx sobre economía política y la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel; destaca la categoría de “estatalidad”, entendida como una relación social dinámica que unifica la “economía” capitalista con los procesos institucionalmente políticos, desplegando dimensiones existenciales, visibles, empíricamente registrables, pertenecientes a la vida cotidiana. Así, es posible reutilizar la categoría forma-Estado con un nuevo alcance y potencia, sobre lo avanzado por Antonio Negri en la década de los setenta del siglo pasado; de la misma manera, se propone la categoría “forma-imperio”, a fin de redimensionar las diferencias entre los Estados. La segunda parte presenta las características generales del proceso estructural del Estado brasileño, basado en la “estatalidad” precaria, percibida en un análisis de gran angular, en el que 1964 permanece hasta la actualidad, y 1988 (“Constitución Ciudadana”) se refiere a su actualización, llegando a su fin con el periodo neofascista, restableciendo un patrón de sociabilidad similar a los tiempos de 1964, con intensidad en el avance de la lógica de acumulación de capital global en el espacio estatal. Por último, se presentan algunas consideraciones finales con el objeto de aportar elementos teóricos que puedan contribuir a la comprensión de la naturaleza del Estado brasileño “fallido” en tiempos de crisis del capital.

ESTATALIDAD Y TRANSFORMACIONES DEL ESTADO POR LA POLÍTICA DEL CAPITAL

No es nada nuevo comentar que el Estado, en tiempos contemporáneos de “policrisis” del capital, está develando cada vez más la lógica del interés privado

(instrumentos gerenciales de mercado –gerencialismo– y procesos de privatización) y de acumulación de capital a un ritmo intenso. Esta configuración revela la hipertrofia de uno de los monopolios que caracteriza al Estado, el de la violencia física legítima, asegurando su actuación de acuerdo con las decisiones de los grandes capitales globales (Ávalos, 2016). En esta perspectiva, es importante recordar que la violencia es constitutiva del proceso estatal. Ante esto, la pregunta que se nos presenta es: ¿en qué sentido se ha intensificado esta violencia, que se presenta como “mayor autoritarismo”, en el contexto del capitalismo contemporáneo? Para ello, será necesario comprender el proceso estatal, su estatalidad y su ruptura –como simulador de cohesión/consenso– en el contexto contemporáneo, dando por supuesta la lógica de la forma-valor, siendo la forma-Estado y la forma-imperio derivaciones de aquella. Esta es la intención que desarrollaremos en esta sección.

Es importante reconocer que el Estado es un fenómeno complejo que no ha sido abordado por diversos análisis de la izquierda progresista latinoamericana con la profundidad que se requiere. La referencia más frecuente al Estado es aquella que lo asimila a la idea de aparato de coerción, control y represión, por un lado, y, por otro lado, a una instancia administrativa de organización colectiva. Si bien estas características pueden expresar al Estado –en realidad, solo al aparato del Estado–, no agotan el tema. Se trata, como nos presenta Ávalos (2016), de comprender, de manera más profunda, su esencia, es decir, la lógica por la cual se creó esta suprema autoridad moderna y, al mismo tiempo, cómo se desarrolla en armonía con la asociación o comunidad que sirve como fuente. Esta contradicción es constitutiva del Estado moderno, le proporciona su columna vertebral. Ávalos (2016) señala que comprender esta contradicción y clarificar la cuestión del Estado en la contemporaneidad significa dar un tratamiento más profundo a la cuestión de su lógica, con la introducción de elementos teóricos que contribuyan a comprender la naturaleza del Estado y su intensa transformación con el proceso reciente de acumulación de capital, desorganizando la racionalidad originaria del Estado como elemento aparente de cohesión y consenso social.

LA ESTATALIDAD Y SU CONTRADICCIÓN

Creemos que la recuperación del concepto de Estado, redimensionándolo de acuerdo con la lógica de su “forma social”, la forma capitalista, que le da una base de sustentación, debe estar guiada por la categoría de estatalidad. Cuando Ávalos (2015a) propone esta categoría, nos permite comprender el proceso que da sentido y movimiento al Estado –con énfasis en sus “momentos” en los que esta “forma” se respalda, fortalece o marchita–, lo que posibilita dejar en claro que “el Estado no es una cosa sino una relación social en movimiento que se constituye, como proceso, a partir de diferentes momentos” (Ávalos, 2015a, p. 27). Así, cabe señalar que el Estado no debe entenderse solo como un aparato de poder o control sobre la sociedad, sino que ha de ser comprendido como un proceso social que tiene varios momentos constitutivos.

Es necesario diferenciar el Estado como comunidad política moderna y el proceso de reunificación de esta comunidad atravesada por diferencias y contradicciones. Al resaltar este proceso social de los momentos de constitución de su forma, Ávalos (2018a) lo refuerza con la denominación de estatalidad. Esta categoría debe distinguirse de las diferentes dimensiones de la organización política del ser social con el mundo moderno, esto es, en cuanto a la configuración histórica socio-estatal y, en un nivel más concreto y específico, en cuanto al régimen político vigente en cada caso. Otra categoría importante es la de configuración histórico socioestatal, que se refiere al sistema de mediaciones entre la sociedad y sus instituciones políticas, que es independiente del régimen político de que se trate. Ávalos (2015a) nos recuerda que distinguir el Estado absolutista, el Estado liberal, el Estado social y el pseudo-Estado neoliberal, “significa una diferencia entre configuraciones socioestatales, que divergen precisamente en los modos de mediación entre la forma social y la manera genérica de operar los derechos históricamente conquistados” (Ávalos, 2015a, p. 26).

Con respecto a la segunda dimensión política, los regímenes políticos, Ávalos (2016) los trata como un ordenamiento de magistraturas que terminan median-do la relación entre gobernantes y gobernados. Se trata también de reconocer que los regímenes políticos se refieren a las diferentes formas de ejercer el arte de gobernar a los pueblos, así como a las diferentes formas en que la ciudadanía participa o no de la “cosa pública”. En general, se puede decir que existen

regímenes democráticos en los que prevalece el principio de autonomía y regímenes autocráticos, en los que existe dependencia y sumisión del individuo al control de un tercero, es decir, regímenes en los que prevalece el principio de la heteronomía. Ávalos (2016) señala que existe una dialéctica entre autocracia y democracia, con la subsunción de esta última en relación con la primera, especialmente cuando la participación política del ciudadano se individualiza, se atomiza, se torna impotente. Esta ha sido la situación contemporánea, en la que la política moderna no es ajena a “los mitos, las ilusiones, los liderazgos carismáticos y los mesianismos” (Ávalos, 2016, p. 25); es el caso, como veremos en la segunda parte, de Bolsonaro en Brasil.

De esta distinción entre configuraciones históricas socioestatales y regímenes políticos, queda un tema importante señalado por Ávalos (2016), que permite comprender la existencia contradictoria de Estados sociales autoritarios o Estados neoliberales democráticos. Estamos ante un panorama real en el contexto del convulso capitalismo actual, en el que este cuadro contradictorio ha estado cada vez más presente, lo que no debe sorprender a los científicos sociales a la hora de analizar el patrón de Estados en tiempos de políticas ultraneoliberales⁴.

A su vez, para comprender mejor el proceso estatal, es decir, su estatalidad, vale la pena volver a la comprensión de la palabra *Estado* y sus fundamentos históricos. Ávalos (2015a) nos ofrece el entendimiento de que *Estado* era el nombre abreviado de un conjunto de términos que se vinculaban a asuntos públicos (colectivos), es decir, que no pertenecían a sujetos de particulares. De esta manera, el Estado hereda el significado tradicional de república, la apreciación de la ‘cosa pública’. Es claro que esta expresión ha sido utilizada desde el escenario de Roma para referirse al significado tratado en Grecia, de la polis.

⁴ Cuando Marco Boffo, Alfredo Saad-Filho y Ben Fine (2019) usan el término *ultra-neoliberal*, lo relacionan con el momento histórico entendido como el “giro autoritario” del neoliberalismo, que intensifica las políticas del Estado en defensa del mercado, con una restricción ampliada del gasto público. Los autores argumentan que el neoliberalismo necesita al conservadurismo radical y a los autoritarios para convertirse en “ultra”, ya que las fases previas de “instalación” y “subjetivación” del neoliberalismo no fueron suficientes para superar la duradera crisis capitalista experimentada a partir del *crack* de 2007/2008.

Sin embargo, destacamos el significado que tomó *Estado* como forma política moderna y su especificidad en este contexto.

No rescataremos en este trabajo el proceso histórico del Estado, pero debemos tener en cuenta que este concepto de ‘cosa pública’ se destaca en el periodo del Renacimiento en Italia, con especial tratamiento por parte de Nicolás Maquiavelo. A continuación, vemos el tratamiento del Estado por parte de la teoría contractualista, con Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant⁵.

Así, se puede comentar al Estado como una institución milenaria que surge como resultado de la apropiación del excedente económico por parte de un grupo, en particular, la clase dominante. Sin embargo, el Estado, como forma política moderna, termina por incluir a todos los seres humanos, independientemente de sus diferencias económicas y sociales. En este sentido, merece mención el aporte de Evgueni Bronislavovich Pachukanis (2017), en el cual argumenta que la forma política estatal es de naturaleza capitalista, derivada de la forma-valor. En realidad, las formas centrales de Marx (1986), en *El Capital*, Libro I, “mercancía/valor/dinero/capital”, no están completas sin la forma estatal. En otras palabras, Pachukanis (2017) insiste en que la forma mercancía, guiada por la apreciación del valor, reúne sus formas derivadas, la forma jurídica y, finalmente, la forma política estatal. Aun así, cabe agregar la visión específica de Pachukanis que no se restringe al aspecto económico del Estado, sino que ayuda a superar el carácter ilusorio de la idea de que el Estado puede ser tomado como un poder neutral y por encima de la sociedad capitalista, permitiendo la falsa impresión de que es posible garantizar la igualdad para los ‘sujetos de derechos’ –la categoría central de Pachukanis (2017)–. Esto se refiere al enfoque de Pachukanis sobre la forma jurídica necesaria para el intercambio de mercancías. Desde este punto de vista, Alysson Leandro Mascaro (2018), apoyado por Pachukanis, destaca el papel del derecho como idea inexorable para el capitalismo. Dice este autor: “la forma jurídica deriva de la forma mercancía, y es precisamente por ella que el tener y el estar ligado al trabajo, a la explotación y al negocio se convierte en un tener y ser capitalista ligado: entonces, se tiene y se obliga por derecho” (Mascaro, 2018, p. 18).

⁵ Para una visión más detallada sobre la contribución de los autores contractualistas, véase Ávalos (2020).

Así, el Estado es la forma jurídica, en particular, y la forma política, en su conjunto, de la propia modernidad.

A su vez, debe reconocerse que el concepto de Estado pasó por un largo proceso de construcción hasta alcanzar su específico significado moderno. Así, en este proceso el Estado adquirió, en general, dos características bien diferenciadas. Ávalos (2016) señala: “la horizontalidad de la convivencia de los muchos unidos haciéndose cargo de las directrices gubernativas que ha de adquirir la vida en común; por otro lado, el poder máximo o soberano para gobernar la comunidad política” (p. 24). Esta dualidad de los componentes del Estado resultó en desarrollos autónomos. Por un lado, la comunidad tenía un poder supremo, pudiendo eliminar a un gobernante maligno y, por otro lado, el Estado constituía un referente abstracto de autoridad suprema a la que se debía obediencia incondicional, en tanto esta instancia era una representación del conjunto de ciudadanos.

Aun así, desde el punto de vista de la lógica del concepto de Estado, es necesario considerar la relación entre el todo y la parte, y también, entre lo uno y lo múltiple. A partir de esta reflexión, Ávalos (2015a) insiste en que esta lógica se expresa como un “silogismo entre universal –particular– singular”. Este autor nos recuerda que: “Si hay unificación es porque un particular se ha puesto por fuera de todos los demás particulares y desde esa posición se convierte en el referente de todos y, por tanto, se constituyen a sí mismos como particulares” (2015a, p. 49). De esta manera, se entiende que entre lo particular y lo universal hay una implicación mutua, una relación dialéctica, aunque haya una diferencia entre ellos. Se trata de enfatizar que la existencia de lo universal, como rasgo llamativo del Estado, se relaciona con el tema de la política como lucha por el poder. En esta línea de reflexión sobre el vínculo entre lo universal y lo particular, también podemos explicar el papel lógico del Estado, como capital negativo en la modernidad, que destaca Ávalos (2021a) a partir del pensamiento hegeliano:

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 (pp. 90-91, el énfasis es nuestro).

Para continuar profundizando en el estudio del Estado, cabe señalar que en él se materializa, como indica Ávalos (2015a), un proceso de concentración de cinco poderes monopólicos específicos. En primer lugar, y mencionado anteriormente, el Estado ejerce el monopolio de la violencia física legítima, que Max Weber destaca, como nos recuerda Ávalos. En segundo lugar, está el monopolio relacionado con la facultad del Estado de hacer leyes, asegurando su principio de soberanía; en tercer lugar, se destaca el poder judicial, facultado para establecer penas y castigos por infracciones a los preceptos legales. En cuarto lugar, se manifiesta el monopolio de la administración de las finanzas públicas, que impone la recaudación de impuestos. En quinto y último lugar, el Estado implica también el monopolio del gobierno, para mandar y exigir obediencia.

Nos parece importante mencionar la consideración de Ávalos (2015a) sobre la caracterización de este Estado en el ejercicio de sus monopolios. No se trata de entender que el Estado es el monopolio de uno o de todos estos cinco poderes, sino de aclarar que el Estado es mucho más un proceso cuyo desarrollo implica cada uno de los monopolios. En este sentido, hay que resaltar las implicaciones de entender el Estado como un proceso relacional. Es en el mundo de la modernidad que el desarrollo del capital, entendido como relación procedimental, es decir, de dominación y sujeción forzada (trabajo enajenado), se fundamenta en la subordinación de los seres humanos, e incluye los momentos políticos de aquella relación de poder, hasta devenir Estado. Ávalos (2001) expone al Estado como un proceso relacional:

[...] la expresión *Estado* sintetiza más que una *cosa* una *relación*, y más que una relación *un proceso relacional* continuo, cotidiano, que simultáneamente expresa encubriendo relaciones de dominación. El proceso Estado no es inmediatamente relación de dominación, sino precisamente proceso de superación aparente de la dominación. Por medio del proceso Estado las relaciones de dominación se transmutan en relaciones de aparente reciprocidad constructoras de espacios de armonía incluyente y de homogeneidad equitativa. Y esto hace que el Estado sea el que

cierre el círculo de la dominación. Sin el proceso estatal, la dominación en el orden social sería únicamente despliegue de poder, de fuerza bruta o, para decirlo con Hobbes, sería el estado de naturaleza de la guerra de todos contra todos (pp. 266-267).

En esta perspectiva, puede decirse que el Estado pretende asegurar la necesaria relación coercitiva al proceso de producción y reproducción de la vida, pero sin parecer hacerlo. Es en este escenario que podemos percibir la ejecución de los monopolios estatales, demostrando el principio de la estatalidad.

Sabemos que algunos autores mencionan que el Estado no es solo la comunidad política moderna, sino también su condensación material (objetivada) en un aparato estatal concreto, ejerciendo sus monopolios (Poulantzas, 1976). Ciertamente no se trata de negar esta dimensión concreta del aparato estatal, pero nuestra mirada es desde la perspectiva de su forma, es decir, a partir del Estado como “proceso” y no solo como institución fija, como lo mencionado anteriormente. Ávalos (2015a) nos advierte que el Estado debe entenderse como ambos. Por un lado, el Estado es la comunidad o asociación política organizada de manera racional para asegurar el orden social necesario para el movimiento de capitales y, por otro lado, es un conjunto de instituciones –un momento cósmico, como dice Ávalos– que aparentemente se ubica por encima y por fuera de la ciudadanía y, por lo tanto, tiene un papel autocrático, dictatorial, despótico y totalitario, pero que no aparece, y solo se revela en circunstancias determinadas y específicas, cuando ese poder (momento político) se orienta a salvaguardar las relaciones sociales (capitalistas). Sin embargo, Ávalos comenta que, si bien el Estado y la violencia totalitaria son aparentemente incompatibles, la contradicción constitutiva del Estado puede significar la introducción de un mando despótico sobre la comunidad ciudadana, violentando a la población en general. Ávalos (2015a) explica mejor esta situación cuando dice que “esta visión cósmica del Estado forma parte del fenómeno del Estado mismo, de lo que podríamos llamar fetichismo o mistificación que envuelve al Estado y que se origina en la contradicción del Estado” (p. 56). De ahí que podamos referirnos al carácter de fetichización del Estado.

Al abordar la importante idea de la contradicción del Estado, debemos mencionar los principios contradictorios que sustentan la idea de la estatalidad. El primer principio, Ávalos (2015a) lo denomina *Estado-Leviatán*, que tiene el poder concentrado en una instancia suprema con autoridad suficiente

para imponer coactivamente un orden normativo. A la vez, también debe existir el otro principio, el *Estado Res-Pública*, que niega al primero, pero, simultáneamente, depende de él, en una clara relación dialéctica. Este principio busca contener el peligro de la concentración de poder y la eliminación de decisiones arbitrarias por parte de una sola persona asegurando normas para el orden social. Por tanto, este principio, al rechazar la concentración del poder, sostiene que el ente comunitario del todo es el verdadero sujeto de la acción gubernamental. Sin embargo, Ávalos insiste en llamar la atención sobre el hecho de que este segundo principio, para no quedar impotente, acaba exigiendo el ejercicio del primero.

Es en esta relación dialéctica entre los dos principios que puede entenderse lo que Ávalos (2016) atribuye al espacio de conciliación, a su vez, entre los dos aspectos necesarios del Estado. En otras palabras, se trata de la verticalidad del poder y la horizontalidad de la cohesión social. En ese sentido, se entiende que estos dos principios que constituyen el Estado, dotándolo del carácter de unidad, en permanente tensión y movimiento, caracterizan lo que Ávalos nos presenta como estatalidad, es decir, el proceso estatal que incluye su contradicción constitutiva.

Cabe mencionar que Ávalos (2015a), al reflexionar sobre la posibilidad de superar esta contradicción del Estado, es decir, de los principios constitutivos y contradictorios de la estatalidad, nos remite a la posibilidad que ofrece Hegel sobre el Estado como “la realidad efectiva de la idea ética”. La definición hegeliana del Estado (Hegel, 2000, §257, p. 302), recordada por Ávalos (2021b) dice:

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 (p. 23).

Así, la totalidad del Estado para Hegel está relacionada con el proceso estatal, es decir, el Estado como derecho, el Estado como moral y el Estado como ética. El derecho y la moral constituyen los fundamentos de la familia, la sociedad

civil y el Estado, es decir, tres formas sociales orgánicamente entrelazadas, que Hegel llama mundo ético. Esta expresión abstracta del Estado sintetiza en el pensamiento un proceso de cohesión necesario para la reproducción de la vida social. Sin embargo, el hecho de que el Estado sea una expresión abstracta no significa que no tenga realidad. Por su parte, las mercancías y el dinero son ejemplos de abstracciones reales. En el mundo moderno, el ser humano vive su realidad material a partir de estas abstracciones reales, teniendo su vida impregnada por ellas.

Cuando volvemos a los principios constitutivos y contradictorios de la estatalidad, Ávalos (2015a) nos recuerda que es posible admitir, en el mundo moderno, la hipertrofia del principio del *Estado-Leviatán* sobre el principio del *Estado Res-Pública*. Un claro ejemplo de esta situación son los golpes de Estado con la instauración de gobiernos dictatoriales y autocráticos que, en su conjunto, cometen “crímenes de Estado”. Esta referencia es muy típica cuando se analiza la estatalidad en los países latinoamericanos. A medida que desarrollamos esta reflexión, se puede admitir que el desequilibrio entre estos dos principios tiende a instalar una situación de ruptura de la estatalidad, o dicho de otro modo, una tensión desigual de uno de los elementos del binomio dialéctico (*Estado-Leviatán*) sobre el otro, y a promover la disolución del Estado –entendido en su estatalidad como la dinámica equilibrada entre este par–. La violencia asociada a la expansión del poder político concentrado y coercitivo, que asegura un proceso de expropiación permanente y violencia física, así como la ineptitud política de los ciudadanos, constituye, en los términos aquí señalados, una ruptura de la estatalidad. Así, el Estado se ve mermado como espacio de cohesión social garantizado por una autoridad suprema, lo que permite el inicio de un proceso de disolución de su premisa cohesiva.

Se argumenta que la comprensión de esta esencia del Estado permite percibir la contradicción permanente de sus momentos constitutivos (poder supremo y consenso comunitario), conduciendo a su precariedad o disolución como estabilizador supuestamente “neutro” de las relaciones sociales de conflicto entre el capital y el trabajo, permitiendo un rápido retorno a la barbarie (brutalidad de las relaciones sociales capitalistas desnudas). Coincidimos con la afirmación categórica de Ávalos (2015a) cuando explica que con la ruptura de la estatalidad asistimos a la producción, al mismo tiempo, de mayor autoritarismo y violencia. Particularmente, en momentos de auge

del neofascismo, el proceso de disolución de su función de cohesión al llegar al momento político del consenso políticamente legitimado, se articula con el uso exacerbado de la violencia de Estado, bajo el pretexto de combatir el terrorismo de izquierda, la violencia y, también, como ejemplo, la defensa del “Movimiento Escuela Sin Partido”, implementado en Brasil por Bolsonaro, como se discutirá en la segunda parte de este trabajo. Este movimiento se promueve desde una teoría conspirativa reaccionaria de contenido oscurantista, apuntando a un movimiento popular contra la escuela pública y a favor del fundamentalismo religioso y macarthista (Melo, 2019; Carnut y Regis, 2022).

En este marco de ruptura del principio de estatalidad, que se fundamenta en el equilibrio inestable pero efectivo entre las dos fuentes contradictorias de la constitución del Estado, se puede precisar también, de otra manera, como ya hemos apuntado: cuanto mayor peso para la verticalidad del poder, es menor el peso para la horizontalidad de la cohesión social. Ávalos (2015b), específicamente, se refiere a la primera como la vertical descendente, que asegura la preponderancia de la autoridad que tiene el monopolio no solo de la violencia física, sino de las demás que caracterizan el poder del Estado, antes mencionadas. Respecto a la segunda, nuestro autor la denomina horizontal, siendo asociativa y comunitaria, continúa: “que hace de una muchedumbre un ‘nosotros’ organizado” (p. 16).

Así, cuando se vulnera el principio de estatalidad, Ávalos es enfático: “Cuando se extravía el principio de la estatalidad, el entramado institucional del Estado se vuelve contra sus propios ciudadanos porque se desprende o desacopla la autoridad estatal respecto de la racionalidad política que le da soporte” (Ávalos, 2015b, p. 17). Esto ocurrirá cuando se abandone la conciliación de la contradicción que constituye el Estado. Ávalos insiste en que, en este caso, el Estado deja de ser la expresión abstracta de la unificación social y se hace explícito que es un mero aparato de poder de los intereses más particulares: los intereses comerciales privados.

A partir de la ruptura de la estatalidad, podemos referir este proceso a la concepción que Ávalos (2021b) atribuye a la idea de “Estado fallido”⁶. Para este

⁶ Originalmente, la expresión “Estado fallido” proviene de una de las diversas formas de intervencionismo de las agencias imperiales, especialmente de Estados Unidos

autor, esta expresión se refiere a la inexistencia del Estado como tal y a que en su lugar se han instalado “factores reales de poder” (Ferdinand Lassalle) o “factores de poder real”. Las formas políticas institucionalizadas, contempladas en la Idea del Derecho, devienen formalidades procedimentales legitimadoras. Esto significaría la incongruencia del principio de autoridad (Estado) para la articulación, coherencia, armonía y cohesión de la sociedad, cuyas fuerzas internas han llegado a tal grado de disolución que se pone en peligro la reproducción pacífica del orden social. En la misma línea de reflexión de este autor, la expresión “democracia fallida” corresponde a un proceso de ruptura en la construcción de un régimen político democrático, en su versión liberal, vinculado al proceso electoral, con elecciones libres y competitivas en las que predomina el principio de incertidumbre hasta que se alcance una mayoría indiscutible. Ávalos (2013) argumenta que las razones de este fracaso de la democracia se relacionan con dos niveles distintos pero complementarios: el *ethos* y la *eticidad*, y también el plan que corresponde a la acción política. El primero contempla la democracia en relación con el Estado; la segunda abarca el juego de intereses de clase interpretado y puesto en operación por los actores políticos (expresión que proviene del ámbito del “teatro de la política”, al que se refiere el autor) (Ávalos, 2022).

También cabe mencionar que, según Ávalos (2007), no solo el Estado, sino también la democracia, terminan restringiéndose a los criterios de elección comercial, así como el espacio público y la propia actividad política son colonizados por la lógica del valor, al punto de dejar de representar un ámbito de conciliación entre intereses y opiniones divergentes.

de América (EUA), a los Estados que consideran como fallidos. Ávalos (2021b) comenta que si bien, en teoría, el mundo está configurado por países que son Estados nacionales soberanos, está organizado geopolíticamente a partir de una división entre Estados dominantes y Estados subordinados. El origen de esta situación está relacionado con la fuerza militar expresada en los diversos conflictos bélicos en los países generados por la necesidad de asegurar la reproducción de la vida material capitalista. Ávalos nos recuerda que, a partir de 2005, el Fondo para la Paz, un *Think Tank* norteamericano, creó varios criterios que describen la situación interna de los países para calificarlos según un índice de “Estados fallidos”. Para conocer este índice, véase Ávalos (2021b).

La concepción de Ávalos sobre los “Estados fallidos” implica que la corrupción de los gobernantes o su incapacidad para gobernar no son los factores determinantes para producir esta situación particular. Se trata, antes bien, de factores ligados a la estructura del sistema mundial. Según Ávalos (2021b), deben considerarse razones:

[...] estructurales o sistémicas que se encuentran ancladas en la operación despiadada del capital en una dinámica imperial de desposesión o despojo en la explotación y sobreexplotación de las personas y la naturaleza y por supuesto, en los altos niveles de desigualdad y pobreza que se convierten en el terreno fértil para el florecimiento de las industrias ilegales del capital, como el tráfico de drogas, armas y personas, situación expresada en una violencia desbordada y en la prevalencia de poderes de facto (p. 15).

Solo con mayor tenacidad teórica nos permite explicar mejor las razones por las que el Estado puede considerarse en quiebra. Ávalos (2021a) argumenta que los Estados fallan porque contienen las condiciones y contradicciones para situaciones asociadas a la descomposición social y la disolución del entramado que une a la sociedad.

No se debe olvidar, según Ávalos (2021a), en primer lugar, que el método científico para el estudio del Estado debe basarse en la historicidad. A partir de ahí, se vuelve imprescindible reconocer también que el Estado es una forma social, emanada de la forma-valor, fundamento del capital, que encierra una contradicción constitutiva. En esta contradicción, Ávalos (2021a) insiste en decir que la forma-valor está en la raíz de la implosión y colapso de los Estados como órdenes cohesionadores de sentido de la sociedad expresados jurídicamente. El autor continúa afirmando que el Estado es “la sociedad reconstruida comunitariamente a través de mecanismos ideológicos, pero también materiales, para lo cual se hace necesaria la intervención permanente del aparato administrativo del Estado, en una lógica de ‘capitalista colectivo en idea’”⁷ (p. 16). Más incisivamente, no se puede olvidar que el Estado, como dice Ávalos (2021a), “no busca él mismo la ganancia para sí, sino la reproducción del capital en su conjunto” (p. 113).

⁷ Ávalos toma prestada esta expresión de Pierre Salama (1979).

En vista de lo anterior, podemos resumir que la estatalidad y su desmoronamiento debe entenderse en el ámbito de la forma social capitalista, la forma-valor, con sus dos formas que de ella derivan, las formas Estado e imperio, como veremos en la siguiente sección.

LA TRÍADA LÓGICA: FORMA-VALOR, FORMA-ESTADO Y FORMA-IMPERIO

La forma-valor

Entendemos que es fundamental deducir los tres momentos, a partir de la tríada de la lógica hegeliana: la forma-valor, como forma social, la forma-Estado y la forma-imperio, para el análisis del Estado en el conjunto del proceso de acumulación capitalista. Este ejercicio teórico puede aportar elementos fundamentales para comprender mejor las razones que conducen a la ruptura de la estatalidad y a la disolución del Estado, entendido como fallido, es decir, en general, subordinando el espacio público y la actividad política a la lógica de la forma-valor, representando mucho más los intereses de los negocios privados, como demostraremos en la segunda parte de este capítulo en el análisis del Estado brasileño.

Se vuelve importante examinar la forma social, como eje articulador del universo político del mundo moderno, es decir, la forma que adoptan las relaciones entre los seres humanos. La forma social correspondiente a este proceso de modernidad es la forma-valor. Para ello, consideramos importante basarnos en el aporte de la crítica a la economía política de Marx, a partir del ejercicio de su crítica, contemplando la elaboración de la “ciencia de las formas”⁸.

⁸ John Holloway (1980) utiliza el término “ciencia de las formas” buscando referirse al análisis del capitalismo de Marx, realizado en *El Capital*. Marx (1987), en el Libro III, cap. 48, menciona que se trata de un análisis y crítica de este “mundo encantado e invertido” (p. 768) de formas desconectadas, crítica que pretende no solo revelar el contenido, sino descubrir la génesis de estas formas y sus conexiones internas, la esencia del proceso capitalista. Cabe destacar que en el capítulo 48 (sobre la “fórmula trinitaria”) Marx explica que su crítica, particularmente a la economía vulgar, está constituida por

Es cierto que la forma-valor, al constituirse como el sentido principal del capitalismo, hace ineludible la necesidad de un espacio específicamente político que pueda garantizar que las decisiones de los ciudadanos estén guiadas por la lógica del valor.

Lo político y el capital constituyen formas similares, entrelazadas en la existencia de la vida social. Ávalos (2021a) es categórico cuando dice que percibir el capital como apolítico esconde “su funcionamiento esencialmente político de tipo oligárquico, autocrático y despótico” (p. 87), y agregaríamos neofascista, cuando analizamos este escenario contemporáneo del capital en crisis.

En principio, la forma-valor trabajada por Marx aparece como una categoría económica, como fundamento de su crítica a la economía política. Sin embargo, según Ávalos (2016), su sentido filosófico debe ser extraído de esta categoría para situarla como fundamento de la existencia política de la sociedad moderna. Ávalos señala:

[...] 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; la instauración de la sociedad como un orden simbólico e imaginario con poder propio; la autoposición 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 /

la ciencia, cosa que estos economistas no hacen. La ciencia explica cómo funcionan las contradicciones del capitalismo y no sería necesaria si todo lo revelaran las apariencias. La ciencia va mucho más allá de las apariencias que son falsas, se dirige en busca de la verdad. Es una pregunta y no una respuesta. De ahí, entonces, la importancia de abordar el concepto de forma y la historicidad del capital al hacer ciencia. Para tener una idea del protagonismo que Marx (1987) atribuye a la ciencia, destacamos:

[...] no debe causarnos asombro el que la economía vulgar se encuentre como el pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, en la que éstas aparecen ‘prima facie’ como contradicciones perfectas y absurdas –en realidad, toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente– y que estas relaciones aparezcan tanto más evidentes cuanto más se esconde la trabazón interna entre ellas y más familiares son a la concepción corriente (p. 757, el énfasis es nuestro).

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).

La forma-valor no es fundamentalmente una categoría económica. Por su parte, Ávalos (2016) sostiene que cuando Marx describe la forma-valor, se refiere a la relación entre los seres humanos “mediada por una abstracción que representa sintéticamente el tiempo de trabajo desempeñado, concretado en un producto y condensado en una expresión unitaria, el signo, con validez suprema” (p. 27). Luego, el autor comenta que: “la forma-valor adquiere un carácter fluido y, entonces, habrá de ser conceptuada como un *proceso* que, a un tiempo, unifica y separa a los sujetos en función de su trabajo social” (p. 27). Así, la forma de valor implica un proceso relacional, un modo de poder. El valor es el ser relacional que habita en los sujetos. Ávalos (2016) señala que este ser relacional hace al sujeto, en sentido plural, “actuar, sentir y pensar, y se manifiesta en mercancías y dinero; cada uno de estos dos factores posee materialidad y un signo representativo: el precio dará la realidad efectiva” (p. 28). Por eso el autor dice que “el desarrollo de la idea *forma-valor* queda vinculado en Marx con el tema de la alienación y éste con la teoría de la explotación” (p. 29).

Marx, al abordar los temas de la alienación y la explotación, también los vinculó a la esencia del poder asociada a la relación social de dominación que impregna toda sociabilidad capitalista. Esta esencia se refiere principalmente a la dominación del capital sobre el trabajo y se extiende también a todos los campos del cuerpo social, realizándose el poder del capital de diferentes formas. En este sentido, Ávalos (2021a) vincula esta dominación del capital a la dimensión estatal del capitalismo. Este autor señala que esto es consistente con la lógica y varios niveles de la crítica de Marx a la economía política. En la construcción lógica, Ávalos insiste en decir que el Estado fue abordado por Marx como una síntesis concreta de la puesta en marcha del capital, y que en sus investigaciones el estudio del Estado ocuparía un lugar posterior en su obra, recién a partir de finales de siglo en su obra seminal, *El Capital*.

Así, las formas que adquiere el proceso de dominación no se refieren únicamente a la compra o venta de la fuerza de trabajo como mercancía o a la explotación en el proceso productivo. Ávalos (2001) también señala las formas más sutiles e igualmente efectivas, como las relaciones personales fuera del

mercado, los lazos familiares, los procesos educativos formales e informales, la subjetividad psicológica y corporal, incluso las formas políticas de organización de las naciones, los Estados y la sociedad internacional. En este punto, el autor enfatiza que el capital no es “lo económico” de la sociedad, sino una forma de vida para los seres humanos. Se puede decir, una vida robada, bajo la tutela del proceso de dominación. Y a este proceso de dominación corresponde su propia forma política y su constitución estatal. De esta forma, Ávalos insiste en que cuando se entiende que lo crucial para el capital es el proceso de dominación entre los seres humanos, entonces se puede entender la política y el Estado como una nueva dimensión (Ávalos, 2022).

Me parece importante seguir la reflexión de Ávalos (2001) al sostener 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, entonces el Estado y la política se forman o constituyen desde y en la totalidad del capital. Esto significa, como señala este autor, que la política asume la forma capitalista y el Estado la forma mercantil, asociativa, contractual y empresarial, la forma mística de la relación entre iguales, correspondiente al modo de vida de los seres humanos dentro del capital. En particular, sobre este tema, Ávalos profundiza su comprensión de la esencia del Estado capitalista, precisamente al deducir la forma-Estado de la forma-valor.

Alfred Sohn-Rethel (1979) nos presenta una conexión entre la teoría del conocimiento de Kant y la forma-valor. Ávalos (2021a), comentando el planteamiento de este economista marxista y filósofo francés, señala que:

[...] la sociedad, entendida como orden simbólico e imaginario, es un producto de la forma valor. En consecuencia, la vida política propia de la forma-valor es aquella que se instituye sobre la base de la abstracta libertad y la igualdad jurídica, la fraternidad sublimada y la propiedad generalizada. La vida política, a un tiempo, afirma y niega la vida comunitaria. Por una parte, la política sólo se ejerce mediante el código del valor, es decir, mediante la representación; por otro, la intercambiabilidad, la promesa de satisfacción, la protección, la superación del miedo y el odio, la inseguridad y la fragilidad, están en la base de la política moderna. Además, la política se desenvuelve dentro de las coordenadas del ser burgués (p. 35).

En esta perspectiva, Ávalos (2015a) se cuestiona sobre la consistencia que adquiere la vida política frente al valor que se autovaloriza como proceso estructural de la vida social. De ahí la percepción de que la política se instala como un ámbito autónomo, separado de lo que aparece como “lo económico”. La vida política típica de la forma-valor se basa en la libertad abstracta y la igualdad legal, así como en la fraternidad y la propiedad sublimadas. Por tanto, esta vida política acaba afirmando y negando la vida comunitaria. Ávalos (2015a) refuerza que la vida política, en este sentido, solo se ejerce a través del “código de valor”. Como reflejo de este sentido de la política, los procesos de intercambio, superando el miedo y el odio, la inseguridad y la fragilidad, se asientan sobre la base de la política moderna.

Así, es importante considerar lo que Ávalos (2015a) refiere al momento político de la sociedad en el que se configura la política moderna. La política, entonces, pasa a ser entendida como “la actividad específicamente humana de deliberación, decisión y ejecución de normas y prácticas que afectan a una comunidad en su conjunto” (p. 44). A partir de esto, es importante entender al propio Estado como la institucionalización de este momento político. Se considera que esta situación implica la existencia de una esfera de prácticas humanas, siendo importante la voluntad de organizar los imperativos que constituyen la sociedad, convirtiéndose así en la esfera de la política.

Dado lo anterior, la forma-valor es fundamental para comprender filosóficamente, como insiste Ávalos (2016), el mundo de la modernidad y sus fundamentos. Se trata de reconocer que es parte del desdoblamiento de la forma-valor como proceso relacional de poder, obligando al universo político a fragmentarse en espacios, con sus respectivas lógicas, de política vertical, institucional, y de política horizontal, comunitaria. En esencia, esta última política es constantemente negada por la operación de la política mercantil del capital. Por tanto, podemos entender que el Estado, como unidad idealmente comunitaria y ente jurídico vinculado a la libertad, se convierte en un ente cosificado con un poder opresivo sobre la sociedad civil.

La forma-Estado

Ávalos (2021a) sostiene que la teoría política de Marx, implícita en su crítica a la economía política, contribuye a abordar al Estado en el proceso de producción capitalista. Sería más conveniente referirse a la abstracción real del Estado, la forma-Estado, 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. El autor comenta que el Estado es un capital negativo –basándose en la contradicción hegeliana– porque no tiene como fin el lucro, sino que asegura la reproducción del capital.

Ávalos (2021a), en su rigor científico sobre el Estado, presenta el sentido lógico de deducir la forma-Estado de la forma-valor. Para él:

[...] 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, 2021a, p. 90).

En un intento por reforzar el reflejo de la forma-Estado, Ávalos (2007) agrega que su expresión ubicada en el plano jurídico y político representa un desdoblamiento necesario del capital como forma social y como proceso. Este autor sintetiza:

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).

Así, 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” (p. 37).

En la búsqueda de una derivación lógico-ontológica de la necesidad del Estado de reproducir el capital, el aporte de Ávalos parece ser especial. Su interés se orienta hacia un análisis ontológico y lógico, a partir de la contribución de Hegel, para describir la lógica del capital y percibir al Estado como un ‘proceso relacional’ (Ávalos, 2001), de carácter continuo, encubriendo relaciones de dominación generadas por sociabilidad capitalista, manteniendo la explotación del trabajo.

Entonces, puede decirse que, según Ávalos (2001), si el capital es un valor que se evalúa mediante el poder, las voluntades jurídica y política serán figuras del capital mismo. Por tanto, el Estado no debe ser analizado solo desde su forma inmediata y acabada tal como se manifiesta empíricamente –esto es, a través de su aparato–, sino que debe someterse a un riguroso análisis lógico-ontológico, con el fin de identificar las contradicciones internas existentes en su esencia y el fundamento de su manifestación enajenada, lo que significa, en palabras de Bolívar Echeverría, y recordadas por Ávalos (2001, p. 207), “la enajenación política se transmuta en *politicidad enajenada*”⁹. De esta forma, el derecho y el Estado no son solo necesidades ontológicas para la realización de la categoría del capital como categoría acabada, sino de la totalidad del capital como concepto universal.

Vale la pena insistir en el razonamiento que desarrolla Ávalos (2021a) acerca de extraer de la crítica de la economía política el fundamento de una consideración crítica del Estado. En este sentido, se vuelve apropiado retomar el argumento de la deducción de la forma-Estado de la forma-valor. Marx,

⁹ Bolívar Echeverría, al referirse a la “politicidad enajenada”, la vincula con la configuración política de la lógica mercantil capitalista. Según sus palabras: “La politicidad libre del sujeto social se enajena como ‘politicidad’ automática o inerte del mundo de los fetiches modernos; es el efecto re-socializador que la circulación mercantil ejerce sobre el sujeto social descompuesto y sus miembros privados, individuos o colectivos” (Echeverría, 1986, p. 190, citado en Ávalos, 2001, p. 257).

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 las distintas formas en que el valor, como el espíritu, asume distintas figuras, tales como la mercancía, el dinero y el capital.

El valor, al ser una relación social, es un proceso que pasa por diferentes movimientos (momentos), en evolución, que lo constituye en su ser desplegado. De esta forma, Ávalos (2021a) llama la atención sobre el hecho de que el capital es una ‘relación en proceso’, en la que nunca deja de ser capital, por tanto, es una relación procedimental. Así, también, uno puede referirse al Estado (forma-Estado) como una relación procedimental. Esta relación 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 y tiene su momento político de esta dominación en el Estado. 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, citado en Ávalos, 2021a, p. 112). El Estado ejerce aquí este papel de coerción de las relaciones sociales.

Esta fuerza coercitiva del capital, asegurando su dominación y la subordinación del trabajo en la sociabilidad capitalista, se revela histórica y continua en su desarrollo. Vale la pena recordar lo escrito por Marx en el capítulo 24 de *El Capital* al abordar la acumulación primitiva: es exhaustivo en el proceso de expropiación y explotación de formas primitivas de capital, bajo la conducción de la violencia del Estado y del sistema colonial. Debe reconocerse que el proceso de expropiación y explotación del capital sobre el trabajo no se detuvo en la acumulación original, sino que prosiguió a través de las diferentes etapas históricas del capitalismo, manteniéndose firme en la fase actual en la que se da la supremacía del capital e interés, en su forma más perversa, el capital ficticio (Mendes, 2022). Es un proceso continuo que se materializa por medio de expropiaciones, con procesos constantes que despojan a los seres sociales de sus condiciones de existencia, principalmente educación y salud, y las convierten en capital, privatizándolas.

Por otro lado, Ávalos también menciona que Marx atribuye al Estado un papel importante en la protección, promoción e incluso gestión de la

acumulación global de capital. En este sentido, Ávalos (2021a) insiste en el argumento del papel del Estado como capital negativo –como ya dijimos–, es decir, que no tiene como objetivo intrínseco la búsqueda de la ganancia por sí mismo, sino que actúa con el fin de asegurar el beneficio para la reproducción del capital. Ávalos (2021a) 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, el énfasis es nuestro). Resaltamos aquí el carácter del Estado al actuar de forma racional y negativa, como lo expresa Ávalos, quien se acerca mucho más a la comprensión de la forma-Estado. En esta perspectiva, destacamos la contundente observación del autor 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, 2021a, p. 114).

Es en este contexto que Ávalos reitera el surgimiento del ‘rol lógicamente negativo del Estado’, siendo uno de los rasgos esenciales de la expresión forma-Estado. Aquí asume el carácter de superación de 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 al capital como una totalidad sistémica, que puede denominarse imperio –forma-imperio–, como veremos en la siguiente sección. El imperio engloba a los Estados dominantes y a los Estados subalternos, en un orden mundial de poder y dominación que no se presenta como tal. Así, Ávalos (2021a) señala, sintéticamente: “la ‘forma-Estado en realidad deviene forma-imperio, la coronación del proceso relacional conceptualizado por Marx, cuyo núcleo es la ‘forma-valor’” (p. 114).

La forma-imperio

Ávalos (2021a) comenta que el Estado es la realización de la libertad como costumbre de un modo de vida racional. Esta forma de vida solo puede lograrse en el mundo moderno, no de manera homogénea y racional, sino a través de una lógica imperial, como siendo la lógica del todo, del mundo moderno, del mundo del capital. Es en este sentido que Ávalos subraya la expresión filosóficamente fundamentada de la forma-imperio, un nivel superior de la forma-Estado, a partir de su deducción de la forma-valor.

Al buscar un análisis más amplio del capital, como forma de civilización, este no debe restringirse a una mera relación de dominación. En realidad, hay que ir más allá entendiendo que una relación social de dominación se mistifica y fetichiza a medida que adquiere concreción. Así, Ávalos (2016) argumenta que la forma más concreta en que aparece el capital es en la separación entre el mundo político y el mundo económico. En este sentido, es claro que el mundo del capital se presenta como un sistema político de Estados conectados entre sí. Según las palabras de Ávalos (2016), “cuando el capital deviene sistema de Estados aparece como un sistema de Estados nacionales soberanos, regidos por el derecho internacional y por el ideal de la paz perpetua kantiana como horizonte a alcanzar” (p. 32).

A su vez, puede decirse que una apariencia menos fetichizada del capital se presenta en una configuración de jerarquía entre Estados, como si uno o algunos de ellos dominaran a los demás. Según Ávalos, la especificidad de la forma-imperio del capital no se refiere a esta situación de dominación, sino al marco de que el capital domina a todos, aunque en las esferas cultural, material, militar y simbólica puede tener un Estado que tenga hegemonía sobre el sistema como un todo. De hecho, vale la pena considerar la reflexión del autor en este sentido: “no es que el Estado y el Imperio sean instrumentos para controlar y expoliar; el dominio, el control y la expoliación existen pero de una manera tan sutil y cotidiana que aparecen como inocentes relaciones de mercado” (Ávalos, 2016, p. 32). Así, Ávalos es categórico al decir que el imperio de la forma de civilización capitalista no es del mismo tipo que los imperios antiguos o medievales. En rigor, su modo de operar es sutil, como la forma misma de dominación que oculta el capital, permitiendo la existencia de Estados nacionales soberanos, pero constreñidos por la lógica del capital.

En este contexto, cabe señalar, entonces, que para Ávalos (2016) la forma-imperio no es “imperialismo”. Es una expresión que se refiere a una relación entre seres humanos que está mediada por una jerarquía entre grupos constituidos en varias unidades políticas delimitadas territorialmente. Ávalos (2016) dice:

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 (pp. 32-33).

La vida política en la forma-imperio resulta ser diferenciada. Esto se debe a que mientras los Estados con mayor poder, los de los países capitalistas centrales, pueden organizar su vida política de cierta forma autónoma, los demás Estados, de los países capitalistas dependientes, se enfrentan a limitaciones para tomar decisiones y ejecución por parte de la comunidad.

Es cierto que los países constituyen Estados, pero aquellos con pasado colonial constituyen Estados incompletos. En este caso, Ávalos (2021b) es terminante al decir 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), uno debería hablar de *subveranía* como ese poder supremo de los Estados subordinados dentro de sus territorios (por ejemplo, los Estados en el capitalismo dependiente latinoamericano), que está supeditado al poder de la empresa global y al poder del centro imperial (de la forma-imperio), es decir, subalternos a los Estados-nación soberanos de los países capitalistas centrales, y todos estos subordinados a la lógica del capital global.

Al recurrir a la idea de Estado de Hegel, Ávalos (2021b) menciona que también debe quedar 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 entre sociedad y Estado, introduciendo elementos procedimentales presentes en la sociedad, en sus formas cotidianas, todas ellas determinadas por la forma del valor, es decir, por el intercambio universalizado

de bienes que portan capital. En esta línea de argumentación, Ávalos resume que se trata del capital como proceso relacional universalizado que deviene Estado, entendido también como proceso relacional, pero con otras instancias institucionales de implementación, que podemos asociar a la forma-imperio.

Se sabe que las mercancías, el dinero y el capital son categorías (abstracciones reales) de la crítica de Marx a la economía política. Las mercancías y el dinero, en su proceso de convertirse en capital, se transforman en ley, moral y ética. Ávalos (2021a) agrega, diciendo que el derecho universal abstracto *completa* la forma mercancía, que es el vehículo de la relación social denominada capital. Sobre estas bases, es importante tener en cuenta estas coordenadas categoriales necesarias para desarrollar un horizonte crítico de la noción de Estado como forma política de la sociedad mercantil capitalista. En esta perspectiva, la forma-mercancía es el objeto del inicio de la exposición crítica, pero en cuanto forma que adoptan las relaciones sociales, es un resultado que inclusive se sitúa sobre el Estado y le imprime su razón de ser. En este proceso, comprendiendo la lógica del todo, el Estado queda marcado por la relación imperial (forma-imperio), es decir, por la totalidad del movimiento de capital regido por la forma-valor.

Para el análisis del movimiento del capital, es importante aclarar la lógica de la sociedad burguesa para alcanzar la totalidad concreta: la lógica interna del capital, marcada por la búsqueda insaciable del valor, y el Estado marcado por esta lógica. Así, Ávalos y González (2012) argumentan que un determinado país se inserta en un contexto de relaciones geopolíticas de poder y dominación. Esto se debe a que es en la forma-imperio que ciertos pueblos se configuraron de cierta manera y otros adoptaron una constitución diferente. Ávalos agrega que la cultura política es el resultado, y no la causa, de la diferencia entre instituciones, procesos y prácticas políticas entre diferentes Estados situados en una lógica imperial.

En esta línea de argumentación de Ávalos y González (2012), la forma-imperio moderna es la manifestación compleja de una forma social contradictoria, esto es, la forma-valor que se despliega en diversos procesos culturales y políticos, que conservan o no aspectos autoritarios. Resumen diciendo que es el mercado mundial y la forma-imperio los que constituyen la condición de posibilidad para la formación de diferentes regiones políticas. Se trata de asumir que es la forma específica en que el acervo cultural y la forma-valor –convertida

en forma-imperio– confluyen, conformando el marco en el que se puede inscribir un cambio político en sentido democrático y republicano. Categóricamente, siguen argumentando 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).

En palabras finales, Ávalos y González (2012) mencionan que la forma-imperio implica la constitución de un orden global, en el que el mundo de la vida, desde un polo imperial, se convierte en un patrón de medida para los diversos pueblos. También agregan 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 alcance totalizador de la vida social a escala mundial, como puede deducirse de lo hasta ahora expuesto, implicaría que la forma política de los Estados constituye una necesidad del capital, de la cual se deriva la forma-imperio.

Al abordar la tríada forma-valor, forma-Estado y forma-imperio, a la luz del aporte teórico de Ávalos, se puede comprender mejor el proceso de avalancha que han venido enfrentando los Estados de América Latina en estos convulsos tiempos del capital contemporáneo. Este marco teórico contribuye a esclarecer la fuerza de la dinámica del capital que puede llevar a una ruptura del principio de estatalidad en estos países, posibilitando la producción de mayor violencia. Este es un escenario que sugiere que en Brasil podemos sufrir de una tendencia hacia la precariedad del proceso estatal, que será objeto de la segunda parte de este trabajo.

LA ESTATALIDAD EN RUPTURA: PRECARIEDAD EN EL CONTEXTO BRASILEÑO

Para el análisis del Estado brasileño más actual, entendemos que es fundamental adquirir una reflexión más amplia de su proceso, desarrollado entre 1964 (dictadura militar-empresarial) y 2016 (golpe de Estado contra Dilma Rousseff), con la continuación del ascenso de Bolsonaro y el neofascismo (2019-

2022), que sigue después de su gobierno. Esta es una comprensión inspirada en el pensamiento de Mascaro (2018) sobre el sentido del golpe de 2016. Para este autor, si el golpe de 2016 se expresa como algo contrario al espíritu de 1988 (Constitución federal democrática ciudadana, en el ámbito de la “transición” a la democracia burguesa), se debe a que 1988 es una variante del espíritu de 1964. Los 28 años que separan 1988 de 2016 deben interpretarse, en el gran angular, como “modulación de un proceso estructural que se remonta a 1964, cuando se establezcan los fundamentos definitivos de la relación de dependencia entre el capital nacional y el capital extranjero” (Mascaro, 2018, p. 80).

Coincidimos con Mascaro (2018) cuando argumenta que el Estado brasileño es ampliamente utilizado por sectores burgueses y políticos de esta clase social que están anclados en esquemas de corrupción marcados por el entrecruzamiento de empresas públicas y privadas, y por la represión y militarización del control de los movimientos sociales. Agrega el autor que hay una “concreción del poder judicial como instrumento del capital y del poder militar” (p. 80). Así, el golpe de 2016 no constituyó el final del ciclo abierto en 1988, como sostuvieron algunos intérpretes. En línea con Mascaro (2018), entendemos que 1964 se mantiene hasta nuestros días, pues lo único que sucede es que se restablece un patrón de sociabilidad similar a los tiempos de 1964. El momento de 1988, por haber constituido un tiempo “breve” entre el autoritarismo del modelo de capitalismo dependiente de Brasil, parecía haber llegado a su fin. Desde esta perspectiva, Mascaro es enfático en explicar la naturaleza de la lucha contra el golpe de Estado de 2016, y agregaríamos también la lucha contra el neofascismo de Bolsonaro (Mendes y Carnut, 2020).

Se argumenta que la comprensión de esta esencia del Estado permite percibir la contradicción permanente de sus momentos constitutivos (poder supremo y consenso comunitario), conduciendo a su precariedad y/o disolución a lo largo de 58 años entre 1964 y 2022. Con la ruptura de la estatalidad asistimos a la producción, al mismo tiempo, de mayor autoritarismo y violencia en Brasil. Se trata de comprender el significado de la precariedad del Estado en Brasil, sin descartar las categorías teóricas que explican la configuración de la forma-Estado y la forma-imperio, deducidas de la forma-valor, en el modo de civilización del capital, destacando su dimensión contemporánea. Así, discutiremos la precariedad del Estado brasileño en diferentes periodos: a) 1964,

la dictadura militar de 20 años; *b*) 1988, la “Constitución Ciudadana”, como consolidación institucional de un breve periodo de transición “democrática”; *c*) 2016, el golpe de Estado y su extensión a la vía del neofascismo de 2019 a 2022, con Bolsonaro. Todos estos periodos necesitan ser entendidos en una relación dialéctica que interconecta y complementa la idea de estatalidad precaria en Brasil como un proceso de forja de la cohesión consensuada del Estado como forma social que sustenta las relaciones capitalistas. Repasemos ahora estos periodos en sus diferentes contextos.

1964, la dictadura militar: la estatalidad en perfecto colapso

El golpe de Estado militar-empresarial de 1964 inaugura un periodo que varios autores marxistas brasileños llaman la dictadura militar brasileña (1964-1988), que tuvo como eje de interpretación la categoría de bonapartismo¹⁰ (Demier, 2013, 2017; Mazzeo, 2015), dentro del ámbito de la estatalidad nacional.

En la crítica a la situación económica, política y social de principios de la década de 1960, la burguesía brasileña carecía de capacidad para dirigir el país, pero necesitaba continuar ejerciendo su dominio. En este callejón sin salida, esta clase dominante no habría tenido más remedio que utilizar a los militares como “personal del gobierno”. Carlos Estevam Martins (1977)

¹⁰ La categoría bonapartismo abarca varias denominaciones en algunos análisis que se restringen a interpretaciones muy imprecisas. Para nuestro caso, optamos por presentar la propuesta de síntesis conceptual de Felipe Demier (2013), que se basa principalmente en teóricos como Marx, Friedrich Engels y León Trotsky, y analiza con mayor profundidad el bonapartismo de la dictadura militar brasileña. Para este autor, el bonapartismo, de manera más general, se refiere a un formato específico desarrollado por el Estado capitalista en tiempos de crisis, un tipo de régimen político caracterizado por una dominación política indirecta de la burguesía sobre las demás clases sociales. Sin embargo, el bonapartismo se muestra no solo como un régimen político, sino también como una forma de gobierno, en la que la clase dominante no tiene acceso directo a las riendas del Estado. De ahí que el bonapartismo esté ligado a un proceso dialéctico en el que la burguesía “abdica” de las funciones de dominación política de la nación para asegurar su dominación social dentro de ella. Como prioridad, el bonapartismo ataca violentamente lo que es el primer fundamento del miedo de la burguesía: el movimiento obrero organizado.

se referirá a una situación especial calificada en la que la burguesía logra conservar la función de dominación, sin detener la función de dominación, es decir, sigue prevaleciendo, pero ya no a través de su persona, sino a través de un gobierno de élite militar.

En esta perspectiva, merece mención la observación de Antonio Carlos Mazzeo (2015) cuando se refiere a la particularidad del bonapartismo brasileño. A diferencia de los procesos bonapartistas clásicos, en el proceso brasileño se intenta reconciliar la estructura productiva colonial, pero también se apunta hacia una conciliación en la que la burguesía no se adelanta al poder económico para mantener el poder político. Mazzeo (2015) llama a este proceso de conciliación “bonapartismo-colonial”, teniendo el fundamento autocrático dominante, “ontológicamente engendrado por la formación histórica particular de Brasil” (p. 113). La idea, entonces, del bonapartismo-colonial asegura la consolidación política de una sociedad fuertemente autocrática, dirigida por una burguesía débil y subordinada a los polos centrales del dominio del capital. El bonapartismo-colonial juega su papel como articulador de una política de Estado manipuladora que aliena a los sectores populares, revelando el carácter de la autocracia burguesa en Brasil¹¹.

En este contexto, vale la pena subrayar que si bien la burguesía no gobernaba por medio de sus representantes políticos directos –sus partidos políticos–, este papel lo ejercían burócratas militares, y así el sector monopolista del capital terminó teniendo, a partir de 1964, su principal eje económico garantizado por las medidas gubernamentales adoptadas (Demier, 2017). A su vez, también cabe decir que esta burguesía refrenda el régimen dictatorial de 1964, asociándose al apoyo del sector multinacional, representado por una “élite orgánica” compuesta, en particular, por “tecnoempresarios” vinculados a los militares (Dreiffus, 1981). A este respecto, se puede agregar que lo que parecía ser una acción bonapartista clásica resultó ser más compleja y su razón de ser fue más allá de los llamados nuevos modelos de organización militar y movilización ideológica. En lugar de considerar el golpe como una simple

¹¹ El análisis clásico de Florestan Fernandes (1975) sobre la dictadura militar desnuda el sentido de la autocracia burguesa histórica en Brasil, con su “contrarrevolución preventiva” para impedir la posibilidad de un poder creciente de los sectores populares, coexistiendo junto a las dimensiones “democráticas”, “autoritarias” y “fascistas” del Estado.

intervención de las Fuerzas Armadas en las actividades gubernamentales y no como una toma política del aparato del Estado, explicitó la fuerte capacidad del capital multinacional, asociado para articular fracciones variadas por encima de sus diferencias específicas para que sus intereses de clase pudieran prevalecer (Demier, 2017).

Así, la característica sobresaliente de la dictadura bonapartista brasileña de 1964 fue la de ser, como lo fue el bonapartismo clásico, no el resultado del equilibrio entre clases opuestas dentro de Brasil, sino la expresión de la relación social de dominio del capital a nivel mundial, la forma-imperio en la búsqueda (externa) de este equilibrio (interno). En este sentido, vale la pena refrendar el argumento de Ávalos (2016) cuando se refiere al imperativo de la acumulación ampliada de capital, dominando a todos en el plano material e incluso en el horizonte cultural simbólico, contando con un Estado que lo asegure en su conjunto. En síntesis, cabría reconocer que un papel jugado por la dictadura militar fue el de coordinar la hegemonía del gran capital dentro del Estado.

Vale la pena resaltar que la “capa tecnocrático-militar” que ocupaba el aparato del Estado en 1964 terminó adoptando una posición ‘bonapartista’ intracapitalista para asegurar y profundizar la ganancia privada, a fin de conservar el poder de las clases dominantes tradicionales, ya sea de la burguesía industrial y financiera (nacional e internacional), o de los terratenientes, quienes se volvían cada vez más capitalistas (Demier, 2017).

Esta consideración del perfil de la dictadura militar-empresarial de 1964 nos permite presentar la síntesis que desarrolla Renato Lemos (2014) sobre este periodo:

[...] su naturaleza contrarrevolucionaria; su vinculación prioritaria a grandes capitales multinacionales y asociados; la gran autonomía del Estado militarizado en relación con los intereses particulares de fracciones de las clases dominantes, frente a los cuales, en conflicto, ejercía el papel de árbitro; la preeminencia, dentro del hipertrofiado Ejecutivo, del aparato represor policial-militar y la pretensión de legitimidad, inicialmente sustentada en un perfil antipopulista y anticomunista y, posteriormente, sin renunciar a estos rasgos, en un modelo modernizador-conservador proyecto tendiente a un régimen democrático restringido (p. 129, la traducción es nuestra).

En esta síntesis queda explícito el carácter del binomio dialéctico entre autocracia y democracia en el contexto de la dictadura militar de 1964, con subsumición de esta última en relación con la primera, como hemos discutido teóricamente en el pensamiento de Ávalos (2016), en la primera parte de este trabajo. El desequilibrio de los principios constitutivos y contradictorios de la estatalidad está presente, caracterizando la tendencia de ruptura de la estatalidad, en la que asistimos a la hipertrofia del principio del *Estado-Leviatán* en contraste con el principio del *Estado Res-Pública*, como nuestro autor discutido en este trabajo argumenta. Sin embargo, podemos considerar que en este periodo, el Estado (forma-Estado), percibido como un proceso relacional que encubría las relaciones de dominación generadas por la sociabilidad del capital, quedó al desnudo. El carácter de dominación fue explícito, configurando la insuficiencia/quiebre de la estatalidad.

Haciéndolo más claro, el significado del poder coercitivo del periodo de la dictadura militar, en esta caracterización del quiebre de la estatalidad, es el proceso de militarización del aparato del Estado. Los militares estaban presentes y controlaban completamente el Consejo de Seguridad Nacional y el Servicio Nacional de Información, los cuales no abandonarían aún después del periodo de “transición democrática” a partir de 1988 (Ugino y Andrade, 2023).

Fue durante la dictadura, por medio de las Fuerzas Armadas y con la participación activa y decisiva de sectores clave de la burguesía, que las políticas de desarrollo capitalista industrial consolidaron la posición del gran capital monopolista industrial, nacional y extranjero, teniendo su apogeo en el II Plan Nacional de Desarrollo (II PND) de 1974 (Rego y Marques, 2018). En rigor, se advierte que este proceso estuvo marcado por un proyecto de ‘modernización conservadora’¹², es decir, realizado desde arriba, en alianza entre militares y la burguesía empresarial, y bajo mucha represión política de los sectores populares.

El capital privado tuvo su camino facilitado por el Estado a través de sus políticas durante el periodo de la dictadura militar-empresarial, haciendo explícita la estatalidad insuficiente. Décio Saes (2001) menciona algunos

¹² Esta expresión es tomada de Barrington Moore Jr. (2015) para explicar las situaciones de estrategias modernizadoras implementadas por el Estado, fuertemente conservadoras del poder.

aspectos que ilustran muy bien esta situación al referirse al desarrollo de políticas crediticias de apoyo a las grandes empresas: fomento de la oligopolización en ramas industriales tradicionales, concesión de ventajas cambiarias a las grandes empresas y proyectos de implantación industrial, dirigidos a empresas monopólicas.

Además, cabe señalar que durante este periodo se crearon condiciones políticas fundamentales para cambiar el tratamiento que el Estado otorga al “sector financiero”¹³ (Saes, 2001). Los equipos ministeriales, respaldados tanto por el Alto Mando de las Fuerzas Armadas como por el capital bancario, nacional, asociado o internacional, adoptaron a partir de entonces una política económica que contribuyó directamente a potenciar la posición de liderazgo económico del capital bancario, vinculado con las demás fracciones de capital.

La introducción y el desarrollo de políticas dirigidas a la participación del capital privado en el ámbito de las políticas públicas sociales, así como la implementación de mecanismos de financiamiento de estas políticas, con el objetivo de asegurar su papel en el fortalecimiento del proceso de mercantilización, fue una marca indeleble de la dictadura de 1964. Eduardo Fagnani (2016) sostiene que la estrategia conservadora de la dictadura militar tiene rasgos estructurales en la acción gubernamental en relación con la educación, la seguridad social, la asistencia social, la salud, la complementación alimentaria, la vivienda, el saneamiento y el transporte público. Ellos son: privatización del espacio público, mecanismos de financiación regresivos, reducido carácter redistributivo, además de la centralización del proceso de toma de decisiones de las políticas sociales. Aquí se percibe la subordinación de la forma-Estado a la lógica de la forma-valor, dando paso a los intereses del capital.

Finalmente, cabe mencionar que el desequilibrio entre los dos principios constitutivos del Estado durante el periodo de la dictadura militar es notorio, evidenciando un cuadro de ruptura de esta. Hay un cuadro de violencia asociado a la expansión del poder político concentrado y coercitivo de los mili-

¹³ Hay varias reformas introducidas para fortalecer el sector financiero en el país y su poder como clase dentro del capitalismo brasileño. Para tener una idea de este proceso, se determinó la reforma del sistema financiero de 1964 y 1965, con la creación del Banco Central y la Ley n°. 4728, con el objetivo de regularizar tanto el mercado de dinero como el mercado financiero, y mejorar el mercado de capitales. Véase Rego y Marques (2018).

tares y la burguesía brasileña, que a su vez está ligado al capital internacional en el ámbito de las políticas económicas y sociales. De esta manera, se asegura un proceso de expropiación permanente de la violencia física, así como de las cualidades políticas de los ciudadanos, constituyendo una hipertrofia del *Estado-Leviatán*, que expresa el quiebre de la estatalidad. Resta preguntarnos: ¿en qué medida el siguiente periodo de “transición democrática” en Brasil, con la implementación de la nueva Constitución de 1988, puede ser entendido como una inflexión en el proceso de ruptura de la estatalidad?

*1988, la “Constitución Ciudadana” y la “transición democrática”:
el breve periodo de cambio del espíritu de 1964*

Luego de 20 años de intensa y dura dictadura militar (1964-1984), se inicia un proceso denominado por los propios militares como una transición “lenta, gradual y segura”, para garantizar, en particular, la seguridad institucional del Estado capitalista, y, en cierto modo, para rescatar la estatalidad en la forma de civilización del capital. El periodo conocido como “transición democrática” estuvo marcado por conflictos entre fuerzas que disputaban diferentes proyectos de democracia; por un lado, estaban quienes defendían la configuración de una socialdemocracia, teniendo su consolidación con una nueva Constitución, marcada por la redención de la deuda en el país; por otra parte, estaban quienes temían cambios significativos en el proyecto de poder político y económico vigente desde hace muchos años, anclado en el lema “Cambiar el régimen para conservar el poder” (Cardoso de Mello, 1999). Todo indica que esta segunda fuerza política tuvo más éxito a lo largo de la “transición democrática” (1985-2016) que la primera, como quedó confirmado con el golpe de Estado de 2016, que, como veremos en la siguiente sección, interrumpe el breve periodo del principio del *Estado Res-Pública* de “1988”.

Se trata de reconocer dos subperiodos distintos en la “transición democrática”. El primero se refiere al subperiodo 1985 a 1988, que abarca el proceso constituyente y la implementación de la Constitución de 1988, en la que se busca rescatar el principio del *Estado Res-Pública*, reduciendo el dominio del *Estado-Leviatán* del periodo de la dictadura militar, asegurando un mayor equilibrio entre ellos, con intentos de restaurar la estatalidad. El segundo abarca

un subperiodo más largo, de 1989 a 2016, marcado por gobiernos electos neoliberales, con el mantenimiento de la misma política económica ortodoxa adoptada por esos gobiernos, denominada “trípode macroeconómico”: régimen de metas de inflación, superávit primario y tipo de cambio flotante (Mendes, 2022). En realidad, este trípode se implementó en el primer gobierno de Cardoso, en 1995, y se mantuvo hasta el segundo gobierno de Rousseff, cuando fue interrumpido por el golpe de Estado de 2016. El periodo entre 1990 y 1994 estuvo marcado por el primer presidente electo después de la dictadura militar, Fernando Collor de Mello, pero fue destituido por un *impeachment*, debido a su implicación en un gran esquema de corrupción, y fue reemplazado por el mandato “amortiguador” del vicepresidente Itamar Franco.

La construcción de una democracia liberal en Brasil, tras 20 años de dictadura, se inició en la década de 1980, en cierta sintonía y muchas veces a partir del proceso de reanudación de los regímenes democráticos presentes en Europa, en particular en España, a partir de 1985¹⁴. A su vez, cuando este tipo de democracia se implementa tardíamente en Brasil, se materializa por medio de diversos y continuos ingredientes antipopulares que estaban presentes en las democracias de los países centrales, producto del proyecto neoliberal, haciéndolas muy resistentes a las demandas de los sectores populares; se trataba, entonces, de una democracia blindada contra estos sectores (Demier, 2017), lo que también puede caracterizarse como una reedición de la típica democracia restringida (Fernandes, 1975) –rasgo distintivo de la formación de capitalismo en Brasil–. Así, coincidimos con Demier cuando sostiene que la democracia, visualizada desde los intereses de la dictadura bonapartista brasileña, se refería a “un régimen de dominación político-social que, aunque hegemónico, era muy restringido y tenía un sentido contrarreformista” (2013, p. 87).

Asimismo, durante la década de 1980 se instauró un nuevo escenario para la reorganización de la lucha por los derechos sociales con la movilización de

¹⁴ En el ámbito académico son ampliamente conocidos y estudiados los trabajos del politólogo argentino Guillermo O’Donnell sobre la transición del Estado burocrático autoritario a la consolidación de la democracia en países con una experiencia autoritaria, como en el contexto de América Latina. Para una descripción más completa de estos estudios, véase en particular, O’Donnell (1982).

los trabajadores y de amplias porciones de la sociedad civil, lo que propició la constitución de un frente democrático heterogéneo para la defensa de los “derechos humanos” en el país, denunciando la arbitrariedad del régimen (Ugino y Andrade, 2023). Este periodo, a nivel institucional, culmina en el reconocido “proceso constituyente” de 1987, con la participación de varios movimientos populares, partidos políticos y sectores de la burguesía brasileña, con el apoyo de los militares¹⁵.

En realidad, la dimensión del *Estado Res-Pública*, para mantener la cohesión social, permitió la participación en este proceso constitutivo de las clases dominadas. Sin embargo, al mismo tiempo este Estado contribuye a su desorganización, asegurando el mantenimiento de la dominación política de la burguesía. Cabe mencionar que se refiere a un movimiento contradictorio en el que el Estado permite la ampliación de la participación popular en la elaboración de la nueva Constitución, por un lado, pero, por otro, mantiene la reproducción del orden social y las relaciones de dominio del capital. Así, Saes (2001) sostiene que prevaleció la perspectiva de que el Estado de la dictadura militar estaba cambiando a través de un proceso “lento, gradual y seguro” hacia un Estado democrático. En realidad, lo que se presenta es un tenso proceso de fragilidad del Estado brasileño.

En lugar de presenciar rupturas en relación con la dictadura militar, lo que se persiguió fue la idea de implementar un proceso evolutivo. En ese sentido, no se puede olvidar que durante el periodo del proceso constituyente, las comisiones creadas para discutir los diferentes capítulos de la nueva Constitución contaron con la presencia de militares en su estructura, lo que demuestra que el aparato del Estado continuaba militarizado (Saes, 2001). El hecho de que los militares permanecieran en el aparato estatal es un indicador de las limitaciones de las transformaciones del Estado brasileño durante el periodo de redemocratización brasileña. En rigor, la transición de la dictadura al régimen democrático en Brasil fue conducida y administrada por militares y contó con el apoyo activo y fundamental de la burguesía monopolista, nacional y extranjera, que si bien apoyó el proceso constituyente para la elaboración de la nueva Constitución, no tuvo la voluntad de aceptar las

¹⁵ Para un conocimiento más específico de este periodo y la participación de diferentes movimientos de la sociedad civil, véase Ugino y Andrade (2023).

reformas incluidas en el texto constitucional, sino de orientar su sentido en el periodo posterior.

Es importante señalar, inequívocamente, que la Constitución de 1988 establece nuevos derechos sociales, capítulo que nunca existió en las constituciones brasileñas anteriores, valorando el tema defendido por los movimientos sociales, como la redención de la deuda social provocada durante la dictadura militar. Para hacerse una idea, en esta nueva Constitución se introduce el concepto de “seguridad social”, basado en los sistemas de protección social de los Estados sociales capitalistas europeos, aunque de forma restringida, pues únicamente se consideraban las áreas de seguridad social, salud y asistencia social¹⁶ (Behring y Boschetti, 2006). Para tal efecto, se diseñó un presupuesto específico para estos sectores denominado Presupuesto de la Seguridad Social (PSS), con el objetivo de que sus recursos no fueran utilizados por otros sectores relacionados con otras políticas gubernamentales, es decir, que siguieran siendo exclusivos de políticas sociales cubiertas por el PSS. Sin embargo, vale la pena mencionar que esta determinación constitucional de los recursos exclusivos no fue respetada en la práctica y nunca fue considerada seriamente por el Estado brasileño, en especial por la burguesía, al introducir modificaciones, vía reformas constitucionales, a lo largo del segundo subperiodo de la “transición democrática” (1989-2016) (Mendes, 2012; 2022). En este contexto,

¹⁶ En el ámbito de la “seguridad social”, la Constitución de 1988 amplió los derechos sociales de los tres ámbitos que la componen. La política de salud fue considerada un derecho universal, o sea, garantizar el acceso de toda la población brasileña a los servicios y acciones de salud mediante la creación del Sistema Único de Salud (SUS). Este carácter universal de la salud no existía durante la dictadura, en la que el acceso a los servicios públicos se daba únicamente a las personas que tenían el mérito de estar formalmente trabajando, registrado en la tarjeta de trabajo. En la seguridad social, se amplió la jubilación a los trabajadores rurales, además de los trabajadores urbanos, y se fijó su piso mínimo en relación con el salario mínimo. El área de asistencia social fue considerada una política pública de combate a la pobreza, con la creación del derecho social, el Beneficio de Prestación Continua (BPC), habilitando a la población anciana y discapacitada que no llegaba al 25% de un salario mínimo como ingreso mensual, para obtener el monto total de un salario mínimo mensual del gobierno. Esto contrastaba con el periodo anterior de la dictadura militar en el que la lucha contra la pobreza se limitaba a la caridad realizada en el ámbito de las “primeras damas” gubernamentales.

es evidente el carácter conflictivo de esta “transición” en la restauración de la estatalidad.

En esta perspectiva, parece fundamental comentar los choques con los avances en las políticas sociales, por ejemplo, desde la Constitución de 1988. Es primordial identificar el esquema más amplio de su discusión, a partir de la existencia de un doble movimiento en su recorrido, resultado de la acción permanente y contradictoria de dos principios que se superponen, aunque cada uno de ellos apunta a propósitos específicos. Por un lado, el “principio de construir la ampliación de los derechos sociales”, que se expresa en el derecho de la ciudadanía a la acción social, con el apoyo de recursos económicos seguros. Por otro lado, el “principio de contención del gasto público”, reacción defensiva que se articula en torno a la protección de la racionalidad económica, en la que la reducción del gasto público constituye un instrumento clave para combatir el déficit público, propiciado por una política fiscal conservadora, y el mantenimiento de un elevado superávit primario en todas las esferas de la acción del Estado. Se entiende que este “principio” está directamente asociado a la política económica restrictiva (neoliberal) ortodoxa desarrollada por los distintos gobiernos durante las décadas de 1990 y 2000. Entre los argumentos a favor de este principio, se encuentra el que atribuye los derechos introducidos por la Constitución a causa de un fuerte desequilibrio en las cuentas del gobierno, provocando un déficit público. Así, hay una falta de prioridad para el área de la seguridad social, con una reducción de su gasto y, en consecuencia, surge el cuestionamiento de cuál debe ser la extensión de la cobertura de los servicios prestados por esta (Mendes, 2012).

Este doble movimiento en la trayectoria del financiamiento de la seguridad social posterior a la Constitución de 1988 no debe entenderse como si fuera una secuencia en el tiempo o un movimiento pendular. Es un movimiento dialéctico, pues los dos principios coexisten de manera permanente y contradictoria a lo largo del proceso de desarrollo de la seguridad social. La defensa del ‘principio de construir la expansión de los derechos sociales’, que termina corrigiendo la expansión de la política económica ortodoxa, se manifiesta principalmente en la lucha contra los dictados de esta política económica, mediante la defensa de la garantía de los recursos financieros. Este marco puede equipararse al proceso de balanceo de los principios constitutivos y contradictorios de la estatalidad (*Estado-Leviatán y Estado Res-Pública*), abordado para la comprensión de

su ruptura, que en el caso de este periodo de “transición democrática” parece que presenta un momento tenso y “breve” de variación entre la dictadura militar y el golpe de Estado de 2016.

Por su parte, en nombre del ‘principio de contención del gasto público’, se requieren ajustes fiscales permanentes (Behring, 2022) a ser adoptados como políticas prioritarias del Estado brasileño a lo largo de las décadas de 1990 y 2000, y el presupuesto público como pilar de la reproducción ampliada del capital, además de la expropiación social de los trabajadores, indicando la permanencia del *Estado-Leviatán* y la restricción de la democracia, en convivencia con el *Estado-Res Pública*, a través de la implementación de la Constitución de 1988 en su curso y en un camino lento y restringido. Ese es el marco de referencia que configurará la restricción o el blindaje de la democracia brasileña, de acuerdo con las nuevas exigencias impuestas por el dominio del capital.

Esta restricción comenzó, de manera significativa, en los dos gobiernos de Cardoso (1995-1998/1999-2002), en los que estuvo presente el avance de la revisión de la Constitución –ya iniciada en el Gobierno de Collor–, para la aplicación de ajustes fiscales que serían permanentes en gobiernos posteriores y de contrarreformas liberales (Duriguetto y Demier, 2017). El contenido de los ajustes abarcó la penetración de intereses privados en el Estado, con la primacía del mercado por medio de políticas de apertura comercial y financiera en línea con el capital internacional, la desregulación y la privatización, los recortes en el gasto público, el mantenimiento de los niveles de pago por el servicio de endeudamiento y la disminución de fondos públicos para financiar políticas sociales, principalmente en el área de la salud (Behring, 2022; Mendes, 2022).

Cabe agregar que esta agenda gubernamental de demolición de los derechos sociales –una vez establecidos en la Constitución de 1988–, se dirigía especialmente a abrir las relaciones económicas al dominio del capital financiero, en su forma más perversa del capital ficticio. Esta tendencia no se interrumpió ni con las propuestas reformistas de los gobiernos de Lula da Silva (Mendes, 2022). Demier (2012) expone explícitamente la degradación programática de estos gobiernos, ya que “ayuda a explicar la continuidad –aunque bajo diferentes ritmos, intensidades y formas– de las contrarreformas durante

los dos gobiernos de Lula da Silva (2003-2010)” (p. 17), lo que también es válido para el periodo de la presidenta Rousseff (2011-2016).

Claramente, las contrarreformas y los ajustes fiscales permanentes realizados por los gobiernos entre 1995 y 2016 adaptaron la estructura del Estado brasileño a la perspectiva neoliberal, abriendo un espacio para la mercantilización de las políticas públicas, lo que sería dominante en el periodo posterior al golpe. Es notoria, entonces, durante este tiempo, la construcción híbrida que combina rasgos liberal-democráticos y democrático-autoritarios.

En este escenario podemos observar la fragilidad institucional de la Constitución de 1988 para asegurar un *Estado Res-Pública*. El periodo posterior a “1988” fue testigo, con mucha mayor fuerza, de avances en un plan de revisión constitucional, asegurando la aplicación de ajustes fiscales neoliberales. David Maciel (2008) es categórico al mencionar el sentido de la nueva Constitución y el periodo que le sigue:

Varias de las conquistas democráticas y los derechos sociales y laborales recogidos en la Constitución de 1988 –muchos de ellos de manera precaria, pues nunca fueron reglamentados– comenzaron a sufrir un ataque sistemático con la ola de reformas neoliberales iniciada en la década de 1990. La desregulación de los derechos laborales, las sucesivas reformas de la seguridad social, la privatización de empresas estatales y la reducción drástica del intervencionismo económico del Estado, la reforma de la legislación partidaria, el control de la política monetaria y cambiaría por parte del Banco Central, la creación de organismos reguladores, etcétera, caracterizan esta ofensiva (p. 346, la traducción es nuestra).

La caracterización del escenario de la Constitución de 1988 y del periodo que le sigue parece explicitar la idea de que “1998” y sus años de “transición democrática”, luego de tantos *impasses* impuestos por los intereses del capital, se configuran como un pequeño periodo variante del espíritu de 1964. En palabras más firmes, 1988 no se materializa acabando definitivamente con el momento de 1964, sino que lo interrumpe de manera incompleta, superponiendo el peso autocrático de la herencia militar a la redemocratización estatal de los años noventa. El breve y tumultuoso lapso entre 1988-2016 encontró “sus días contados” cuando se instituyó el golpe de Estado de 2016, evidenciando el propio

funcionamiento de la precaria estatalidad, con su restringido y blindado proceso institucional democrático en franca ruptura o quiebra.

El golpe de Estado de 2016 y la marcha hacia el neofascismo

En abril de 2016 tuvo lugar en Brasil lo que se conoció como un nuevo tipo de golpe de Estado –o ‘golpe institucional’– (Behring, 2022; Carnut y Mendes, 2020; Demier, 2017), que creó las condiciones objetivas para el surgimiento del neofascismo dentro de las instituciones del Estado después, con la elección de Bolsonaro en 2018 y su gobierno de 2019 a 2022. El golpe de 2016 fue una articulación que involucró parte de los aparatos del Estado, como el poder legislativo, el poder judicial de la Corte Suprema, y la Policía Federal, además de contar con el apoyo de los oligopolios de la televisión y la prensa. Esto no quiere decir que fue un golpe al régimen político, sino al gobierno de Rousseff (Partido de los Trabajadores [PT]), cuya precaria estatalidad ya estaba en vías de derrumbarse. Es posible verificar este rasgo de fragilidad del Estado, ya que el golpe de Estado contra Dilma se dio precisamente por medio de acusaciones de corrupción, que nunca fueron probadas¹⁷, solo por el frágil argumento del “pedaleo fiscal” (gestión del presupuesto público por el poder ejecutivo, sin pasar por el legislativo) (Duriguetto y Demier, 2017).

De hecho, las articulaciones para el golpe de 2016 ya habían sido señaladas anteriormente con la necesidad de intensificar las políticas neoliberales que no tomaron el ritmo necesario según los imperativos del capital –a la lógica de la forma-imperio– durante el gobierno del PT. Estas articulaciones fueron reunidas en el documento “Un puente hacia el futuro”, lanzado en octubre de 2015 por el Partido del Movimiento Democrático Brasileño (PMDB), el partido de derecha del vicepresidente Michel Temer, quien reemplazó a la presidenta Dilma Rousseff, quien fue derrocada por un golpe de Estado. Este documento presentaba las ofensivas de las contrarreformas que debían adoptarse en el país

¹⁷ El presidente del Tribunal Superior Electoral (TSE) y ministro del Supremo Tribunal Federal (STF), Luís Roberto Barroso, admitió que “no debe haber ninguna duda razonable de que [la expresidenta Rousseff] no fue destituida por delitos de responsabilidad, ni por corrupción, sino que fue destituida por pérdida de apoyo político” (Contee, 2021).

y el mantenimiento de ajustes fiscales permanentes¹⁸, asegurando la expansión cada vez más intensa del capital privado dentro del Estado, lo que exponía el dominio de la acumulación capitalista y la profundización de la restricción de la democracia, especialmente a las clases populares.

Una vez más, como en 1964, el Estado (forma-Estado), percibido como un proceso relacional, no parece jugar el papel de encubrir las relaciones de dominio del capital. Se revela bajo la forma de un poder “desnudo”, rompiendo el papel de la estatalidad de acuerdo con la sociabilidad capitalista. La lógica adoptada para el poder del Estado aseguró la instalación de los poderes de los intereses privados. Esta lógica cobró sentido con la EC-95/2016, que marca el momento de una clara profundización del neoliberalismo en Brasil, instalando un nuevo régimen fiscal neoliberal a ultranza. Esta EC-95/2016 congela el gasto público primario durante 20 años, a excepción del gasto financiero estatal, que se ajusta a la lógica de mando y apropiación del fondo público por capitales ficticios. Las áreas de salud y educación, en particular, comenzaron, con esta reforma, a sufrir un claro “retroceso” en la asignación de recursos, iniciándose, por un lado, un proceso de desmantelamiento de sus servicios públicos y, por otro, un aumento de la oferta del sector privado, especialmente en lo que respecta a los servicios más básicos para el acceso de la población, que históricamente solo eran brindados por el Estado. De esta forma, el golpe de Estado de 2016, con la implementación de este nuevo régimen fiscal, retoma el momento de la dictadura de 1964, en el que el capital financiero transnacionalizado cobra fuerza para su proyecto continuo de saqueo del Estado, dando secuencia a un

¹⁸ Los lineamientos políticos del documento “Un puente hacia el futuro” se sustentaron en aspectos de carácter conservador y de recrudescimiento del neoliberalismo, entre ellos: la fuerte disminución del fondo público para el financiamiento de las políticas sociales, en particular las que integran la Seguridad Social; la aceleración de la mercantilización de las políticas sociales, tendencia adoptada en los gobiernos de Lula da Silva, pero en ese momento tornada más regresiva, incluso a través del proyecto de reforma de la Seguridad Social; acentuación de la selectividad y focalización de las políticas; contrarreforma en la legislación laboral para reducir los “costos laborales” y aumentar la productividad, introduciendo la ley de tercerización que incrementó la alta tasa de rotación de la fuerza laboral; esfuerzos concentrados para privatizar empresas públicas y reducir los derechos de los funcionarios (Duriguetto y Demier, 2017).

claro “giro ultraneoliberal” (Mendes, 2022). He aquí de modo más que evidente el bloqueo de la estatalidad.

No hay duda de que el golpe de Estado de abril de 2016 se adaptó plenamente a los desarrollos de la crisis capitalista de 2007/2008, que llegó con mucha fuerza a Brasil en 2015, y despertó a la burguesía para enfrentar los efectos perversos de la caída de la tasa de ganancia, diseñado con el plan de largo plazo para restaurar el poder de las oligarquías a nivel mundial, asegurando la intensificación de la aniquilación de los derechos sociales introducida en la Constitución de 1988. En este escenario, entendemos cuando Ávalos (2021a) nos recuerda que el Estado actúa como capital negativo, contribuyendo a mantener la unidad total de la acumulación de capital.

Aceptando estos supuestos, también podemos esbozar una primera aproximación al significado general de la llamada “ola progresista latinoamericana”, especialmente a través de los gobiernos del PT en Brasil, en los que contribuyó a que el Estado tuviera un lugar en la desmovilización¹⁹ de la clase trabajadora a lo largo de sus gobiernos, facilitando la ofensiva de la burguesía asociada al gran capital, que se configurará en el golpe de Estado de 2016 (Prado, 2017).

Desde un punto de vista analítico, existe cierto consenso en que el golpe de Estado, en términos conceptuales, puede entenderse como la toma del poder gubernamental por la fuerza y sin la participación del pueblo²⁰, o incluso como

¹⁹ Entendemos por “desmovilización” lo que Mauro Iasi (2017) nos señala sobre el papel del Estado, en este periodo de gobiernos del PT, y sus esfuerzos en cooptar a una parte de la clase trabajadora, haciendo ‘pasiva’ la lucha social.

²⁰ Coincidimos con Renata de Oliveira Cardoso (2014) cuando describe que el golpe de Estado vivido durante la dictadura militar fue impulsado por una violencia que “fue fundamental para superar el periodo de ‘estancamiento e inflación’ que siguió al golpe militar, y se configuró como una fuerza productiva y económica del país porque posibilitó directamente el encuadre de trabajo vivo y altas tasas de ganancia”. Fue “la gran sintonía entre la violencia estatal y la acumulación de capital lo que permitió a Brasil iniciar una fase especial de desarrollo” (Cardoso, 2014, p. 32). Así, el golpe de 1964 vivido en el Brasil posliberal-democrático fue aquel en el que el golpe se expresó en un claro intento de adecuar el “desarrollo nacional” a la internacionalización del capitalismo monopolista, es decir, una maniobra política para ajustar el régimen jurídico burgués a la forma del proceso/patrón de acumulación necesario para mantener el poder de las clases dominantes y su recuperación ante la caída de la tasa de ganancia.

el acto por el cual un gobierno pretende mantenerse en el poder más allá del tiempo previsto o designar la toma directa del poder por parte de sectores minoritarios, sin participación popular (Cardoso, 2014). Además, podemos agregar que, ya sea mediante el proceso electoral o mediante los “golpes de nuevo tipo” o “neogolpes”²¹, el poder político necesita reinventarse para asegurar la reproducción ampliada del capital, como fue el caso de interrumpir el breve momento de la “Constitución de 1988”.

Coincidimos con Plínio de Arruda Sampaio Jr. (2012) en que el giro a la izquierda y el proceso progresista vivido en América Latina y, especialmente en Brasil, con los gobiernos Lula-Dilma del PT, están en línea con el proyecto de avance de la burguesía a nivel nacional e internacional en la región. En este sentido, el autor hace hincapié en recordar la “Carta al pueblo brasileño de 2002”, presentada por Lula da Silva en su primera elección, que hizo concesiones al gran capital y, también, la continuación en sus periodos gubernativos de la política económica neoliberal, con breves matices de políticas socialdemócratas, para entender que nunca hubo una ruptura con los intereses de la burguesía, ya que el proceso de acumulación de capital se mantuvo en curso, es decir, un “neodesarrollismo” al revés. En realidad, el fin último de este neodesarrollismo era desarrollar el capital, reconciliando los aspectos del neoliberalismo: el compromiso incondicional con la estabilidad monetaria, la austeridad fiscal, la búsqueda de la competitividad internacional, la ausencia de cualquier tipo de discriminación contra el capital internacional –con aspectos del viejo desarrollismo–, el compromiso con el crecimiento económico, la industrialización, el

²¹ Existen varias nomenclaturas e interpretaciones de lo que se denomina golpe de Estado, en el devenir histórico posterior a las dictaduras militares. Los investigadores se fijan en que existe una diferencia sustancial en la realización del acto golpista que no necesariamente resulta de la fuerza física (aparato militar) ni de la supresión del orden legal burgués (intervención y cierre de cualquiera de los tres). Estos nuevos tipos de golpes, o neogolpes, han sido entendidos como un golpe benévolo, como una variante de una nueva tendencia golpista (el *lawfare*). Este tipo de golpe es menos violento, realizado por civiles, conserva la fachada institucional y no depende necesariamente del apoyo externo. Esta interpretación es utilizada por Llano *et al.* (2012) al analizar el caso de Paraguay, que también aplica al caso de Brasil. En Brasil, la salida de la presidenta Dilma es considerada por nosotros, entonces, como un golpe institucional de nuevo tipo.

papel regulador del Estado. Sin embargo, esta segunda característica del viejo desarrollismo no estuvo presente en la práctica, quedando subsumida por aspectos del neoliberalismo, que está siendo reemplazado por el ultraneoliberalismo, sobre todo después del golpe de Estado de 2016.

Así, se verifican los principales objetivos de este golpe: la introducción de un fuerte ajuste fiscal para asegurar el capital rentista, el pago del servicio de la deuda pública, la apertura y privatización de la economía brasileña para servir aún más al capital internacional, además de los recortes a los derechos laborales y sociales (Boito Jr., 2016). Por tanto, no se percibe la vigencia del Estado como proceso relacional en la lógica de la dinámica del capital. Sin el proceso estatal que encubre las relaciones de dominación, mistificándolas, la dominación se presenta a través del poder y la fuerza bruta, velando por los intereses del capital. La ruptura de la estadidad se mantuvo.

Es importante agregar que el golpe de Estado de 2016 impuso nuevamente, como en 1964, el desequilibrio de los dos principios constitutivos y contradictorios de la estatalidad: el *Estado-Leviatán* y el *Estado Res-Pública*. Se aprecia la hipertrofia del primer principio, retomando la instalación de una situación de ruptura estatal. Integrando este proceso de hipertrofia, el recrudescimiento de las acciones coercitivas y represivas a través de la criminalización de los movimientos sociales se materializa en la penalización de las manifestaciones y organizaciones de la clase obrera, el aumento de la represión, la detención arbitraria de dirigentes y la decisión sobre la ilegalidad de las luchas (Duriguetto y Demier, 2017). Además, muestran, con intensidad, los diversos actos de censura emitidos por el aparato del Estado brasileño²².

²² Maria Lúcia Duriguetto y Felipe Demier (2017) llaman la atención sobre algunos casos emblemáticos de actos de censura por parte de órganos del aparato del Estado: notificación del Ministerio Público a estudiantes y profesores de la escuela pública Pedro II, en Río de Janeiro, ordenando el retiro de carteles de condena al golpe; recepción, por parte del Tribunal Regional Electoral, de acusaciones de que profesores de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ) estaban “lavando el cerebro” a sus estudiantes obligándolos a gritar la consigna difundida por los opositores al golpe: “Fuera Temer”. Esto llevó a que la rectoría de la Universidad prohibiera cualquier tipo de propaganda política en los campus.

La violencia asociada a la expansión del poder político concentrado y coercitivo, asegurando un proceso de expropiación permanente de la violencia física y también inhibiendo el desarrollo de las cualidades políticas de los ciudadanos, constituye, en los términos aquí señalados, una ruptura de la estatalidad. Por tanto, el Estado se ve mermado como espacio de cohesión social garantizado por una autoridad suprema, propiciando el inicio de un proceso de disolución de sus legitimados consensos de cohesión, como lo señala Ávalos (2015a), en general, en sus escritos. Esta idea parece significativa, ya que la instalación del neofascismo cobra fuerza material en el país. Asistimos a una verdadera marcha del proceso de fascistización, que si bien no se inició con el golpe de Estado de 2016, encontró en él su puente hacia la implementación institucional, con la victoria de las elecciones presidenciales de 2018 por parte de Bolsonaro²³.

Las dolorosas contrarreformas, intensificadas por el golpe de 2016, adquieren mayor expresión con la llegada al poder de Bolsonaro en 2019 y sus prácticas neofascistas. Antes de explicar las políticas adoptadas por el gobierno de Bolsonaro, conviene tener en cuenta algunas características de la categoría “neofascismo”, que gana expresión, especialmente, en el contexto brasileño. Se entiende que la categoría neofascismo contribuye a reconocer el fenómeno vivido en Brasil, en particular con la elección de Bolsonaro en 2018.

La categoría neofascismo se utiliza para englobar las dimensiones de adaptabilidad, hibridez y mutabilidad del fenómeno fascista a lo largo de un siglo de historia, permitiendo aprehender las nuevas formas y contenidos del fascismo en el siglo XXI (Mattos, 2020). La adopción de esta categoría se aplica bien a la realidad de la política brasileña, con la presencia de grupos e intereses

²³ Es importante recordar que en la votación del *impeachment* de la presidenta Rousseff, en la Cámara Federal, los diputados manifestaron su posición de forma oral y con declaraciones. El entonces diputado Bolsonaro, al declarar su voto, hizo hincapié en exaltar la importante memoria del coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, conocido como el torturador de Rousseff cuando estuvo presa durante la dictadura militar, por pertenecer a los cuadros de una organización guerrillera urbana de izquierda. La violencia de este acto ya demostró la fuerza de las “prácticas fascistas” que estuvieron a punto de adquirir materialidad institucional a partir del golpe de Estado de 2016 (Poder360, 2021).

del capital, junto con un gran número de militares²⁴, componiendo el gobierno de Bolsonaro con la agenda económica de dismantlar los derechos laborales y sociales, intensificando la explotación de la fuerza de trabajo y la transferencia de los fondos y servicios públicos del Estado al poder de la acumulación privada, y el aumento del poder coercitivo y represivo del Estado.

Leonardo Carnut (2020), al recoger el conjunto de acciones sociales que se configuran como “prácticas neofascistas”, argumenta que solo su “amalgama” en el seno social puede ser considerada un indicio de neofascismo. Según este autor, entre muchas de estas acciones, se destacan las siguientes: actitudes sociales antidemocráticas en el discurso/práctica, aunque no se niegue la democracia como procedimiento; el uso de una figura/liderazgo carismático-populista; readaptaciones o reinterpretaciones de las políticas fascistas tradicionales a las nuevas circunstancias; el uso de la violencia (simbólica/psicológica/física); la expresión social, a través de una visión autoritaria y discriminatoria del mundo, de una legítima insatisfacción que atrae adeptos; la conducción política desde el ejecutivo de una suerte de “nacionalismo proimperialista”; la radicalización de la explotación de los recursos humanos (por medio del gerencialismo atomizador) y de los recursos naturales (considerados como “tonterías ecológicas”), etcétera.

Aunque el Estado brasileño tenía un neofascista al frente del gobierno federal, no puede ser simplemente etiquetado como un gobierno neofascista. Como argumenta Marcelo Mattos (2020), se puede asumir la idea del “predominio de la dimensión o componente neofascista para definir el gobierno

²⁴ La presencia de militares ocupando cargos en el gobierno de Bolsonaro –alrededor de 6200– fue, sin duda, una de las mayores de todos los tiempos en la historia de Brasil, superior al periodo de la dictadura militar de 1964, rindiendo también otras conquistas corporativas a las Fuerzas Armadas (Nozaki, 2021). Este autor señala, en su estudio de “A Militarização da Administração Pública no Brasil: projeto de nação ou projeto de poder?” (2021), que, en 2020, el gobierno de Bolsonaro tenía diez ministros de Estado militares. Aun así, Nozaki (2021) llama la atención sobre el crecimiento de la participación de los militares, en su conjunto, en el gobierno de Bolsonaro: “de 2018 a 2020, la presencia de militares en la administración federal aumenta en cerca de 55%, conformando una tendencia hacia la militarización de la gestión pública” (p. 9).

de Bolsonaro” (p. 234). En esta perspectiva, este autor señala que es necesario descomponer las diversas dimensiones del bolsonarismo.

En cuanto a la ideología, se debe decir que el discurso de Bolsonaro tiene características ideológicas que lo pueden ubicar en el campo de un nuevo tipo de fascismo, ya que se refiere a elementos forjados del fascismo de “entreguerras”, considerando la definición genérica de fascismo de Roger Griffin (2018), que revive de forma actualizada. Es posible encontrar en él un discurso que, ante una crisis de tal magnitud que viene sufriendo el mundo, incluido Brasil, Bolsonaro siempre ha prometido como un “proceso de renacimiento nacional” (palingenesia) (Melo, 2019). Si en el fascismo histórico de Benito Mussolini se aclamaba la regeneración de la gloria del imperio romano y en el discurso de Adolf Hitler se apelaba a un pasado mítico de los alemanes, el discurso bolsonarista rendía culto, a lo largo de su gobierno, a los “años de plomo” de los militares, la dictadura brasileña, negando su carácter dictatorial (negacionismo histórico).

Asimismo, la naturaleza de la ideología nacionalista de Bolsonaro se materializó de varias maneras. Al observar el carácter típico del fascismo en países de capitalismo dependiente como Brasil, podemos identificar la insistencia de discursos aliados a la lógica de la forma-imperio, ganando intensidad en el bolsonarismo. Fue notorio que el gobierno de Bolsonaro cedió a las pretensiones de la estructura imperial del capital, encabezada, por ejemplo, por Donald Trump, relativas a la concesión de la base militar de Alcántara, ubicada en el nororiental estado de Maranhão, además de promover la apertura del mercado brasileño a la competencia del capitalismo norteamericano (Melo, 2019).

De manera sintética y directa, Demian Melo (2019) argumenta que Bolsonaro, además de presentar una personalidad fascista, actuó y sigue actuando como fascista, según una ideología fascista, siendo xenófobo, prejuicioso y militarista (p. 7). Además, el autor nos alerta sobre el hecho de que Bolsonaro siempre defiende la movilización de los sectores medios y subalternos, unidos por un gran resentimiento social. Y aunque no fue un candidato de una derecha tradicional ni un personaje carismático que catalizara un partido de masas, tuvo y tiene el apoyo de la extrema derecha brasileña, de grupos neonazis, de sectores del aparato político que concentran la represión estatal (de la policía militar en los estados y de gran parte de las Fuerzas Armadas), del fundamentalismo religioso y del mercado (Melo, 2019).

Cabe mencionar, aún más en general, que Bolsonaro y su gobierno impulsaron el “Movimiento Escuela Sin Partido” –que ya había surgido durante el golpe de 2016–, con características fascistas, para ganar más adeptos. Se movilizó con base en una teoría conspirativa reaccionaria de carácter oscurantista, apuntando a un movimiento popular contra las escuelas públicas y a favor del fundamentalismo religioso y macarthista (Carnut y Regis, 2022; Melo, 2019). Sumado a esto, el gobierno bolsonarista utilizó como método diversos procedimientos destinados a aniquilar el principio del *Estado Res-Pública*, apoyándose en porciones significativas del aparato estatal, incluso buscando fortalecer la criminalización de los educadores brasileños, por ejemplo (Carnut, 2021; Mendes, 2022).

Es en el contexto de la dificultad del capital para enfrentar la crisis de largo plazo, la policrisis (Roberts, 2023), que el neofascismo de Bolsonaro encuentra terreno fértil para germinar. Sin embargo, no se puede entender el neofascismo como la causa de la crisis capitalista, sino más bien aquel es claramente su producto, que emerge como una respuesta de la clase dominante para mitigar el daño producido por el capitalismo neoliberal bajo la hegemonía del capital ficticio. De esta forma, el neofascismo revela el carácter “desnudo” de las relaciones de dominación del capital, desenmascarando abiertamente la estatalidad insuficiente y contribuyendo a su ruptura.

William I. Robinson (2019) va más allá al decir que el neofascismo del siglo XXI puede entenderse en la triangulación entre el capital transnacional, el poder político represivo del Estado y las fuerzas neofascistas en la sociedad civil. En ese sentido, sus proyectos aluden a una respuesta más contundente a la crisis capitalista, exacerbando el poder monopólico de la violencia física del Estado y vinculándolo a la operación de medidas anticíclicas contra la tendencia a la caída de la tasa de ganancia del sector productivo, por ejemplo, mediante la adopción de ajustes fiscales austeros en sintonía con el poder del imperio del capital (la forma-imperio).

Retomemos el análisis de otras dimensiones/políticas desarrolladas por el gobierno de Bolsonaro. Mattos (2020), en un conjunto de argumentos en los que sintetiza la particularidad del neofascismo de Bolsonaro, avanza en una caracterización de las prácticas del gobierno y la configuración particular del régimen político.

El ejemplo más directo para describir las prácticas políticas del gobierno de Bolsonaro está relacionado con la agenda económica de retirar los derechos de los trabajadores, intensificar la explotación de la fuerza de trabajo y usar los fondos públicos, principalmente, para el control de la acumulación privada, bajo la fuerza de la ley del valor. En este sentido, hay una avalancha de contrarreformas ultraneoliberales enviadas al Congreso: las reformas tributaria, administrativa, sindical y de seguridad social, esta última aprobada en el primer año de gobierno. No dejaron de enviarse al Congreso Propuestas de Enmiendas Constitucionales (PEC) o contrarreformas, entre las más duras: la de Fondos Públicos (187/2019), que extinguió 248 fondos infraconstitucionales de la Unión, estados, Distrito Federal y municipios; la del Pacto Federativo (188/2019), que desencadenó las medidas de ajuste austero en los gastos primarios del presupuesto de los tres niveles de la federación, y la número 186/2019. Esta última condicionó el otorgamiento de nuevas ayudas económicas a la población durante el segundo año de la pandemia, además de promover ataques directos a los derechos de los servidores públicos, que buscaban reducirlos (Mattos, 2020).

Todavía, cabe mencionar la PEC 196/2019 que golpeó duramente a la organización sindical, eliminando su singularidad, reprimiendo sus movilizaciones, rechazando el limitado “derecho de huelga” establecido por la ley, persiguiendo a los dirigentes sindicales y acabando con el aporte sindical. Además, vale la pena mencionar las medidas de recortes drásticos en los recursos para las instituciones de educación superior y las agencias que apoyan la producción científica y los programas de posgrado que han seguido cesando debido a la actitud oscurantista permanente de Bolsonaro. Y, también, desde el punto de vista de la coherencia entre el discurso ideológico del neofascismo y las políticas efectivas implementadas, destaca su constante crítica al ecologismo, retirando todo tipo de control sobre las grandes constructoras para que siguieran con la destrucción de las áreas de protección y sustentar un avance violento del agronegocio en la Amazonía (Mattos, 2020).

Esta combinación de ideología neofascista con prácticas/políticas concretas de restricción y confrontación de los derechos sociales se articula con el ataque ultraneoliberal a la salud pública, por medio de la reducción de recursos presupuestarios al Ministerio de Salud, para el Sistema Único de Salud, en plena vigencia de la pandemia de coronavirus en Brasil. Añádase a eso, los decretos

presidenciales que restringen la atención primaria a la salud pública, facilitando la provisión de este nivel de atención por parte del sector privado. Además, se conoció mundialmente la negación del gobierno de Bolsonaro a las medidas de protección contra el coronavirus, principalmente al rechazar la compra de vacunas y su papel en su eficacia para combatir el covid-19. Uno de los mayores genocidios se vivió durante la pandemia en Brasil (Carnut, 2022), por la ausencia de su enfrentamiento a lo largo de los años del gobierno de Bolsonaro, con cerca de 700 mil muertos (Mendes, 2022). El verdadero desprecio del gobierno de Bolsonaro por la salud pública, en tiempos de pandemia, fue de tal magnitud que, en paralelo a la asignación insuficiente de recursos presupuestarios, se aseguraron constantes liberaciones de recursos para las aseguradoras privadas de salud (Carnut *et al.*, 2020), evidenciando descaradamente el vínculo entre el Estado (forma-Estado) y los intereses del capital, de la forma valor.

A su vez, con el bolsonarismo, vemos la crisis aún más recrudescida, más allá de su dimensión pandémica, es decir, con la radicalización del neoliberalismo, seguida de contrarreformas ultraneoliberales. De esta manera, se trata de reconocer que el neofascismo de Bolsonaro fue un elemento fundamental en la intensificación del principio del *Estado-Leviatán*²⁵, que fortaleció la ruptura de la estatalidad, encubriendo el proceso relacional del Estado, que también es central en el proceso de destrabamiento de la crisis de acumulación de capital.

Además, es importante tratar el régimen político y sus formas. De hecho, un gobierno con una fuerte dimensión neofascista no necesariamente da lugar a un régimen neofascista. La restricción del régimen, condición estructural conocida de países de capitalismo dependiente como Brasil, principalmente en el periodo de la dictadura militar de 1964, se articuló con la crisis del

²⁵ Vladimir Puzone (2019) también atribuye al movimiento neofascista brasileño la idea de un proceso Leviatán. Para este autor, este movimiento es producido por una heterogénea coalición sociopolítica y político-institucional del capitalismo neoliberal en el país. Las diversas fracciones de la burguesía se alinearon en la coyuntura, caracterizada por la crisis del estancamiento económico; por la lucha de clases de arriba hacia abajo de las clases propietarias contra las reformas sociales y contra los líderes de izquierda comprometidos con ellas; por la presencia de un partido obrero con vocación y experiencia de gobierno y con apoyo del electorado; y por la crisis de los partidos tradicionales de la “democracia” brasileña.

capitalismo contemporáneo de hegemonía del capital ficticio en las relaciones económicas y sociales. El apoyo a este capital llevó al endurecimiento de esta restricción mediante la implementación de políticas ultraneoliberales y neofascistas, blindando cada vez más las reivindicaciones de la clase obrera y sus derechos, por un lado, y, por otro, manteniendo intacto el poder social de la burguesía, y sus privilegios históricos, para que pudiera “salvar la bolsa”, sin “renunciar a la corona”.

Aun así, al pensar en la histórica autocracia burguesa en Brasil, con su “contrarrevolución preventiva”, según el análisis de Fernandes (1975) de la dictadura militar, coexistiendo junto con las dimensiones “democrática”, “autoritaria” y “fascista” del Estado, en el contexto del gobierno de Bolsonaro con un perfecto escudo democrático, asistimos, cada vez más, a una ocupación por parte del neofascismo, sin perder tiempo. Es en este sentido que entendemos que el gobierno de Bolsonaro constituye “un momento en que la autocracia burguesa recurre al neofascismo para garantizar [el mantenimiento] de la contrarrevolución preventiva” (Mattos, 2020, p. 236).

De manera sintética y fructífera para nuestro análisis del régimen político en el gobierno de Bolsonaro, Mattos (2020) es preciso: “el régimen político es, por el momento, predominantemente democrático-burgués –‘deteriorado, en crisis’ [...] y ‘blindado’ a las demandas de los subordinados [...]. Sin embargo, ya contiene elementos del rostro autoritario (militarizado) y fascista al que se refería Florestan al examinar la dictadura” (p. 236).

Así, destacamos que la duración del neofascismo del gobierno de Bolsonaro, estimulado por el golpe de 2016, continuó el periodo de la dictadura militar. El hipertrofiado *Estado-Leviatán* se mantiene muy fuerte, intensificando su monopolio de la violencia física. El subperiodo, 2016 y el neofascismo, no constituye el fin de “1988”, ya que no logró terminar por completo con el momento de 1964.

CONSIDERACIONES FINALES

El análisis del Estado brasileño durante el largo periodo entre la dictadura bonapartista de 1964 y el golpe de Estado de 2016 y el neofascismo demuestra una continua insuficiencia de la precaria estatalidad brasileña para promover

el pleno desarrollo del capitalismo en el país. La estatalidad precaria se revela como una característica estructural en Brasil, consolidando el carácter de una democracia fallida, con búsqueda del consenso del orden del capital y con gran restricción a las clases populares.

En esta trayectoria histórica se presenta una situación de disminución del Estado como espacio de cohesión social garantizado por una autoridad suprema, con mayor peso para la verticalidad del poder, enfatizando el monopolio de la violencia física legítima y la adopción de contrarreformas que aseguren la participación del negocio privado en el Estado y la apertura al proceso de privatización, por un lado, y por otro, el exceso de poder coercitivo y controlador sobre la clase trabajadora. Encontramos la mínima presencia de un *Estado Res-Pública*, en el que la horizontalidad de la cohesión social estaba presente.

Como hemos visto, el Estado solo puede entenderse desde su historicidad y especificidad en la forma de civilización del capital. En este sentido, no necesitamos restringirnos solo a la noción de Estado como una mera arena política de fuerzas en competencia. Es cierto que inmediatamente se presenta así, pero su forma social –la forma-Estado–, en sí misma, que deriva de la forma-valor, asegura, encubriendo, un orden de dominación entre los seres humanos que se inviste con el poder como relación de mando y obediencia, pero también como significado social y ético del poder, como argumenta Ávalos (2022). En Brasil, era claro que el Estado como proceso relacional buscaba no eclipsar las relaciones de dominación de la sociabilidad capitalista. Así, con la ruptura de la estatalidad, rasgo llamativo entre 1964 y 2016/neofascismo, se mantuvo, la mayor parte del tiempo, el carácter “desnudo” de estas relaciones con la cotidianidad del poder coercitivo y la fuerza bruta.

La permanencia de periodos autoritarios, con bruscas modulaciones de la legalidad como resultado estructural, con 1964 y 2016/neofascismo, constituyen repercusiones de variaciones en la reproducción del capital, en su modo de acumulación, particularmente en momentos de crisis de esta reproducción. Estos dos subperiodos están vinculados a la reproducción del capital. Sin embargo, no es un proceso mecanicista y lineal, sino dialéctico, contradictorio y superpuesto. La forma-mercancía no materializa golpes, sino que la clase burguesa y sus fracciones los ejecutan. Así, ningún cambio sustancial del Estado o de lo social se materializa sin la concepción de la forma-valor. En los casos de los golpes de 1964 y 2016, la reproducción del capital genera la coyuntura

necesaria; la clase burguesa crea las condiciones concretas, incluso incitando a la marcha neofascista en el momento político de crisis del capital. La clave para un amplio ángulo de análisis es el proceso de acumulación de capital global, una instancia más pequeña de análisis es el modelo del *Estado-Leviatán* que viene desde 1964 y continúa hasta los días del neofascismo.

En este escenario podemos reconocer un proceso de disolución del Estado, o incluso la configuración de un ‘Estado fallido’ en Brasil, dejando de ser la expresión abstracta de la unificación social. Se convierte en un mero aparato de poder en el que su existencia se justifica por la instalación, cada vez más intensa, de los poderes de los intereses privados comandados por el imperativo del capital, o más precisamente, de la forma-imperio.

Hemos visto que en 1964 no solo hubo un golpe estrictamente militar, sino sobre todo un golpe de clase. En 2016 también hubo no solo un golpe legal, sino un golpe de la clase burguesa que reacomoda las fracciones del capital nacional e internacional con fines de acumulación de capital en el contexto particular de la crisis del capitalismo mundial y brasileño.

Por su parte, la Constitución de 1988 y el proceso de “transición democrática” –con la hegemonía de las contrarreformas neoliberales– no sustentaron el mayor equilibrio de la estatalidad, con la valorización del principio de *Estado Res-Pública*. Encontramos que el breve momento de 1988, siendo un tenue respiro en el proceso estructural del capitalismo dependiente brasileño que se remonta al espíritu autoritario de 1964, termina. La Constitución de 1988, en realidad, fue el resultado de un pacto entre las clases y grupos dominantes de Brasil, sin capacidad política para dismantelar la precaria estatalidad de la dictadura militar. Así, no parece una salida defender “1988” como estrategia política para enfrentar la barbarie que azota al país con el mantenimiento de relaciones sociales fascistizadas.

En esta perspectiva, optamos por aportar algunos elementos teóricos sobre el Estado y comprender la lógica a partir de la cual se establece una precaria estatalidad, como característica estructural del contexto brasileño. Así, podemos tener una reflexión con más luz para comprender la naturaleza del Estado en Brasil, con su burguesía y sus militares operando bajo la lógica del imperativo de acumulación de capital, lo que provocó la ruptura de la estatalidad para asegurar su orden de dominación. De este modo, consideramos este camino como prioritario para pensar una estrategia que nos permita enfrentar el cambio en la

realidad brasileña actual, minimizando los esfuerzos por los que apuesta gran parte de la izquierda, como la reformulación y refundación del Estado.

REFERENCIAS

- ÁVALOS, G. (2001). *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado* (2ª. ed.). México: UAM-Xochimilco.
- ÁVALOS, G. (2007). La escisión de la vida política en la era del valor que se valoriza. En G. Ávalos y J. Hirsch (2007). *La política del capital* (pp. 17-127). México. UAM-Xochimilco.
- ÁVALOS, G. (2013). La democracia fallida en México. *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, (26), primer semestre, 121-142.
- ÁVALOS, G. (2015a). *La estatalidad en transformación*. México: Itaca; UAM-Xochimilco.
- ÁVALOS, G. (2015b). La contradicción Estado-Leviatán / Estado-Res pública y la violencia desbordada. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, (78), 13-33.
- ÁVALOS, G. (2016). Transfiguraciones del Estado. En *La política transfigurada: Estado, ciudadanía y violencia en una época de exclusión* (pp. 19-43). México: UAM-Xochimilco.
- ÁVALOS, G. (2018a). Precaria estatalidad. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, (86), 37-55. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/4/1091>
- ÁVALOS, G. (2020). *El monarca, el ciudadano y el excluido: hacia una crítica de "lo político"*. México: UAM-Xochimilco; Bonilla Artigas Editores.
- ÁVALOS, G. (2021a). *Ética y política en Karl Marx*. México: UAM-Xochimilco; Editorial Terracota.
- ÁVALOS, G. (2021b). El principio de la estatalidad y su quiebre. En C. Jáuregui, E. Ramírez y J. Cisneros (Coords.), *Reflexiones en torno al Estado mexicano: ausencias y tareas pendientes* (pp. 9-30). México: Partido de la Revolución Democrática.
- ÁVALOS, G. (2022). *La filosofía política de Marx*. Barcelona: Herder Editorial.

- ÁVALOS, G. Y GONZÁLEZ, J. L. (2012). Estado, eticidad y forma imperio. Las razones de la pervivencia de la autocracia mexicana. *Veredas. Revista del Pensamiento Sociológico*, Número Especial/2, Teorías, enfoques sociales y problemas nacionales, 7-29. <https://veredasojs.xoc.uam.mx/index.php/veredas/article/view/504/468>
- BEHRING, E. (2022). Fundo público e ajuste fiscal permanente no capitalismo contemporâneo em crise: impactos para o financiamento da saúde. En Á. Mendes y L. Carnut (Orgs.) *Economia Política da Saúde: uma crítica marxista contemporânea* (pp. 189-226). São Paulo: Hucitec Editora.
- BEHRING, E. E BOSCHETTI, I. (2006). *Política social: fundamentos e história*. São Paulo: Cortez Editora.
- BOFFO, M., SAAD-FILHO, A. & FINE, B. (2019). Neoliberal capitalism: the authoritarian turn. In L. Panitch y G. Albo (Eds.), *Socialist Register 2019: A World Turned Upside Down?*, vol. 55, 312-320.
- BOITO JR., A. (2016). A crise política do neodesenvolvimentismo e a instabilidade da democracia. *Crítica Marxista*, 23(42), 155-162. <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/19245>
- CARDOSO DE MELLO, J. M. (1999). Entrevista com João Manuel Cardoso de Mello. En G. Mantega e J. M. Rego (Orgs.), *Conversas com economistas brasileiros II*. (pp. 182-208). São Paulo: Editora 34.
- CARDOSO, R. (2014). O processo de contrarreforma do Estado brasileiro e a Empresa Brasileira de Serviços Hospitalares: a privatização mascarada dos Hospitais Universitários. En M. I. Souza e J. Souza, *A saúde nos governos do Partido dos Trabalhadores e as lutas sociais contra a privatização* (pp. 32-45). Rio de Janeiro: UERJ; Rede Sirius.
- CARNUT, L. (2020). Neofascismo como objeto de estudo: contribuições e caminhos para elucidar este fenômeno. *Semina: Ciências Sociais e Humanas (on-line)*, 41(1), 81-108. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/38188>
- CARNUT, L. (2021). Neo-fascism and the public university: the Brazilian conjuncture in the Bolsonaro government. *Journal for Critical Education Policy Studies*, 19(1), 312-342.
- CARNUT, L. (2022). “O que o burguês faz lamentando... o fascista faz sorrindo”: neofascismo, capital internacional, burguesia associada e o Sistema

- Único de Saúde. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 22, 1-11. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2022.1.41512>
- CARNUT, L E MENDES, Á. (2020). Estado, golpe e regime político: o dilema institucionalismo *versus* historicização na saúde. *Revista Izquierdas*, 49, 3631-3648. https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-50492022000100223&script=sci_arttext
- CARNUT, L. E REGIS, C. G. (2022). Ofensiva burguesa em tempos de golpe: o “marxismo cultural” na educação brasileira. *Temporalis*, 22(43), 109-122. <https://doi.org/10.22422/temporalis.2022v22n43p109-122>
- CARNUT, L., MENDES, Á. & GUERRA, L. (2020). Coronavirus, Capitalism in Crisis and the Perversity of Public Health in Bolsonaro’s Brazil. *International Journal of Social Determinants of Health and Health Services*, 51(1), 18-30. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0020731420965137>
- CARTA CAPITAL (2022, 31 de outubro). Para imprensa internacional, vitória de Lula representa resgate da democracia brasileira. <https://www.cartacapital.com.br/politica/para-imprensa-internacional-vitoria-de-lula-representa-resgate-da-democracia-brasileira/>
- CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS TRABALHADORES EM ESTABELECIMENTOS DE ENSINO (CONTEE). (2021, 7 de julho). Presidente do TSE admite tardiamente que Dilma não cometeu crime de responsabilidade, mas omite que STF convalidou o golpe. <https://contee.org.br/presidente-do-tse-admite-tardiamente-que-dilma-nao-cometeu-crime-de-responsabilidade-mas-omite-que-stf-convalidou-o-golpe/>
- CORREA, F. (2017). Além do PT – A crise da esquerda brasileira em perspectiva latino-americana. *Lutas Sociais*, 21(39), 150-153.
- DEMIER, F. (2012). Democracias blindadas nos dois lados do Atlântico: formas de dominação político-social e contrarreformas no tardo-capitalismo (Portugal e Brasil). *Libertas*, 12(2).
- DEMIER, F. (2013). Algumas considerações teóricas sobre o bonapartismo. En *O longo bonapartismo brasileiro (1930-1964): um ensaio de interpretação histórica* (pp. 29-57). Rio de Janeiro: Mauad X.
- DEMIER, F. (2017). Da ditadura bonapartista à democracia blindada. En M. B. Mattos (Org.), *Estado e formas de dominação no Brasil contemporâneo* (pp. 67-101). Rio de Janeiro: Consequência Editora.

- DREIFUSS, R. (1981). *1964: A conquista do Estado (ação política, poder e golpe de classe)*. Petrópolis: Editora Vozes.
- DURIGUETTO, M. L. E DEMIER, F. (2017). Democracia blindada, contrarreformas e luta de classes no Brasil contemporâneo. *Argumentum*, Vitória, 9(2), 8-19. <https://www.redalyc.org/pdf/4755/475555301002.pdf>
- FAGNANI, E. (2016). Política social e pactos conservadores no Brasil: 1964/92. *Economia e Sociedade*, 6(1), 183-238. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ecos/article/view/8643175>
- FERNANDES, F. (1975). O modelo autocrático-burguês de transformação capitalista. En *A revolução burguesa no Brasil* (pp. 259-366). Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- FUNCIA, F., PINTO, E. G., SANTOS, L. E SOARES, I. (2023). Novo Arca-bouço Fiscal e Financiamento Federal do SUS. *Domingueira*, (16). Idisa, <http://idisa.org.br/domingueira/domingueira-n-16-maio-2023>
- GRIFFIN, R. (2018). *Fascism: an introduction to comparative fascist studies*. Cambridge, UK; Medford, Massachusetts: Polity Press.
- HEGEL, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado* (E. Vásquez, Trad.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- HOLLOWAY, J. (1980, abril-junio). El Estado y la lucha cotidiana. *Cuadernos Políticos*, (24), 7-27.
- IASI, M. (2017). *Política, Estado e Ideologia: na trama conjuntural*. São Paulo: Editora ICP-Instituto Caio Prado.
- LEMOS, R. (2014). Contrarrevolução e ditadura: ensaio sobre o processo político brasileiro pós-1964. *Marx e o Marxismos*, 2(2), 111-138.
- LLANO, M., NOLTE, D. E WEBER, C. T. (2012). Paraguai: golpe ou voto de desconfiança? *Conjuntura Austral*, 3(14).
- MACIEL, D. (2008). *De Sarney a Collor: reformas políticas, democratização e crise (1985-1990)* [Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil].
- MARTINS, C. E. (1977). *Capitalismo de Estado e modelo político no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- MARX, C. (1986). *El Capital. Crítica de la economía política* (Libro I). México: Fondo de Cultura Económica.

- MARX, C. (1987). *El Capital. Crítica de la economía política* (Libro III). México: Fondo de Cultura Económica.
- MASCARO, A. (2018). *Crise e golpe*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- MATTOS, M. B. (2020). *Governo Bolsonaro: neofascismo e autocracia burguesa no Brasil*. São Paulo: Usina Editorial.
- MAZZEO, A. C. (2015). *Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- MELO, D. (2019). Bolsonaro, fascismo e neofascismo. Trabalho apresentado no *Anais do Colóquio Internacional Marx e o Marxismo 2019 - Marxismo sem tabus – enfrentando opressões*. Organização: Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx), Niterói. <https://www.niepmarx.blog.br/MM/MM2019/AnaisMM2019/MC19/MC191.pdf>
- MENDES, Á. (2012). *Tempos turbulentos na saúde pública brasileira: impasses do financiamento no capitalismo financeirizado*. São Paulo: Hucitec Editora.
- MENDES, Á. (2022). Crise do capital e o Estado: o desmonte da Saúde Pública brasileira em curso no neofascismo de Bolsonaro. En Á. Mendes y L. Carnut (Orgs.), *Economia Política da Saúde: uma crítica marxista contemporânea* (pp. 96-153). São Paulo: Hucitec Editora.
- MENDES, Á. E CARNUT, L. (2020). Crise do capital, Estado e neofascismo: Bolsonaro, saúde pública e atenção primária. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, (57), 174-210. <https://revistasep.org.br/index.php/SEP/article/view/636>
- MOORE JR., B. (2015). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Barcelona: Ariel.
- NOZAKI, W. (2021, Maio). A Militarização da Administração Pública no Brasil: projeto de nação ou projeto de poder? *Caderno da Reforma Administrativa*, (20), 1-24. Fórum Nacional Permanente de Carreiras Típicas de Estado (Fonacate). <https://fpabramo.org.br/observabr/wp-content/uploads/sites/9/2021/05/Cadernos-Reforma-Administrativa-20-V4.pdf>
- O'DONNELL, G. (1982). Antecedentes teóricos e históricos para el estudio del Estado burocrático autoritario. En 1966-1973: *El Estado Burocrático Autoritario*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

- PACHUKANIS, E. (2017). *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*. São Paulo: Sundermann.
- PODER360 (2021, 17 de abril). Há 5 anos, Câmara abria impeachment de Dilma e Bolsonaro louvava Ustra. Poder360. <https://www.poder360.com.br/governo/ha-5-anos-camara-abria-impeachment-de-dilma-e-bolsonaro-louvava-ustra/>
- POULANTZAS, N. (1976). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI Editores.
- PRADO, F. (2017). Além do PT - A crise da esquerda brasileira em perspectiva latino-americana. *Lutas Sociais*, 21(39), 150-153.
- PUZONE, V. (2019). A ascensão do neofascismo entre a crise das esquerdas e os sujeitos neoliberais. 43°. Encontro Anual da Anpocs. <https://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/handle/bdtse/9138>
- REGO, J. M. E MARQUES, R. M. (Orgs.). (2018). *Economia Brasileira* (6ª. Edição). São Paulo: Saraiva.
- ROBERTS, M. (2023, January 5th). Polycrisis and depression in the 21st century. Michael Roberts Blog. <https://thenextrecession.wordpress.com/2023/01/05/polycrisis-and-depression-in-the-21st-century/>
- ROBINSON, W. I. (2019). Capital has an Internationale and it is going fascist: time for an international of the global popular classes. *Globalizations*, 16(7), 1085-1091.
- ROBINSON, W. I. (2023, 5 de febrero). Élite de Davos a la deriva frente a “polycrisis” del capitalismo global. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2023/02/05/opinion/011a2pol>
- SAES, D. (2001). *República do Capital: capitalismo e processo político no Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- SALAMA, P. (1979). El Estado capitalista como abstracción real, *Críticas de la Economía Política*, núm. 12/13 Estado y capital. México: Ediciones El Caballito.
- SAMPAIO JR., P. A. (2012). Desenvolvimentismo e neodesenvolvimentismo: tragédia e farsa. *Serviço Social & Sociedade*, (112), 672-688. <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/XSSKWS3N6nGBxSfFwy7cvTF/abstract/?lang=pt>
- SOHN-RETHEL, A. (1979). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. Colombia: El Viejo Topo.

UGINO, C. E ANDRADE, P. (2023). O ódio à Constituição: dominância econômica e hegemonia política antes e depois da transição democrática dos anos 1980. Trabalho apresentado ao XXVIII Encontro Nacional de Economia Política da Sociedade Brasileira de Economia Política. Universidade Federal de Alagoas, Brasil. https://www.sep.org.br/Resumos23/Caderno_de_Resumos2023_site.pdf

NEOFASCISMO Y DERIVACIONISMO: UNA MIRADA PARA LA ACCIÓN POLÍTICA RADICAL

LEONARDO CARNUT

INTRODUCCIÓN

En el escenario del capitalismo ultraneoliberal contemporáneo (Fine y Saad-Filho, 2017), el surgimiento de nuevos tipos de fascismo ha sido una constante en todo el mundo, y en América Latina no ha sido diferente (Carnut, 2020). Reflexionar sobre este fenómeno –no solo como una apariencia, sino cuestionándose si en realidad hay algo nuevo en él– es una tarea que el pensamiento crítico no puede dejar escapar para poder analizar el fenómeno con mucha cautela. Esto se debe a que se está volviendo “lugar común”, especialmente entre aquellos que defienden una salida política vía la reedición de diversos progresismos, que lo que vivimos hoy no es fascismo, o ni siquiera puede entenderse como algo parecido (García, 2009; Lagomarsino *et al.*, 2021; Savarino, 2010).

Por eso, ante este tipo de análisis, es prácticamente imposible no preguntarnos: ¿por qué negar la categoría “fascismo” para comprender el escenario mundial en el que vivimos –con varios ataques de una “extrema derecha” que reactualiza las técnicas y prácticas fascistas–? ¿Por qué el debate sobre el fascismo en América Latina no parece apropiado y algunos analistas tienen reservas sobre el uso de esta categoría analítica para comprender la especificidad de esta región? ¿Por qué, incluso con la permanencia de prácticas y grupos fascistas en América Latina, ciertos analistas defienden el abandono de la categoría fascismo? ¿Es posible decir que hay un nuevo tipo de fascismo (neofascismo) vivido en América Latina, con rasgos de originalidad? ¿Es posible construir otra comprensión del (neo)fascismo en América Latina que no implique

soluciones políticas que dependan del nuevo progresismo de las elecciones electorales de 2022 (como Xiomara Castro [Honduras], Gabriel Boric [Chile], Gustavo Petro [Colombia] y Luiz Inácio Lula da Silva [Brasil])?

Entendemos que, sin una reflexión crítica radical sobre estas preguntas, es prácticamente imposible contestarlas. Por lo tanto, este capítulo tiene como objetivo dedicarse en específico a responder esta última pregunta, es decir, a construir otra comprensión del (neo)fascismo en América Latina que no permee soluciones políticas que apuesten por el nuevo progresismo, redireccionando el debate hacia la radicalidad de la acción política.

Al considerar la diversidad de interpretaciones que existen sobre el fenómeno del neofascismo, elijo verlo como lo concibe la mayoría de los autores marxistas contemporáneos latinoamericanos (Fernandes, 2020; Mattos, 2019; Poggi, 2012). Así, entiendo que la categoría “neofascismo” se utiliza para abarcar las dimensiones de adaptabilidad, hibridación y mutabilidad del fenómeno fascista a lo largo de un siglo de historia. Esto nos permite comprender las nuevas formas en que el fenómeno fascista se presenta desde el punto de vista de sus prácticas –y no solo desde la perspectiva de sus “proyectos” o solo grupos que se identifican con el fascismo clásico–. De este modo, concibo el neofascismo como el avance de las relaciones sociales que estructuran la sociabilidad capitalista en el “momento”¹ político en que, específicamente su contenido adquiere contornos iguales o similares al fascismo clásico, pero adaptado al siglo XXI (Mattos, 2019). La adopción de la categoría neofascismo se aplica bien a la realidad política de varios países después de la crisis de 2007-2008, pero no significa que no existieran grupos abiertamente neofascistas antes de eso. Al contrario: estos grupos encontraron un terreno fértil para expresar sus agendas, pero sin parecer necesariamente hostiles. Si bien hay grupos con identidad

¹ La categoría momento es una categoría de la filosofía alemana inicialmente trabajada por Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (Satoor, 2023) y posteriormente desarrollada por Hegel (2018). Sirve para comprender el movimiento –“histórico”, por supuesto– que existe en el “paso” de una fase a otra (Ávalos, 2020). Mendes (2024), al revisar esta categoría en Gerardo Ávalos (2020), demuestra cómo comprender el “momento político” de pasar de una cosa a otra es fundamental para no separar dimensiones de un mismo fenómeno (Mendes, 2024) –como la inseparabilidad de “político” y “económico”, por ejemplo (Wood, 2003)–.

fascista o que defienden el proyecto fascista del siglo XX, esto no excluye a aquellos grupos que no son del mismo linaje de los fascistas clásicos, pero recuerdan, readaptan o renuevan el fascismo clásico a las nuevas circunstancias. Se trata, por lo tanto, de una opción teórica que no es “continuista” –pero sin negar el carácter continuista de algunos grupos u organizaciones–.

Leonardo Carnut (2020), al reunir el conjunto de acciones sociales que se configuran como “prácticas neofascistas”, advierte que solo su “amalgama” dentro de la esfera social puede considerarse un indicio de neofascismo, con el papel activo de las “masas fascitizadas”, que luchan de manera deliberada por la restricción de las libertades democráticas (burguesas) como criterio definitorio inicial. Según el autor, entre muchos rasgos destacan los siguientes: actitudes sociales de carácter antidemocrático en el discurso/práctica, incluso si no se niega la democracia como procedimiento; el uso de figuras/liderazgos carismático-populistas; las readaptaciones o reinterpretaciones de políticas fascistas tradicionales a nuevas circunstancias; el uso de la violencia (simbólica, psicológica, física); la expresión social, a través de una visión autoritaria y discriminatoria del mundo, de un descontento legítimo que atrae adeptos; la conducta política del ejecutivo como una especie de “nacionalismo proimperialista”; la radicalización de la explotación de los recursos humanos (mediante el gerencialismo atomizador) y de los recursos naturales (considerados como “disparates ecológicos”), entre tantos otros. Pero, lo que aquí está en revisitación es una posible solución teórico-política a este debate; sugerimos el aporte del debate sobre la derivación del Estado y cómo él puede brindar un pensamiento radical sobre el(los) neofascismo(s) en esta coyuntura.

Es pertinente recordar que el debate sobre la derivación del Estado es parte de una tradición de análisis sobre la relación entre el Estado y el capital elaborada por lo que convencionalmente se llama el “debate derivacionista” (Clarke, 1991). Este debate tuvo lugar en la antigua República Federal de Alemania entre 1970 y 1974, sobre todo en Berlín Occidental y Frankfurt, y en el seno de la Conferencia de Economistas Socialistas (CSE, por sus siglas en inglés), en el Reino Unido, durante el mismo periodo. Aun así, hoy, después de cuarenta años de su desarrollo, este debate es poco conocido en América Latina, incluso entre los marxistas –la perspectiva que le dio origen–. Desde sus inicios, este debate se ha ido consolidando en una compleja teoría materialista del Estado. Si bien Karl Marx no desarrolló una teoría del Estado, la presencia del Estado rodea su obra

en su conjunto, especialmente en los tres libros de *El Capital* (Marx, 2011, 2014, 2017). Este espectro del Estado moderno es la categoría que, en sus análisis, subyace a la génesis del capitalismo, completando la comprensión del modo de producción capitalista, tras el legado marxista y, en especial, con Vladímir Lenin, en *El Estado y la revolución* ([1917] 2010). Evgueni Bronislavovich Pachukanis, en su libro *La teoría general del derecho y el marxismo* ([1924] 2017), vuelve a prestar atención al Estado como una categoría importante para comprender la dinámica de la sociabilidad capitalista, siendo esta categoría replanteada y, por tanto, originalmente elaborada. Después de un largo periodo de estancamiento (1930-1970), el debate derivacionista se reformuló con Joachim Hirsch y, después, se reinventó en una versión revisada por John Holloway. Este último, junto con Sol Picciotto, elaboró un análisis pionero para repensar el debate a la luz del antagonismo social, enfatizando el papel de la lucha de clases y alejándose de análisis muy abstractos (Holloway y Picciotto, 1978). Entendemos que esta perspectiva parece muy apropiada para pensar los Estados latinoamericanos, abriendo así un camino para comprender la especificidad de la forma jurídica de estos Estados en sus singulares formaciones sociales.

Así, este capítulo es parte de un conjunto de reflexiones hechas en artículos anteriores (Carnut, 2023a, 2023b), en los que opté por un análisis histórico-crítico de la categoría a partir de los límites del debate sobre la categoría neofascismo, y después traje los nuevos rumbos que se fueron gestando desde los años 1990 hasta la actualidad con el aporte crítico del debate derivacionista y su resurgimiento para pensar una nueva radicalidad sobre el neofascismo. Para lograr este camino, este artículo se divide en tres secciones. En la primera sección presento los nuevos rumbos y límites del debate sobre el neofascismo latinoamericano en la década de 1990. En la segunda sección propongo una comprensión del neofascismo a través del derivacionismo pashukaniano-hollowayano, como una posibilidad, aunque inicial, de repensar el debate sobre este fenómeno en América Latina. Finalmente, en la tercera presento unas breves consideraciones finales con el objetivo de reorientar el debate sobre el neofascismo en América Latina para encaminar la lucha política hacia soluciones revolucionarias.

NUEVOS RUMBOS Y LÍMITES EN EL DEBATE SOBRE EL NEOFASCISMO LATINOAMERICANO

En la década de 1990, América Latina atravesó varios procesos de transición política, alejándose de las desgastadas dictaduras militares hacia procesos de democratización de diversos tipos. La democracia, construida ahora bajo la égida neoliberal, parecía el camino más viable en un mundo en crisis. En línea con la caída del Muro de Berlín en 1989 y el avance del neoliberalismo en los países capitalistas centrales (Estados Unidos de América [EUA] e Inglaterra), la persistente crítica a la experiencia del “socialismo realmente existente” (Sorex) vivida en la ex Unión Soviética, conjuntamente con la narrativa TINA (*There is no alternative*) del capitalismo (Boffo *et al.*, 2019), hizo un consolidado de eventos que se constituyó como un golpe histórico para la izquierda socialista y para el marxismo. Es así, en este contexto, que surgirán otras categorías de análisis que intentarán enterrar el debate sobre los “fascismos de nuevo tipo” (neofascismos) en América Latina.

Es pertinente recordar que la amenaza al pensamiento marxista siempre ha sido constante. Desde la década de 1950, en EUA, en plena Guerra Fría, palabras como *marxismo*, *socialismo* y *comunismo* fueron fuertemente censuradas en los círculos académicos, hasta el punto de que la ciencia política estadounidense desacreditó cada vez más los análisis de carácter integrador para valorar el estudio del aparato del Estado desde el punto de vista de las acciones de gestión de las políticas públicas y su ejecutabilidad. Además, vale la pena volver al papel pavimentador desempeñado por el movimiento de mayo de 1968 en Francia –con la crítica latinoamericana llevada a cabo por la revuelta de Tlatelolco de 1968 en México– en el impulso de las ciencias sociales hacia la perspectiva posmoderna. A pesar de que las diversas críticas a las ciencias sociales fueron merecidas, especialmente en lo que se refiere a la falta de identificación de aspectos subjetivos y la crítica a los cánones de la ciencia moderna (blanca, sexista, eurocéntrica, universalista, entre otras), el avance del irracionalismo, incluida la narrativa de la “ciencia posmoderna”, se unieron para redirigir cada vez más el camino de los análisis sociales hacia la agencia y el sujeto, minimizando o, en ocasiones, ignorando el papel de las estructuras sociales de largo plazo.

Teniendo en cuenta todos estos acontecimientos, el debate sobre el neofascismo obviamente sufriría profundos impactos. El primero de ellos se refiere a la disciplinarización del estudio del fascismo. Como tema, el neofascismo debería ser materia de los historiadores y no del amplio cuerpo de las ciencias sociales y humanas, ya que la preocupación en ese momento sería refinar “al milímetro” qué son los grupos neofascistas y cómo se reconocen –o no– en esta identidad. Además, el estudio del fascismo estaría reservado a la ciencia política, solo como una forma de “régimen político”, que se concentró en la década de 1930 y que tiene poco –o nada más– que ver con el periodo del neoliberalismo, en el que las democracias liberales ya estaban bien establecidas y consolidadas en los países de capitalismo central, y en afianzamiento en los países dependientes. Así, lo único que le quedaba al debate, en tierras latinoamericanas, era analizar la “calidad” de la democracia liberal en “reinstalación” y la estabilidad de sus instituciones. Para la sociología, en especial la de perspectiva positivista-institucionalista, el debate se dirigió a reeditar las reflexiones sobre el autoritarismo (Cardoso, 1975; O’Donnell, 1982) mediante el uso de categorías muy amplias como el populismo, enfatizando el carácter de carismático de sesgo coronelista-mandonista. Para la antropología, los estudios del discurso fascista, del microfascismo o del fascismo cotidiano han ido de la mano de la identificación de las prácticas culturales de grupos que se autoidentifican como tales. Para la psicología y el psicoanálisis, queda por discutir cómo se configura la personalidad autoritaria en los sujetos y cómo esta se relaciona más con emociones o deseos que con el orden social vigente.

Fue en este vacío teórico sobre el neofascismo como expresión de la totalidad de la sociabilidad capitalista –que requeriría la unión de conocimientos diversos para ser explicado– donde encontraron refugio todo tipo de descalificaciones respecto del pensamiento crítico, incluso dentro de la propia izquierda. Así, debido a las innumerables “ocupaciones” que tuvieron lugar en este vacío –que ciertamente podrían ser el tema de otro texto–, nos centraremos en tres que consideramos los ataques más frecuentes al pensamiento crítico sobre los neofascismos que fueron creados durante este periodo: *a)* análisis que crean una visión apologética del fascismo; *b)* enfoques socialdemócratas que intentan diferenciar el “fascismo” de la “ultraderecha”; y *c)* las crudas comparaciones entre neofascismo y comunismo, tratando de equipararlos.

Los análisis que construyen una visión apologética del fascismo tienden a ubicarlo dentro de una postura progresista y, a veces, “de izquierda”. Esta interpretación del fascismo, de carácter benefactor, que simplemente proclama haber encontrado méritos y éxitos en los fascismos, admite que el problema surge del hecho de que no deberían haber sido distorsionados por juicios condenatorios globales. Franco Savarino (2010) menciona que varios investigadores del fenómeno ubican de manera clara al fascismo en “una genealogía desde la izquierda (De Felice, Sternhell, Settembrini, Gregor) o desde todo el espectro político (Eugen Weber)” (p. 43), desde la Revolución francesa. El resultado: teniendo en cuenta el giro a la derecha ocurrido en los primeros años, el fascismo se ubicaría en una “posición central” del espectro político, presentando un carácter de “convergencia”, “síntesis” o “sincretismo” en relación con la díada izquierda-derecha (Savarino, 2010).

Para Savarino (2010), donde el fascismo era leído en un sentido conservador y autoritario, perdiendo de vista o malinterpretando los aspectos revolucionarios, modernistas y progresistas de la ideología fascista, el fascismo puede verse, en general, como resultado y respuesta a los problemas socioculturales de la modernidad. Una respuesta global basada en la política, la geopolítica, la cultura y la estética más que en la organización jurídica y económica. Así, la cultura (en el sentido antropológico de Clifford Geertz) se convertiría, en su análisis, en el terreno privilegiado para detectar y explorar la fenomenología fascista.

En este enfoque culturalista, Savarino (2010) insiste en que la expansión del fascismo en América Latina dio lugar a errores persistentes de apreciación e interpretación desde la década de 1930 hasta la actualidad. Esto se debió en gran medida a una falta de reconocimiento de las condiciones particulares bajo las cuales se produjo esta difusión. Según Savarino (2010), el fascismo cruzó el océano a través de un “filtro” selectivo y distorsionado, perdiendo muchos de sus elementos “progresistas”, “revolucionarios”, “izquierdistas” y “sociales”, quedando con sus aspectos conservadores, autoritarios, políticos y anticomunistas. Además, el autor explica que la etiqueta “fascismo” fue aplicada o reivindicada de manera controvertida por movimientos, partidos e individuos que poco o nada tenían que ver, estrictamente hablando, con el fascismo. Hasta la década de 1970 fue frecuente la confusión entre militarismo,

populismo y fascismo. Además, faltaría una distinción clara entre la influencia ideológica, política y geopolítica del régimen fascista italiano en América Latina. Finalmente, para este autor, si bien el fascismo desapareció en sus formas clásicas a mediados del siglo XX, sigue existiendo bajo la forma de “neofascismo” (con importantes diferencias y novedades), y se observa que continúa ejerciendo una cierta fascinación sobre las nuevas generaciones (por razones racionales, estéticas y emocionales) como elemento de transgresión de las normas establecidas y como alternativa político-cultural al “Sistema”.

Otro grupo de estudios que refutan la idea del neofascismo han sido aquellos con un enfoque socialdemócrata. Este grupo intenta diferenciar al fascismo de un conjunto de actores políticos cuya construcción histórica es propia del siglo XXI, y que puede denominarse “ultraderecha”, “extrema derecha” o incluso “nueva derecha”.

A partir de esta comprensión, para Lagomarsino *et al.*, (2021), el fascismo y la extrema derecha constituyen dos materialidades conceptuales absolutamente diferentes. Sin embargo, para estos autores, la autoconfianza con la que se utilizan tales términos es francamente colosal y, sin embargo, se tiende a descartar un análisis sintético de los mismos o de sus implicaciones. Los autores sostienen que el fascismo representaría una derecha revolucionaria, que mantiene un régimen de movilización permanente, basado en símbolos concretos que desafían la imaginación del pueblo-nación, es decir, las masas en las calles. Por otro lado, la extrema derecha precaria temería al pueblo –encima de tener la astucia de engañarlo–; además de despreciarlo, la extrema derecha prefiere al pueblo en sus casas antes que en las calles.

Así, para los autores, la extrema derecha es un concepto nuevo que ayuda a delimitar las características específicas de cada región. Por ejemplo, la extrema derecha europea mantiene ciertas características, como: euroescepticismo, antiglobalismo, antiinmigración, nacionalismo, proteccionismo cultural, así como rastros de xenofobia y racismo, con un fuerte componente ideológico conservador. En el caso de América Latina hay elementos comunes, pero, básicamente, es un discurso más pequeño, con muy baja calidad en sus planteamientos y mayor uso del termómetro para determinar lo que quieren escuchar las masas cansadas y alienadas, aburridas y desgastadas con tanta mediocridad. El discurso de extrema derecha en este hemisferio no tendría casi nada

de ideológico. Es una posición oportunista que solo buscaría el poder para profundizar las políticas neoliberales y dejar a los sujetos más desnudos y desarmados de lo que están hoy (Lagomarsino *et al.*, 2021).

Por ende, hay estudios que utilizan crudas comparaciones para equiparar neofascismo y comunismo como si ambos tuvieran la misma intención final. Humberto García (2009), en un enfoque fuertemente antimarxista, califica de “comunismo” al mundo actual en cuanto a la existencia de prácticas políticas desprovistas de toda noción de progreso, divorciadas de la libertad y reducidas a pretensiones de legitimidad basadas en mitos. Esto, en su opinión, se convierte simplemente en fascismo disfrazado de “izquierda”, tanto por la similitud de sus procedimientos para concentrar el poder y engañar a sus “enemigos” como por el papel central que juega la ideología en estas prácticas, entendida en su forma extrema como una representación social sectaria y excluyente que reemplaza acepciones menos sesgadas de la realidad. Sin embargo, dentro del alcance de la propuesta doctrinal original, existen diferencias importantes en relación con el fascismo, a las que es necesario darles precisión, a pesar de que la práctica política de muchos de los partidos que se dicen herederos del legado marxista ha oscurecido muchas de estas distinciones a lo largo del tiempo (García, 2009).

En una crítica directa al gobierno venezolano de Hugo Chávez, García (2009) sostiene que el neofascismo es otro “mito” más de la “izquierda”, que se basa, a su juicio, en premisas también consideradas mitológicas sobre el mundo moderno. Así, el autor critica elementos fundacionales del marxismo como: *a)* la teoría del valor-trabajo; *b)* el materialismo histórico como ciencia de la historia; *c)* la idea determinista de que la superestructura política siempre responde –aunque solo sea “en última instancia”, como afirmó Nicos Poulantzas (1978) – a la “base” económica; *d)* la afirmación de que el ser social determina inevitablemente la conciencia social; y *e)* el supuesto de que el socialismo se convierte, a través de las inexorables leyes de la historia, en una etapa superior al capitalismo, un proceso evolutivo que termina con el establecimiento del comunismo.

De igual manera ocurre con todas las críticas realizadas y los nuevos rumbos que tomaron los estudios sobre el neofascismo a partir de la década de 1990: el concepto de fascismo siguió siendo relevante en las ciencias sociales –aunque

han surgido otras interpretaciones de carácter conservador-, en particular para el estudio de la América Latina contemporánea. El neofascismo, como categoría, sigue siendo útil para caracterizar, de manera empírica, un tipo de fascismo que ha sido sistemáticamente descuidado (Fernandes, 1971[2020]) por los investigadores de las ciencias sociales y humanas y, por supuesto, por quienes basan en el mantenimiento del capitalismo neoliberal la salida a la crisis estructural vivida desde 2007-2008.

Como ya advertía Florestan Fernandes en 1971 [2020], con una impresionante capacidad de prever tendencias:

Donde quiera que se alcance la etapa de la revolución industrial como modernización y transición controladas externamente (es decir, bajo un capitalismo asociado y dependiente), la militarización y tecnocratización de las estructuras y funciones estatales tendrán que crecer, y con ellas, nuevas tendencias de fascistización generalizada surgirán (en otras palabras, la fascistización localizada dará paso a la fascistización global [...]). Finalmente, como reacción de autodefensa contra la democratización, las variedades radical-populares de la democracia y la revolución socialista –aún el espectro de la ‘amenaza comunista’, las ‘nuevas Cubas’, etc.– es posible que esta tendencia adquiera, mucho antes de lo que se piensa, dimensiones más ostentosas, agresivas y ‘dinámicas’, con una nueva reelaboración del elemento ideológico u organizativo y la manipulación de las masas. Estas perspectivas son sombrías. En las condiciones en que realiza la transición al capitalismo industrial, bajo el famoso trípode –burguesía nacional, Estado y multinacionales, con total imperialización de sus centros de poder y de decisión– los países latinoamericanos no sólo se enfrentan a la opción: o ‘democracia pluralista’ o ‘socialismo’. De hecho, dados los antecedentes descritos, el surgimiento de un **nuevo tipo de fascismo** podría vincularse a la transformación de la ‘democracia pluralista’ en la ciudadela de la contrarrevolución global (p. 17). [Traducción del autor, énfasis agregado].

EL NEOFASCISMO Y EL DEBATE DERIVACIONISTA DEL ESTADO

En la década del 2000, la crisis estructural del capitalismo de 2007-2008 parece haber sido una reedición de la crisis de 1929, pero con las huellas de la

globalización capitalista instaladas bajo moldes neoliberales. Se confirmó la tendencia señalada por Fernandes, 1971 [2020]. La democracia pluralista burguesa colapsa debido a su propia contradicción: la incompatibilidad primordial entre democratización y capitalización de la vida. Pero esto fue solo la aparición del fenómeno en términos institucionales, la cual llevó a los analistas a ganar notoriedad mundial al considerar que el avance del neofascismo trumpista era una señal de que las democracias estaban “muriendo” (Levitsky y Ziblatt, 2018). Su tesis central era que los regímenes democráticos tradicionales y consolidados estaban siendo debilitados “legalmente” y “desde dentro”.

En nuestra opinión, este fue un momento fructífero en los estudios sobre el neofascismo para rescatar el debate marxista sobre la derivación del Estado y su acumulación teórico-práctica sobre la relación orgánica entre Estado y capital. Consideramos que el aporte que esta perspectiva puede hacer a la comprensión del neofascismo es esencial para entender este fenómeno en profundidad y con rigor metodológico, de manera que se aleje de los análisis estructuralistas-poulantzianos, de los enfoques gramsciano-poulantzianos o de la teoría marxista de la dependencia, que dominaron el debate. Steven Levitsky y Daniel Ziblatt (2018) identificaron algo que ya había sido descrito por la “perspectiva de la derivación del Estado”, al menos desde la década de 1930. Este es el papel de la institucionalidad jurídica y, por lo tanto, del derecho burgués, que constituyen los “huesos” del Estado capitalista como una “forma” de llevar nuestras vidas dentro de los límites estrictos/estrechos/restringidos de la sociabilidad del capital (Pachukanis, 2017). Pero estos autores, debido a la opción neoinstitucionalista y restringida de la democracia utilizada, nunca admitirían que el problema es la génesis del propio Estado capitalista –aunque lo hicieron sin querer–.

Defendemos aquí que el derivacionismo, en la segunda década del siglo XXI, puede ofrecer respuestas más adecuadas a la comprensión del neofascismo como un fenómeno global, con características propias y originales en los territorios latinoamericanos. Pachukanis (2017), como autor que inspiró la perspectiva de la derivación del Estado –con su desarrollo en la década de 1970–, ya abordó el fascismo en los años 1930 a través de una lectura de la “forma” jurídica de los Estados capitalistas. Así, desde una perspectiva derivacionista, el papel de la crisis del capital internacional y su relación intrínseca con la forma jurídica del Estado capitalista gana importancia para explicar el fascismo. Pachukanis (citado en Carnut, 2022), afirma que:

[...] la forma jurídica condenada al oprobio por la fuerza de la coyuntura (que muestra signos de agotamiento del derecho) y la extinción del Estado son, respectivamente, indicadores de la intensificación de la lucha de clases y de la superación del capitalismo. Estos últimos, cuando la burguesía los identifica como signos de la erosión de su dominación política –la democracia procesal, al ser incapaz de resolverlos parlamentariamente, conducen a una dictadura de clase fascista cuya esencia es un intento desesperado de mantener las formas sociales capitalistas buscando retrasar su declive (Pachukanis, 2017, p. 3).

Aquí se hace énfasis en la forma social. Estas “formas” dan significado a las utopías reaccionarias de la pequeña burguesía, que también fueron analizadas por Pachukanis (2017) como elementos que ayudaron a encapsular las relaciones sociales en las formas necesarias para sostener las relaciones sociales capitalistas. Como expresa el autor al analizar el fascismo italiano, este fue producto de la descomposición de la ideología democrático-burguesa. Desde un punto de vista práctico, los fascistas saben cómo establecer un estrecho vínculo entre ellos y el gran capital, especialmente para permitir la entrada de recursos que financian las comunicaciones, el transporte e incluso el suministro de armas. Desde un punto de vista retórico, los fascistas siempre proponen un programa fuerte, con una mezcla de “limpieza” e intemperancia, pero que, al mismo tiempo, garantiza una libertad absoluta para la circulación de capitales y destruye el monopolio estatal en circunstancias de condiciones más favorables para la acumulación capitalista (Pachukanis, 2017).

Pachukanis (2017) refuerza aún más la idea de que el crecimiento del fascismo depende de un movimiento obrero desorganizado por la traición de los reformistas y las tácticas sin posicionamiento de los líderes centristas, que, juntos, van dirigiendo la estrategia socialista hacia el declive. En el caso de la dictadura fascista en Italia esto es muy claro, hasta el punto de que el fascismo se justificaba porque el gobierno parlamentario era absolutamente incapaz de llevar a cabo las medidas indispensables necesarias para reequilibrar el presupuesto, eliminar el déficit, desarrollar la economía y fortalecer el aparato estatal debilitado, es decir, todas aquellas medidas financieras y administrativas de emergencia que constituyen las condiciones para la estabilización capitalista.

Si bien Pachukanis (2017) hizo una contribución original a la comprensión del fascismo en la década de 1930, debido a la radicalidad de su teoría –que

en última instancia criticaba al Estado “proletario” en la ex Unión Soviética–, fue perseguido por Iósif Stalin y murió, dejando su obra fundamental, *Teoría general del derecho y el marxismo* (2017), como su principal legado, además de algunas cartas y textos –incluidos los citados, en los que analiza el fascismo desde su perspectiva–.

Durante mucho tiempo, el debate marxista sobre el Estado capitalista estuvo hegemonizado por la discusión de Antonio Gramsci y Poulantzas, centrada en las luchas políticas que se basaban en la disputa entre socialismo y capitalismo en la Guerra Fría. Este rico y antiguo debate puede verse en la síntesis recuperada por Simon Clarke, en 1991, en su texto “The State Debate”. Como nos dice Clarke (1991), fue recién en la década de 1970, con la crisis del Estado social capitalista, que la “perspectiva de la derivación del Estado” fue retomada por Joaquim Hirsch, quien dio lugar al debate derivacionista, o, en términos generales: el derivacionismo. La intención en un principio era construir una teoría materialista del Estado, utilizando el método marxista, como lo hizo Pashukanis. Este proyecto inició una serie de discusiones sobre la naturaleza del Estado capitalista y la exploración de la relación contradictoria entre la clase trabajadora y el Estado de bienestar.

Este último fue el tema central de varios trabajos del grupo de la CSE a finales de la década de 1970, basados en particular en el análisis teórico del Estado propuesto por Holloway y Picciotto (1978). Este trabajo tendía a tener un enfoque muy concreto, involucrando estudios de casos e investigaciones empíricas detalladas que intentaban relacionarse lo más estrechamente posible con la experiencia cotidiana de la gente con el Estado. Este enfoque fue, en parte, una reacción contra lo que se consideraba una “teorización excesivamente abstracta” del debate sobre la derivación del Estado, pero también reflejó la prioridad política otorgada a la política de base y la movilización popular “dentro y contra el Estado” en la lucha de clases en la segunda mitad de la década de 1970 (Clarke, 1991).

El contexto del debate en ese momento era el problema de la “forma” del Estado, y no el “contenido” de la política estatal. Es la “forma” la que debería ser el foco principal de la política socialista, a fin de construir una base de organización colectiva sobre la cual sería posible resistir el poder tanto del capital como del Estado y, al mismo tiempo, desarrollar alternativas socialistas sin caer en nuevos progresismos. La imposibilidad del proyecto reformista de

“alcanzar el socialismo mediante la reestructuración gradual del capitalismo” no implica que la clase trabajadora sea indiferente a la forma de reestructuración. Por lo tanto, el fin de dicha reestructuración no deberían ser sus aparentes beneficios inmediatos, pero tampoco debería negarse que tales beneficios proporcionan condiciones favorables para la lucha por el socialismo (Clarke, 1991). Así, el problema era organizarse sin institucionalizar, no sobre la base de individuos, sino sobre la base de clases. La lucha de clases fue necesariamente una lucha “dentro y más allá” del Estado (Clarke, 1991).

Un punto constantemente enfatizado en el debate es que la reproducción de las relaciones sociales capitalistas solo se logra mediante una lucha de clases en la que su reproducción está siempre en duda. En este sentido, las relaciones sociales de producción capitalistas nunca pueden verse como una estructura, sino solo como un proceso permanente de crisis y reestructuración. Así, Holloway sostiene que la reproducción capitalista únicamente se logra mediante el “procesamiento de formas” de la actividad social (Clarke, 1991). Y es aquí donde es necesario revisar algunos fundamentos del derivacionismo desde la perspectiva de Holloway, para reelaborar una reflexión sobre el neofascismo.

El primero es que el Estado es capitalista, pero el Estado no es *un* capitalista, por consiguiente, no está incluido directamente en la explotación. En otras palabras, el Estado asegura la explotación proporcionando los medios para reproducirla y no para producirla. Por tanto, no es posible decir que el Estado expropia plusvalía del trabajo no remunerado de sus empleados. El Estado no tiene como objetivo el lucro. El Estado no es un capitalista para generar ganancias con la expropiación que surge de la realización de la mercancía “fuerza de trabajo”. Pero el Estado es un medio para que los capitalistas sostengan esta sociabilidad de la explotación del trabajo asalariado, permitiendo que esta relación social (trabajador-capitalista) se reproduzca bajo los términos de una “forma” jurídica forjada para tal fin (Holloway, 2004, 2015, 2017).

La forma jurídica, que constituye la base del Estado capitalista, restringe las formas (modos) de relación de los sujetos con el aparato del Estado, reduciendo así la posible pluralidad de relaciones en las que los sujetos podrían relacionarse entre sí, promoviendo que una forma específica de relación entre sujetos pase necesariamente por una “forma” (Bonnet, 2019): la forma-Estado. Esta restringe las posibilidades de interacción a las formas contractuales,

jurídicas, regidas por un supuesto sistema de garantías (el derecho). Así, el flujo de relaciones sociales entre sujetos, quienes pueden ser múltiples, diversos e infinitos, se “coagula” con algunas posibilidades de relación restringidas por la forma impuesta por el Estado. Al restringir las formas de socialización –a aquellas que refuerzan principalmente el tránsito y la realización de intercambios mercantiles–, la forma-Estado encapsula la interacción social entre sujetos dentro de los límites deseables para la reproducción primordial de una sociabilidad que mantiene el capital. Esta comprensión del Estado como “forma” se aleja de la idea del Estado como “aparato” (Holloway, 1980) (es decir, sus instituciones, ritos, patrimonio, en definitiva, su materialidad), sin embargo, no pretende negarla, por supuesto. Si se considera la existencia del Estado como aparato, pero sin entender, a la luz del método marxista, su forma, no es posible ir al fondo de su comprensión. En resumen, se trata del papel central de las “formas” sociales que canalizan, desalientan o, incluso, impiden que las personas vivan o socialicen de otras maneras. Esas formas principales son, en última instancia, a través de la mediación de una “forma”, las mercancías, el dinero, el valor, el capital e, incluso, el *Estado*.

En realidad, las “formas” aparecen como cosas. Pero, en el fondo, en esencia, son relaciones sociales. Las relaciones sociales son fluidas y no fijas. Las formas sociales capitalistas tienden a afianzar, solidificar y masificar la realidad –que es fluida– en formas fijas, ya sea establecidas en instituciones (Estado) o en cosas (bienes). Estas “fijaciones” son impedimentos que obstruyen el camino del flujo de capital. Es como si fueran “piedras” que impiden el flujo incesante de un río, pero al mismo tiempo, le aportan templanza y tranquilidad –por lo tanto, estabilidad–. Si este no fuera el caso, el caudal del río (análogo al flujo de capital) aumentaría, volviéndose cada vez más voluminoso, hasta “dislocar” o “romper” la piedra y destruir todo lo que tuviera adelante. Así, si derivamos la forma Estado de las relaciones sociales capitalistas, el Estado pasa a ser visto como una de las piedras que les dan estabilidad o, en otras palabras, una forma controlada y segura de reproducir estas relaciones capitalistas que valorizan el valor (capital) en el largo plazo, evitando que estas relaciones tengan un corto curso de vida en la historia o, incluso, que el capital –como flujo– se autodestruya por su propia velocidad e impulso (o tasa de flujo, siguiendo con la metáfora del río).

El derivacionismo parte de la idea de que la “crítica”, desde la perspectiva marxista, es genética, es decir, está en la génesis del proceso de relaciones sociales (Holloway, 2017). La cuestión es comprender el cómo y el porqué de estas “formas”. Entonces, de la misma manera, si queremos entender el Estado, tendremos que centrarnos en las relaciones sociales. Ciertas relaciones sociales de interacción de intercambio entre sujetos requieren de una instancia que asegure esos intercambios, protegiéndolos. Para lograrlo, se desarrollará dialécticamente un aparato jurídico, una forma jurídica, a lo largo de la historia de estas relaciones de intercambio. Esta forma jurídica encontrará, en el transcurso de los siglos de sociabilidad del intercambio comercial, momentos en que una forma más acabada, que reúne una lista de interacciones típicamente seguras para estabilizar estos intercambios como intercambios perfectos, la constituirá como una “forma-Estado”. Es de ahí que se puede afirmar que la forma-Estado, en su génesis, tiene como intención última salvaguardar estas relaciones sociales, típicamente capitalistas, para proteger el capital, en general, como sistema de acumulación.

Así, el poder no está necesariamente en el Estado, sino en la organización del proceso productivo. Con esto no estamos diciendo que haya una determinación económica de lo político, sino una relación social que, en momentos de la historia de su desarrollo, se “condensa” o “particulariza” en formas que generan consecuencias económicas, por un lado, y políticas, por el otro. Por lo tanto, comprender el carácter capitalista del Estado es una cuestión de “forma”, no de “contenido”. Lo más importante al estudiar el Estado, desde una perspectiva derivacionista, es analizar la particularización como forma de relaciones sociales. Para comprender procesos específicos, la cuestión se centra en ver a nivel global cómo se desarrolla este proceso en luchas particulares (las “lógicas”) dentro de tradiciones históricas (las “históricas”) o, con otras palabras, ver hasta qué punto los procesos locales específicos, las luchas o rebeliones sociales son de carácter antiestatal (luchas por imponer otras formas de socializar y hacer cosas que no estén encapsuladas en formas capitalistas).

En este sentido, el Estado como forma es la forma más elaborada que permite mayor escala y alcance, y que también juega un papel importante en la cohesión social de los sujetos que interactúan. Sin embargo, el hecho de que el Estado sea una forma que, en última instancia, salvaguarda el capital no

significa que siempre logre hacerlo. No todas las relaciones sociales están “coaguladas” en “formas” sociales capitalistas. Esto quiere decir que el Estado, por ejemplo, no es capaz de contener todas las formas alternativas y rebeldes que permiten la multiplicidad y la creatividad de las interacciones sociales.

Es dentro de este marco del derivacionismo pashukaniano-hollowayano que esbozamos un intento de reconocer el neofascismo como una relación social específica de ira o enojo social que está encerrada en las “formas” típicas producidas por la sociabilidad capitalista –y la forma Estado es la principal–, con el fin de garantizar su estabilidad en tiempos de crisis de capital. Por lo tanto, a partir de este supuesto, surgen aquí algunas preguntas: ¿puede el derivacionismo ayudarnos a comprender el “Estado autoritario” y el neofascismo de los últimos años? ¿Qué está sucediendo en el mundo que hace necesario un creciente autoritarismo? ¿Nos ayudaría entender, al mismo tiempo, la acción antiestatal frente al neofascismo, al “estatismo autoritario” y al capitalismo?

En momentos de gran crisis capitalista, las relaciones sociales entre los sujetos se vuelven bastante tensas. La situación de pobreza y las precarias condiciones de vida y de trabajo fomentan un sentimiento de desconfianza, miedo y, por supuesto, de supervivencia desesperada. Esto afecta a todas las clases sociales. La clase proletaria más empobrecida se encuentra sin tener qué comer, endeudada y rehén de los préstamos y la usura, del trabajo indigno o incluso de la mendicidad. La clase trabajadora formalizada tiende a perder sus empleos y depende de redes de apoyo social, lo que, subjetivamente, le parece humillante. Las clases medias, temerosas de perder lo poco que tienen –en términos de propiedad o de sus pequeños negocios– se adhieren a un discurso burgués en defensa de la propiedad privada y a un desesperado “sálvese quien pueda”. La clase capitalista, en términos generales, reorienta sus negocios hacia otros sectores, despidе trabajadores y una parte más “agresiva” ve la crisis como una oportunidad para nuevos negocios.

Esta subjetividad constitutiva de momentos de crisis social capitalista genera un sentimiento colectivo contradictorio. Sin saber identificar quién es el “responsable” por la crisis, las clases sociales se relacionan con la idea de que hay un “otro” que es responsable de la situación. Incluso, si, en esencia, el capital es el causante responsable de un ataque constante contra nosotros y nuestra forma de vida autónoma, en apariencia, la responsabilidad pasa a ser

la de un “otro”, convenientemente llamado “chivo expiatorio”, que se convierte en el núcleo de una ideología basada en “en contra-de”.

Así, en el apogeo de las explosiones y crisis sociales, las “formas” fijas y estables que garantizan la salvaguardia de las relaciones parecen ya no ser suficientes para asegurar la estabilidad de las “condiciones normales” de las relaciones sociales capitalistas. La ira y el enojo se convierten en el centro de las relaciones sociales, cambiándolas cualitativamente. Es en este sentido que es posible decir que hay un flujo de “enojo social” que predomina en las relaciones sociales. La crisis genera mucha ira en la gente, y la pregunta es cómo esa ira se transforma en autoritarismo y nuevos fascismos, en términos de antagonismo social y no de dominación (Holloway, 2004). Por tanto, no se trata de señalar que la ira es simplemente “de ellos”, porque la ira y el enojo son mutuos, y ambos, en esta relación, acaban fijándose en determinadas “formas”. De ahí surge la siguiente pregunta: ¿cómo entender el neofascismo como un flujo de enojo e ira social y por qué tiene tanto éxito?

Desde este punto de vista, se puede pensar que hay una reconfiguración del conflicto social en términos de antagonismo. La capacidad organizativa de las clases está polarizada, la situación de tierra arrasada genera una capitulación de las relaciones sociales en función del odio. En estas situaciones, parece “bien” matar a la otra persona. Las situaciones de genocidio se vuelven plenamente justificables en cuestión de una “muerte dirigida” a una población específica considerada culpable de la crisis, generalmente a aquellos cuyos “marcadores sociales de diferencia” contrastan con la visión universal moderna del ser humano (hombre, blanco, europeo, rico, heterosexual). Toda esta relación social de enojo debe basarse en el irracionalismo, ya que las clases subjetivamente desean el restablecimiento de un orden, pero este es un orden social capitalista, y es deseado de cualquier manera, incluso si la irracionalidad lo justifica. Incluso las clases sociales con más politización y conciencia social, aunque estén convencidas de que el capital nos ataca todo el tiempo, cuando reaccionan ante el odio y el irracionalismo, su actuación es siempre una reacción conservadora y encerrada en formas capitalistas. Este momento de enojo no se aprovecha para proponer otras “formas” de sociabilidad. Después, muchos se sorprenden de que la clase obrera se adhiera al fascismo.

Por lo tanto, se puede decir que este flujo de enojo es enojo temeroso. Esta reacción de miedo a sentirse amenazado se convierte en una reacción fascista,

en que la relación social se establece como un intento desesperado por mantener el orden social de las cosas, evitando la extinción de las relaciones sociales capitalistas. Por supuesto, la desaparición de estas relaciones implica ser capaz de imaginar políticamente otras “formas” de socialización. Al identificar esta amenaza a las “formas” que canalizan este flujo, la ira social acaba siendo “drenada” para fortalecer las “formas” establecidas, y no para crear otras. Es en este camino que la forma del Estado, como la más elaborada de todas, se reajustará para transmutar su relación con la sociedad, volviéndose más rígida y enmarcándola con más vigor.

Es en esta dirección que los regímenes políticos se “endurecen”, dependiendo de la situación de formación social y de la lucha de clases existente. A veces, son necesarias restricciones democráticas que “obstaculizan” o “suspenden” las relaciones Estado-sociedad, mediadas por sus instituciones políticas (congreso, partidos, sindicatos), en un intento de preservar la “forma” y, si es posible, darle el “contenido” de una ideología irracionalista formulada por los mitos fascistas. Es en este momento que un grupo social se establece de manera muy permanente en el Estado capitalista para implementar la protección de la forma estatal y darle el carácter ideológico que guiará su supervivencia en tiempos de crisis.

Sin embargo, para la propia forma estatal, la larga permanencia de un grupo social no es buena para la “función” reproductiva del capital, en general llevada a cabo por el Estado, ya que, primero, revela su carácter de neutralidad, y, segundo, tiene impactos en la tasa de rentabilidad promedio de otros grupos capitalistas, generando una fuerte oposición de otras fracciones de clases capitalistas. Por eso no podemos decir que el fascismo sea igual al capital, sino más bien que el fascismo es un ejemplo de relaciones capitalistas en que el enojo social invade las “formas” y, al mismo tiempo, pretende “proteger” las formas sociales de un posible colapso, cantado por los fascistas como una “amenaza a la libertad”.

Así es como el fascismo se presenta como un “movimiento libertario” (contra el autoritarismo, pero que utiliza el autoritarismo –de Estado– para proteger la libertad –liberal–). Aquí viene el punto de diferencia: ¿de qué libertad hablan los fascistas? Sin duda, una libertad “abstracta”, regulada por instituciones burguesas, una libertad liberal, restringida a formas sociales capitalistas, distinta de la libertad genuina, múltiple, plural y comunitaria que defiende el

socialismo. Por eso es posible decir, respecto de la diferencia entre los núcleos utópicos del fascismo y del socialismo, que si bien son cualitativamente diferentes, hay un esfuerzo por parte de algunos analistas por hacerlos parecer “iguales”, ya sea por similitud nominal o por similitud de vaciamiento de sus contenidos históricos, sea de las historias de las clases o, incluso, por mala intencionalidad misma. Para resolver este efecto, preferimos decir que el socialismo aboga por una utopía en el sentido de un “lugar feliz”, donde la libertad y la democracia sean sinónimos de socialización. En el fascismo es diferente. En él no hay utopía, sino distopía, o incluso apocalipsis. En el fascismo no hay imaginación política, pero es sabido que la imaginación política es, quizá, el atributo más importante de los oprimidos, por eso sí es una característica del socialismo. Es por medio de la imaginación de otro futuro posible que se construye.

Cuando pensamos en el nuevo tipo de fascismo (neofascismo), enfoque de análisis al que aquí estamos afiliados, no es posible decir que el neofascismo sea algo extemporáneo. No creemos. Un momento de “apaciguamiento” del fascismo no existe muy a menudo, ya que hay una perpetuidad histórica de ira/enojo social que, a veces, se restringe a grupos, y no puede ser expuesta abiertamente porque no es su “momento político” y, cuando se verbaliza fuera de este momento, suena a “sin sentido”. Pero, en tiempos de crisis estructural del capital, una vez más entonado, aparece con cierto grado de “razonabilidad”, cuyo flujo se establece y gana fuerza en las relaciones sociales. En el neofascismo no hay nada original desde el punto de vista del surgimiento de este enojo (en su esencia); sin embargo, hay mucho de original en su apariencia, por lo que podemos decir, una vez más, que las formas siguen siendo las mismas, pero el contenido que adquieren es nuevo (de ahí el término *neo*), ya que se reajustan a nuevas circunstancias como respuesta a otra fase contemporánea del capitalismo: un capitalismo financiarizado ultraneoliberal.

CONSIDERACIONES FINALES

Por lo que antes se ha dicho, en esta perspectiva derivacionista pashukania-no-hollowayana del fascismo, intentamos resolver, aunque inicialmente, algunas de las controversias en torno al término a partir de la comprensión del

fascismo como una relación social. Si se trata de una relación social, ella, como relación, es la misma, pero, con diferentes formas de aparición: vieja (fascismo) o nueva (neofascismo). Por lo tanto, como relación social de enojo, proviene tanto de aquellos que están cansados de las reformas sociales como de aquellos que se ven perjudicados por el retroceso de las reformas sociales. Así, cuando pensamos en la realidad latinoamericana, la relación Estado-sociedad tiene una característica propia en esta región, cuyo núcleo de relaciones sociales tiende a restringirse al “péndulo” de avance-retroceso de las reformas, en el que el enojo social está siempre más extendido, pues se contagia más. Este contagio está siempre forjado por las formas incompletas que las instituciones burguesas editan desde el principio. Así, para pensar el enojo social, tener como referencia a la democracia como una mediación partidaria amplia, o incluso adecuada, no tiene sentido en América Latina, pues el enojo social ya está en la génesis de las relaciones sociales constitutivas de una burguesía que de inicio odia a la clase trabajadora, haciendo de la inflexión en la gradación entre democracia, bonapartismo y fascismo un elemento aparente de la misma ira social que no puede permitir que la clase trabajadora acceda ni siquiera a la exigua condición de libertad liberal. Por tanto, dependiendo del momento histórico de efervescencia del antagonismo social latinoamericano, es posible decir que la ira social se consolidó en sus “formas” neofascistas o dictaduras militares clásicas, no excluyendo a unas u otras del entendimiento, sino incorporándolas.

Para enfrentar este enojo social que se convierte en nuevos tipos de fascismo, pero en el sentido de drenar las fuerzas sociales hacia un horizonte socialista, hay que seguir la búsqueda de otro camino. Para ello, la clase trabajadora debe guiar su práctica construyendo: 1) acciones políticas antiidentitarias: que reduzcan el enojo social por la identificación social de un grupo favorecido y uno desfavorecido, pero que trabajen estas diferencias desde el punto de vista de una pluralidad unificada, o, incluso, como una forma de reconocerse a través del trabajo y diferenciarse por medio de la libertad de la propia forma de existencia; 2) acciones políticas que reformulen y rescaten la esperanza, es decir, que reorienten la producción de una imaginación política de que otra forma de vivir es factible y que esta es una construcción colectiva de los oprimidos en detrimento de las formas impuestas por la ideología dominante; y 3) acciones políticas para combatir el miedo: que fortalezcan a la clase trabajadora, para que practique

la solidaridad con quienes son víctimas de ataques de odio, que desalienten el silencio, fortalezcan la denuncia de las prácticas fascistas y que protejan con una red de apoyo a quienes vivieron experiencias de la violencia fascista.

Ciertamente, estas medidas por sí solas no son suficientes, pero son propuestas principales para intentar reducir el resentimiento y aliviar las emociones que fortalecen el enojo, la ira y la polarización. Quién sabe si la clase trabajadora logre hacer esfuerzos para catalizar estas prácticas políticas antes mencionadas, y si sea posible, a partir de esta crisis, fomentar el ejercicio de la solidaridad y abrir una brecha hacia el socialismo.

REFERENCIAS

- ÁVALOS G. (2020). *El monarca, el ciudadano y el excluido: hacia una crítica de “lo político”*. México: Universidad Autónoma Metropolitana; Bonilla Artigas Editores.
- BOFFO, M., SAAD-FILHO, A. & FINE, B. (2019). Neoliberal Capitalism: The Authoritarian Turn. *Socialist Register*, 55, 312-320.
- BONNET, A. (2019). ¿Qué es el Estado capitalista? La derivación revisitada. En A. García, M. Garza, O. G. Hernández y F. Matamoros (Coords.), *Estado, capitalismo y subjetividad. Dignidad y esperanza en configuraciones revolucionarias del sujeto rebelde* (pp. 1-33). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego; Dirección de Fomento Editorial.
- CARDOSO, F. H. (1975). *Autoritarismo e democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CARNUT, L. (2020). Neofascismo como objeto de estudo: contribuições e caminhos para elucidar este fenômeno. *Semina: Ciências Sociais e Humanas (on-line)*, 41(1), 81-108. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/38188>
- CARNUT, L. (2022). “O que o burguês faz lamentando... o fascista faz sorrindo”: neofascismo, capital internacional, burguesia associada e o Sistema Único de Saúde. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 22, 1-11. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2022.1.41512>

- CARNUT, L. (2023a). Neofascismo(s) latino-americano(s) I – do fascismo ao neofascismo: compilando o debate. *Crítica Revolucionária-Revolutionary Criticism*, 3, 1-38. https://doi.org/10.14295/2764-4979/CR_RC.2023.v3.13
- CARNUT, L. (2023b). Controvérsias sobre o neofascismo na América Latina: notas sobre crise, dependência e neoliberalismo. *Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo*, Anais Niep-Marx, 1-23. https://www.niepmarx.blog.br/MM/MM2023/AnaisMM2023/49_MM2023_IDENT.pdf
- CLARKE, S. (Ed.). (1991). Chapter 1. The State Debate (pp. 1-61). Warwick, UK. <https://files.warwick.ac.uk/simonclarke/files/pubs/statebk.pdf>
- FERNANDES, F. ([1971] 2020, 1 de agosto). *Notas sobre o fascismo na América Latina*. Blog A Terra é Redonda. <https://aterraeredonda.com.br/notas-sobre-o-fascismo-na-america-latina/>
- FINE, B. & SAAD-FILHO, A. (2017). Thirteen Things You Need to Know About Neoliberalism. *Critical Sociology*, 43(4-5), 685-706.
- GARCÍA, H. (2009). Los mitos de “izquierda” en la fundamentación del neofascismo. *Cuadernos del CENDES*, 26(72), 1-36.
- GUIMARÃES, C. (2018, 3 de julio). *Fascismo ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio. <https://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/acontece-na-epsjv/fascismo-ontem-e-hoje>
- HEGEL, G. W. F. (2018). *Ciência da lógica* – vol. 3. A doutrina do conceito. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco.
- HOLLOWAY, J. (1980, abril-junio). El Estado y la lucha cotidiana. *Cuadernos Políticos*, (24), 7-27.
- HOLLOWAY, J. (Comp.). (2004). *Clase = Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. Argentina: Ediciones Herramienta; México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego; Dirección de Fomento Editorial.
- HOLLOWAY, J. (2015). *Contra el dinero: acerca de la perversa relación social que lo genera*. Argentina: Ediciones Herramienta; México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego; Dirección de Fomento Editorial.

- HOLLOWAY, J. (2017). *Una lectura antiidentitaria de El Capital. 18 clases de John Holloway*. Argentina: Ediciones Herramienta; México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego; Dirección de Fomento Editorial.
- HOLLOWAY, J. & PICCIOTTO, S. (Eds.). (1978). *State and Capital: A Marxist Debate*. London: Edward Arnold.
- LAGOMARSINO-MONTOYA, M., MANSILLA-SEPÚLVEDA, J. Y ESTAY-SEPÚLVEDA, J. G. (2021). A propósito de fascismo, neoliberalismo y ultraderecha. Problemas analíticos en la “sociedad abierta”. *Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, 9(2), 20-38.
- LENIN, V. I. ([1917] 2010). *O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução* (2a. ed.). São Paulo: Expressão Popular.
- LEVITSKY, S. & ZIBLATT, D. (2018). *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARX, K. (2011). *O Capital: crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital* (2a. ed.). São Paulo: Boitempo.
- MARX, K. (2014). *O Capital: crítica da economia política. Livro 2: o processo de circulação do capital* (1a. ed.). São Paulo: Boitempo.
- MARX, K. (2017). *O Capital: crítica da economia política. Livro 3: o processo global da produção capitalista* (1a. ed.). São Paulo: Boitempo.
- MATTOS, M. B. (2019). Mais que uma analogia: análises clássicas sobre o fascismo histórico e o Brasil de Bolsonaro. En F. Demier, J. F. Cislighi (Orgs.), *O neofascismo no poder (ano I): análises críticas sobre o governo Bolsonaro* (pp. 17-45). Rio de Janeiro: Consequência.
- MENDES Á. (2024). A reconstrução do político e a compreensão das ‘formas’ Estado e Império em Gerardo Ávalos. *Pacarina del Sur: Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 15, 1-44.
- O’DONNELL, G. (1982). Notas para el estudio de procesos de democratización política a partir del Estado burocrático-autoritario. *Desarrollo Económico*, 22(86), 231-247.
- PACHUKANIS, E. B. ([1924] 2017). *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo.

- POGGI, T. (2012). *Faces do extremo: uma análise do neofascismo nos Estados Unidos da América (1970-2010)*. [Tese Doutorado em História Social. Universidade Federal Fluminense, Niterói].
- POULANTZAS, N. (1978). *Fascismo e ditadura*. São Paulo: Martins Fontes.
- SATOOR, C. (2023, August 25). *Nature, and Identity: The Early Life and Philosophy of F.W.J. Schelling*. Miskatonian: Instinct and Intelligence. <https://miskatonian.com/2023/08/25/nature-and-identity-the-early-life-and-philosophy-of-f-w-j-schelling/>
- SAVARINO, F. (2010). Fascismo en América Latina: la perspectiva italiana (1922-1943). *Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, 14(1), 39-81.
- WOOD, E. M. (2003). A separação entre o “econômico” e o “político” no capitalismo. En *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo.

ESTADO Y VIOLENCIA ANÓMICA

JATSIVE MINOR

Nosotros teníamos comprada a toda la policía, tanto la federal, la municipal y la estatal. Si había retenes, nos dejaban ir, o nos agarraban por unas horas y luego nos soltaban, ya se sabían la jugada. Y no de gratis, porque les pagábamos de 12 a 9 mil de mordida [...] También había ocasiones en las que les dábamos el pitazo de que se iba a cometer un delito y ellos quitaban las patrullas de la zona, para que estuviéramos libres. Por eso nunca me dio miedo pertenecer a un cártel, porque en México, da lo mismo ser policía o ser delincuente, los dos están metidos en lo mismo, la única diferencia es que los policías se lavan las manos, y uno como delincuente, sin estudios ni nada, se chinga.

Ángel¹

INTRODUCCIÓN

El capital y el Estado son modernos. Esta es una premisa de la que debe partir cualquier análisis que pretenda hacerse sobre la época actual. El primero –el capital– debe entenderse no solo como un sistema económico sino, sobre todo, como un modo de civilización, que se funda en la libertad, la igualdad y la propiedad privada, convertidos en derechos inalienables. El segundo –el Estado– es *prima facie* comunidad política. Desde el punto de vista de la producción, el capital significa un incremento histórico, que brinda la posibilidad de que el ser humano tenga una vida alejada de la incertidumbre

¹ Ángel es uno de los testigos de Saskia Niño de Rivera en su texto *Maldita entre todas las mujeres. Testimonios y reflexiones de feminicidas y de víctimas de este delito* (2022).

en la reproducción de la vida. Este modelo se basa en el desarrollo científico y tecnológico y también en la libertad subjetiva. Todo esto se encuentra en la base del Estado. No obstante, en la medida en que el capital se desarrolla también se hacen patentes sus contradicciones con el Estado. El capital comienza a tener síntomas y patologías de barbarie. En estas condiciones, el Estado, en lugar de ser un factor de conciliación, se instrumentaliza, se cosifica y se le combate por todos los medios, porque puede convertirse en un estorbo para la acumulación del capital, sobre todo tratándose del Estado keynesiano, la configuración histórica socioestatal que implicó la conciliación institucionalizada políticamente entre el capital y el trabajo. Este Estado fue reducido al mínimo e incluso fue puesto en el banquillo de los acusados como el gran violador de los derechos humanos.

Este capítulo está articulado por la tesis según la cual el proceso de reproducción ampliada del capital, concretado en ciertas regiones de América Latina, tiende a hacer estallar al Estado en cuanto comunidad política sustentada en la fraternidad. En estas condiciones el Estado se instrumentaliza y se cosifica para que, en efecto, como en la vieja teoría marxista, se convierta en un mero mecanismo de protección y promoción del gran capital monopolizado, incluido aquel que se dedica a esferas de acumulación ilegal.

EL ESTADO Y SU ESPECIFICIDAD

Para comprender e interpretar la especificidad del Estado, es menester remitirnos, en primer lugar, a las principales tesis de la teoría contractualista. El punto de partida es que el individuo está dotado de razón, de intereses, de autoconciencia de esos intereses y también de un conjunto de derechos inmanentes que le pertenecen por el simple hecho de ser: los derechos naturales. Desde ese punto inicial, el contractualismo construye la idea de una situación hipotética en la que vivirían los seres humanos si solo se les considera bajo ese acervo de características básicas. A esa situación se le llama “estado de naturaleza”. Las condiciones en que se desenvuelve ese “estado de naturaleza” hacen necesario el establecimiento de un acuerdo, convenio, pacto o contrato que conduzca a una situación en la que, sin perder sus derechos naturales y sin menoscabo de la satisfacción de sus intereses, los hombres puedan disfrutar

de una vida plena, segura y justa. El contrato proviene del carácter racional de todos los individuos; por él se percatan de sus intereses y de la conveniencia de pasar a una nueva situación, esta última denominada, por contraste con el estado de naturaleza, estado civil, sociedad política o civil, o Estado (Ávalos, 2006).

Para Thomas Hobbes, el Estado surge de un pacto entre los seres humanos mediante el cual estos individuos, tanto pasionales como racionales, conforman una comunidad y una autoridad política que los contiene y, al mismo tiempo, los protege. El poder de la instancia así constituida debe ser absoluto; concentra en una unidad suprema el poder de todos y cada uno de los sujetos pactantes. El propósito último en la concepción hobbesiana del Estado es la seguridad y la paz. Así, de la obra de Hobbes se desprende un paradigma de tránsito racional entre una situación caótica y conflictiva, violenta e inestable, a otra de armonía y concordia, donde se reproduce, en tensa pero efectiva armonía, la vida de los hombres. De “la guerra de todos contra todos”, propia del estado de naturaleza, se pasa a la sociedad civil, política o estatal en que el poder unitario constituido por todos garantiza la vida y la libertad (Hobbes, 1994).

A diferencia de Hobbes, John Locke considera que los hombres conviven en forma amigable en el estado de naturaleza, se encuentran, pues, en libertad e igualdad naturales en una atmósfera de paz y buena voluntad, bajo el imperio de la ley natural. Sin embargo, la propiedad no es segura, pues al fungir cada uno como su propio juez, es decir, al no haber una autoridad política que haga justicia con independencia de los juicios particulares de cada uno, se enfrentan a la inseguridad tanto de la propiedad como de su propia vida. Así pues, con la teoría de Locke sobre la propiedad se explica la necesidad de la transición del estado de naturaleza a la sociedad civil. En la construcción contrafáctica del estado de naturaleza de Locke, la propiedad está plagada de peligros e inseguridad, porque están ausentes tres cosas indispensables para su conservación, a saber: una ley establecida, aceptada y conocida; un juez con autoridad para dirimir todas las diferencias conforme a la ley establecida; y el poder suficiente para respaldar y sostener la sentencia cuando esta sea justa, y para ejecutarla debidamente. La sociedad política, que es la condición opuesta al estado de naturaleza, tiene como propósito remediar estas tres causas. El carácter de la sociedad política proviene de la intención fundamental de asegurar la conservación de la propiedad mediante la provisión de un poder

para establecer la ley y arbitrar controversias, y un poder para ejecutar los juicios y castigar a los culpables. De esta manera, un número cualquiera de hombres puede realizar un convenio para dejar atrás el estado de naturaleza y establecer una sociedad con el fin de hacer seguro el disfrute de la propiedad privada en tanto que esta es el resultado del trabajo propio; la condición de este fin es la instauración de un cuerpo político sometido a un gobierno supremo. Es importante mencionar que para Locke solo aquellos que hacen ese pacto de manera explícita entre sí participan de la sociedad política, mientras que aquellos que no se unen se encuentran aún en estado de naturaleza (Goldwin, 1992).

Jean-Jacques Rousseau se inscribe también en el modelo contractualista. Rousseau está en polémica con la versión hobbesiana del contractualismo; de hecho, plantea el contrato y no el pacto, y es efectivamente un contrato que reconstituye a la sociedad porque de donde viene el contrato social auténtico es de una situación inicua, o sea, inequitativa, desigual e injusta. En esto, Rousseau reacciona frente a los supuestos hobbesianos de un pacto anterior que resultó desigual, porque constituyó una sociedad de privilegios, y frente a ese pacto inicuo se dieron todos los derechos a unos y todas las obligaciones a otros, es decir, no se repartió por igual. Entonces, el contrato social reacciona frente a un pacto inicuo, no desde el estado de naturaleza directo, sino para corregir la sociedad.

La sociedad civil para Rousseau estrictamente no se forma por pacto, sino por evolución de la propiedad privada, y con la propiedad privada surge automáticamente la sociedad civil. De esta manera, el contrato social rousseauiano es para corregir esa situación de civilización desigual e injusta. Es importante advertir que, para él, el salvaje no era bueno, sino más bien inocente y de manera progresista va evolucionando la civilización sobre la base de los talentos individuales de los hombres. El hombre nace libre e igual por naturaleza, pero en todos lados está encadenado, por lo que considera que haciendo un contrato el hombre recuperará su libertad, pero ya no natural, sino civil y, de esta manera, permanecerá tan libre como antes (Rousseau, 1988).

Immanuel Kant recupera la propuesta contractualista de Rousseau, pero explícitamente lo hace desde el punto de vista de lo trascendental y metafísico; es decir, en el sistema kantiano claramente tanto el estado de naturaleza como el contrato o pacto son construcciones hipotéticas que se fincan perfectamente de

manera firme en la filosofía kantiana de establecer las condiciones de posibilidad trascendental –que no son empíricas, sino *a priori*, sin experiencia– de pensar los objetos, en este caso, de la convivencia entre los seres humanos (Kant, 1989). La enseñanza política de Kant se puede resumir en una frase: gobierno republicano y organización internacional. Me refiero a una doctrina del Estado basada en el derecho y en la paz eterna; ambos expresan la idea de una constitución legal o la paz por medio del derecho. Dentro de los estados, y entre ellos, es cuestión de pasar del estado de naturaleza, que es un estado de guerra, al estado legal, que es un estado de paz. Kant cumple con su tarea basándose en sus concepciones de la moral y de la historia, mostrando que la paz depende del derecho y el derecho depende de la razón, y del impulso de las cosas en la naturaleza hacia un estado libre, racional y, por ello, más pacífico.

El Estado legal para Kant (1989) queda definido como “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas” (p. 142). El Estado está constituido por leyes que son *a priori* necesarias porque fluyen del concepto mismo de ley. Parte esencial de la ley es presentarse *a priori* procediendo de la razón práctica. La ley ofrece un punto de vista que, en su abstracción y su universalidad, esencialmente es neutral con respecto a la moral. El único derecho innato en torno al cual giran todos los demás es el de garantizar la libertad de cada uno para realizar cualquier acto externo que le plazca, mientras no coarte la misma libertad de los demás. Esta libertad externa queda definida sin consideración a ninguna limitación moral interna e implica el rechazo de toda limitación moral externa, de todo intento de educación moral por parte del Estado. El Estado no debe ni puede tratar de obligar a sus ciudadanos a actuar moralmente.

La teoría de Kant se basa en la supremacía absoluta del derecho innato de cada quien en la libertad exterior (libertad de la coacción de otra voluntad); al mismo tiempo, la razón práctica afirma como su único postulado legal la posibilidad de considerar todo objeto externo como suyo propio. El derecho exige que haya un freno a la vez que los que infringen la ley deben ser obligados a ingresar en la vida civil, es decir, es necesaria la coerción (Kant, 1989).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel proporciona otros elementos para comprender el Estado. En su caso, expone la noción de Estado concibiendo la necesidad de recuperar el paradigma armónico de la “bella polis griega”, la

comunidad cristiana basada en el amor y el principio moderno de la libertad moral de los sujetos, cuyo portavoz más influyente fue Kant. La idea del Estado hegeliano no es separable de su sistema en conjunto, pues el procedimiento del pensar por el que se significa Hegel, la dialéctica, se encuentra en la base de una idea del Estado que condensa argumentos que de otra manera serían considerados simplemente contradictorios. En la dialéctica quedan relativizadas las dicotomías excluyentes y, por medio de la unión de los contrarios, es posible pensar que un ser contiene su propia negación y que esta lo sustenta. En términos epistemológicos, culturales e históricos, el sistema filosófico hegeliano tiene como eje articulador el despliegue de la conciencia hasta devenir autoconciencia, y el desdoblamiento del entendimiento hasta devenir razón y saber absoluto, estableciendo niveles de comprensión que van de lo más abstracto a los más concreto, este haciéndose mundo presente, histórico y viviente (Ávalos, 2011). El Estado para Hegel es una comunidad de vida que, al mismo tiempo, educa al individuo y queda pendiente de esa educación o formación en los valores supremos de la modernidad. El Estado deja de ser considerado como una mera institución política y hunde sus raíces en la condición intersubjetiva del ser humano. La vocación del Estado es la conciliación entre los diversos principios contradictorios que van brotando del despliegue del espíritu hasta su autoconocimiento. Cuando Hegel se refiere a la noción de espíritu, habla de todo lo humano que hace la historia y la comprende. Ese devenir del espíritu está lejos de ser pacífico y armónico, al contrario, avanza por conflictos y contradicciones, guerras y revoluciones, terror y muerte (Hegel, 1988). El referente emblemático de este despliegue es la famosa dialéctica entre el amo y el señor y el esclavo o siervo, figuras que, en el teatro simbólico hegeliano (Mata-moro, 2021), representan momentos de la conciencia; la conciencia concibe y concibe a la conciencia: se desprende lógicamente que estas dos imágenes son una duplicación necesaria para que exista la simple noción de “conciencia”; se desencadena, entonces, una guerra a muerte entre las dos conciencias por el “reconocimiento”. El deseo de reconocimiento (vanidad) y el miedo a la muerte determinan que en esta lucha uno de los contendientes triunfe y tenga en sus manos la posibilidad de dar la muerte al adversario vencido; no obstante, tal final no procede porque la eliminación del vencido anula, al mismo tiempo, la posibilidad del triunfador de ser reconocido. Entonces, el vencedor perdona la vida al vencido a condición de que este trabaje para aquel. El vencido, ahora en

su condición de esclavo, es un trabajador y mediante su trabajo deviene amo del mundo: la relación se invierte. El conflicto, sin embargo, no concluye ahí.

El conflicto continúa, y la función del Estado es resolverlo. La reconciliación que el Estado debe efectuar es doble. Por una parte, el Estado se funda en la reciprocidad: sus ciudadanos se reconocen unos a otros; es el terreno de ese reconocimiento recíproco al que en vano tienden el amo y el esclavo. Por otra parte, el Estado encuentra dentro de sí a la vez el momento (o elemento) de trabajo y necesidad, y el de sacrificio y guerra. Esta tensión aparece en forma de la oposición entre la 'sociedad civil' y el Estado, entre el 'burgués' y el 'ciudadano'. El problema del Estado moderno consistirá precisamente en tolerar los dos momentos y en reconciliarlos, es decir, en aplicar la síntesis del punto de vista aristocrático y del punto de vista burgués o, en último análisis, del amo y el esclavo (Hassner, 1992, p. 692).

El Estado ocupa un lugar sistemático en el espíritu objetivo, constituido por el derecho, la moralidad y la eticidad. El concepto de Derecho ubica al ser humano, ser natural superado como Persona y, por lo tanto, como receptor de derechos y portador de deberes. Pero esta determinación no completa al hombre. En realidad, el deber jurídico está asentado en el deber moral de procedencia kantiana. Como ser racional, la persona es capaz de ajustar su conducta a una voluntad racionalmente constituida de acuerdo con un imperativo categórico. El deber ser kantiano tiene aquí su lugar, pero todavía es problematizado en función de las condiciones históricas de posibilidad de que pueda ejecutarse. Mientras que Kant suponía una naturaleza patológica de los seres humanos ("el fuste torcido de la humanidad"), causante de una "insociable sociabilidad", Hegel avanza un paso más hacia la comprensión de las razones por las cuales los seres humanos actúan de un modo determinado y no necesariamente ni siempre como indica la razón práctica. Y entonces emerge el concepto de formación como un proceso histórico y social.

De la crítica que hace Karl Marx de Hegel, se llega a la idea de que el Estado es lo abstracto, solo el pueblo es lo concreto. Marx tiene, primero, esta idea del desmontaje del Estado y ubica al auténtico Estado en la sociedad civil, pero hay una ligera diferencia entre el concepto de sociedad civil respecto de la visión marxiana. Para Marx, la sociedad civil sí es el sistema de necesidades hegeliano, pero sobre todo tiene que ver con la lucha, con la confrontación,

con las relaciones de dominio entre los propietarios y los que no son propietarios de los medios de producción. Marx se da cuenta de que el problema no es la propiedad privada, como había pensado antes, sino el trabajo enajenado, que quiere decir que cuando trabajo no me pertenezco, cuando he creado algo, ese producto no me pertenece, sino que le pertenece al dueño de los medios de producción. Esto significa que el producto de mi trabajo le pertenece a otro. Se entreteje, entonces, una relación de poder o dominación, pero además, el propio capitalista, dueño de los medios de producción, está compelido por una fuerza extraña a hacer lo que hace. Con lo anterior, se llega a la conclusión de que todo el ser del hombre está enajenado. La enajenación también es de aquel que se tiene que someter a un poder que no controla porque si se sale de su función, pierde todos sus atributos de hombre. Con el análisis marxiano, vemos un poder que se ha instaurado por encima de los hombres que es el poder de la sociedad, cuyo eje articulador o base es el capital (Marx, 1970).

Hasta aquí hemos transitado por la construcción contractualista del Estado que llega a su cúspide con Kant. Básicamente, el Estado surge de una convención, acuerdo, contrato o pacto, en el que los individuos que lo suscriben se comprometen a obedecer a una autoridad común y, por lo tanto, el Estado surge como el principio de autoridad organizativa de una sociedad porque todos aceptan, al igual que el dinero de curso legal, una autoridad política a la que han de someterse. Entonces, la teoría contractualista del Estado también es una teoría de la obligación política, es decir, de la fundamentación acerca de las razones por las que los individuos deben obedecer a la autoridad política y no hacer justicia por su propia mano, no acuñar moneda, no castigar a los delincuentes por sí mismos, etcétera. De no haber Estado, de acuerdo con el pesimismo antropológico hobbesiano y kantiano, los hombres vivirían en un estado de conflicto o en un estado de “guerra de todos contra todos”, o bien en un estado de relativa paz pero que es provisional y no perentoria, no para siempre, en el que, de acuerdo con Locke, la propiedad no está segura.

Así, llegamos a la idea con la que iniciamos, esto es, que el Estado puede ser visto, a partir del contractualismo, como la asociación de individuos en términos de una cierta normativa jurídica que los constriñe al mismo tiempo que los protege siempre y cuando el individuo sea parte del Estado. El concepto de Estado de Hegel nos da las herramientas para entenderlo como una síntesis en la que está la cultura, la sentimentalidad y la moral dentro

del Estado mismo; además de que no se niega el conflicto, sino que el Estado básicamente conserva su función de conciliador. El Estado en Hegel es el espacio de la conciliación que lo ubica como la realidad de la idea ética, es decir, la costumbre, pero racional. Todo lo anterior sería el mejor de los mundos posibles si no se hubiera descubierto, recuperando a Marx, que la complejidad de la vida moderna es una nueva forma política que consiste en escindir la identidad de los sujetos en el mundo político y en el espacio de la reproducción material de la vida, terreno de donde proceden las relaciones de poder y dominación entre los hombres. Sigue siendo Estado, pero como una comunidad imaginaria. De acuerdo con Marx, vemos un poder que se ha instaurado por encima de los hombres, que es el poder de la sociedad, cuyo eje articulador es el capital, entendido este no como dinero, sino como relación social de poder y dominación que deviene mundo fetichizado de cosas que tienen más valor que los humanos mismos (Marx, 2014).

Falta, sin embargo, un paso más, a saber: la relación entre Estado y violencia. Para ello, nadie como Max Weber. De entrada, nos dice que el Estado

solo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física [...] Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el 'territorio' es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima (Weber, 1981, p. 83).

A diferencia de los contractualistas (Hegel y Marx), Weber plantea la especificidad del Estado a partir de una disciplina en particular: la sociología. Es importante advertir que el énfasis de la relación entre Estado y violencia es "el tipo de violencia de la que se trata y, por otro, que el monopolio de la violencia es una cuestión de legitimidad" (Ávalos, 2015, p. 15). Tenemos, entonces, dos aspectos muy importantes: el monopolio de la violencia física y la legitimidad, cuya especificidad radica en que se otorga consentimiento a quienes mandan. Y aquí vale la pena citar otra definición de Estado de Weber, en la cual se encuentra un elemento indispensable para pensarlo: "El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que sostiene por medio de la violencia legítima" (Weber, 1981, p. 84). Gerardo Ávalos señala matices importantes sobre

esta concepción, los cuales consisten en pasar de “una comprensión del Estado como asociación o comunidad [tal como la vimos con los contractualistas] a concebirlo como una relación de dominación entre quienes mandan y quienes obedecen, lo cual ha sido el resultado de una expropiación: el monopolio de la violencia física legítima” (Ávalos, 2015, p. 15). De estos matices surge la contradicción del Estado: “la horizontal, asociativa, comunitaria [...] que garantiza la preponderancia de la autoridad que posee el monopolio no sólo de la violencia física sino de los otros cuatro monopolios² que caracterizan al poder del Estado” (Ávalos, 2015, p. 16). El Estado es, entonces, una asociación que abarca a todos los ciudadanos, pero es, al mismo tiempo, el que detenta el uso legítimo de la violencia. Surge la siguiente pregunta: ¿qué pasa cuando la vida deviene insegura, infeliz, breve?; ¿qué pasa cuando la propiedad privada no está asegurada?; ¿qué pasa cuando el monopolio del uso legítimo de la violencia deja de estar a cargo del Estado y se lo disputa el crimen organizado?

DEL RASGO DISTINTIVO DE LA VIOLENCIA A SUS MÚLTIPLES SIGNIFICADOS

El vocablo *violencia* “deriva del latín *vis*, que significa ‘fuerza’, ‘vigor’, y caracteriza a un ser humano de carácter iracundo y brutal” (Muchembled, 2010, p. 17). También hace referencia a una relación de fuerza cuyo propósito consiste en someter u obligar a otro. Esto último nos permite ubicar lo propio de la violencia, que es justamente el recurso a la fuerza para dominar, subyugar, doblegar la voluntad de otro. Este otro puede ser, por supuesto, una mujer, una adolescente, o bien una niña. La violación, por ejemplo, está íntimamente relacionada con la violencia porque alude al efecto o acción de violar que significa “tener acceso carnal con una mujer por fuerza, o hallándose privada de

² Baste recordar que los otros cuatro monopolios a los que se refiere Ávalos, y que enuncia a pie de página, son: el del gobierno, el de la elaboración de la ley, el del juicio y sanción del delito, y el de la administración pública. En el centro de este pentágono se encuentra la decisión, que proviene de la actividad política en su sentido clásico (Ávalos, 2015, p. 16).

sentido” (RAE, 1992, p. 2093). Aunque *violar* también tiene otro significado no menos importante que es infringir o quebrantar una ley o precepto.

Históricamente, el término *violencia* aparece a principios del siglo XIII. Se usaba para denunciar excesos

declarándola ilegítima en nombre de la ley divina que prohíbe matar a otro hombre, ya fuera atribuyéndole un papel positivo eminente y caracterizándola como legítima, para validar la acción del caballero, que vierte la sangre en defensa de la viuda y el huérfano, o para hacer lícitas unas guerras justas de los reyes cristianos contra los infieles (Muchembled, 2010, p. 17).

En cualquier caso, el uso de la violencia sigue estando atravesado por la fuerza física, es decir, con la corporeidad; sin embargo, recientemente, deja a un lado su especificidad (el recurso al uso de la fuerza física) para abarcar también otras modalidades que no necesariamente responden a su concepto.

Así, llegamos a la propuesta del filósofo francés Pierre Bourdieu: violencia simbólica. “Todo poder de violencia simbólica, es decir, todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en las que se basa su fuerza, agrega su propia fuerza, es decir, una fuerza específicamente simbólica, a estas relaciones de fuerza” (Bourdieu y Passeron, 1995, p. 25). En este sentido, la violencia simbólica no incluye el daño directo a la corporeidad del otro, por lo que puede haber violencia sin recurrir a la fuerza física. Aquí podemos ubicar la violencia psicológica, económica, patrimonial, entre otras.

Ávalos (2015), retomando el significado de violencia simbólica de Bourdieu, señala aspectos que son sumamente importantes para comprender e interpretar la violencia anómica en México. Si lo que caracteriza a la violencia es el uso de la fuerza física, quiere decir que la corporeidad, el cuerpo, es esencial para definirla y es, al mismo tiempo, lo que “nos permite distinguirla respecto de la agresión verbal, el insulto, el desprecio, la indiferencia, el chantaje, la extorsión, la coerción y otros mecanismos a partir de los cuales se logra imponer la voluntad propia sobre la ajena” (p. 19). Es importante advertir que todos estos elementos se inscriben en el universo simbólico, pero no necesariamente se traducen en actos violentos. El asunto es muy simple: del hecho de que alguien te amenace no se sigue que, en efecto, pase al acto y cumpla la amenaza,

por ejemplo, de acabar con tu vida. Sin embargo, el propio autor nos advierte la manera en que todos estos elementos pueden considerarse como violencia: “la violencia no sólo se refiere al homicidio, la tortura, el secuestro, la desaparición forzada, la violación, sino también a la agresión verbal, el insulto, el desprecio, la indiferencia o el maltrato psicológico en general, *cuando están acompañadas de la amenaza realizable de daño corporal*” (Ávalos, 2015, p. 20). De esta manera, el uso de la fuerza física sigue quedando como el elemento constitutivo de la violencia³.

Otra expresión de la violencia, ya no directa o subjetiva (Žižek, 2009), sino sistémica, nos permite entender la manera en la que se manifiesta en la forma social vigente. Al respecto, Slavoj Žižek (2009) la define como “violencia inherente al sistema: no solo de violencia física directa, sino también de las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación, incluyendo la amenaza de la violencia” (p. 22). A diferencia de la violencia directa o subjetiva, la sistémica, también denominada estructural, es inherente a las condiciones sociales y económicas del capital. La violencia sistémica corresponde a la dinámica de un sistema y se concentra en los que se encuentran más desplazados del trabajo formal, o bien en los que tienen empleos, pero precarios. De esta manera, podemos decir que la violencia sistémica se manifiesta en la desigualdad social, la marginación, la migración, el desempleo, el empleo informal, la pobreza, etcétera.

VIOLENCIA ANÓMICA EN CIFRAS

La sociedad mundial experimentó un cambio profundo con el fin de la Guerra Fría y la reestructuración mundial del capital. En general, la globalización fue la respuesta del capital a la crisis de la terminación del ciclo del patrón de acumulación abierto desde la posguerra de la Segunda Guerra Mundial; fue esta la “Época de oro” del capitalismo mundial, pues Occidente experimentó

³ De hecho, cuando se analiza la violencia como la que se vive en México, no se toman en cuenta los casos, por ejemplo, de violencia psicológica, económica, patrimonial, sino las defunciones por homicidio, las desapariciones, los secuestros, entre otros delitos, en los que la fuerza física está siempre presente.

el Estado de bienestar, de manera desigual ciertamente, pero en todo caso se concretó un proceso de integración de las clases trabajadoras en un sistema generalizado de “derechos sociales”, además de los derechos políticos y ciudadanos ya alcanzados. El fin de este ciclo de la acumulación global coincidió con el hundimiento de la Unión Soviética y el bloque del Este. Comenzó una brutal reorganización de las relaciones sociales capitalistas ya sin ningún obstáculo para relanzar la tasa de ganancia sobre la base de un proceso de superexplotación del trabajo, de reapropiación empresarial de los recursos naturales y de una generación expandida de un ejército industrial de reserva transnacional. Así, comenzó una nueva época de la organización de la civilización capitalista con acentuados síntomas de barbarie.

En México, como parte de los países del Sur, la reestructuración del capital se dio de una manera *sui generis*, como especial había sido el sistema político emanado de la Revolución mexicana. No era un sistema democrático el universo político que daba forma a las relaciones capitalistas de producción en el plano económico, estas siempre estructuralmente formadas para servir al mercado mundial y no a los mercados internos. La economía mexicana no estaba diseñada para servir a los mexicanos. Ese fue el trágico destino de las economías que fueron parte de los imperios de la modernidad temprana. La situación colonial no ha podido ser superada en ningún caso. El tridente legitimador posrevolucionario estaba constituido por un partido único, por un mando presidencialista y por un control corporativo de las clases subalternas. La contradicción más patente de este sistema, sin embargo, estaba entre la formalidad jurídica –recuérdese que una de las definiciones más célebres del Estado es la de ser un “orden jurídico”– y la realidad política. Dicho con otros términos, formalmente se trataba de un Estado de derecho, constitucional, con división de poderes y democracia efectiva, pero estaba por completo alejado de la realidad política concreta. Esta fatal contradicción se expresó en muchos acontecimientos políticos altamente significativos, como las disidencias electorales destinadas al fracaso y la represión, pero también en los movimientos de los trabajadores petroleros, ferrocarrileros, de maestros, médicos y estudiantes, reprimidos por el aparato estatal autoritario. En la frontera de esta contradicción anidó la corrupción múltiple como la característica central de todo el edificio político mexicano que anudó por décadas el proceso económico de la acumulación del capital y el sistema

político autoritario. Cuando la reestructuración capitalista alcanzó al país, se produjeron los cambios neoliberales diseñados con mucha antelación, pero adquirieron una forma agudamente corrupta de concretarse que se manifestó en el aumento de la pobreza, por un lado, y la concentración de la riqueza en pocas manos, por el otro.

De esta manera, en México solo una pequeña parte de la población de los 127 millones de personas ha mejorado económicamente su forma de vida. La mayor parte de la clase media tiene empleos precarios, si es que acaso forma parte de la población económicamente ocupada, o en el peor de los casos, forma parte del creciente ejército industrial de reserva. De acuerdo con datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), 36.3% de los mexicanos vive en pobreza, es decir, 46.8 millones de personas, si bien es una cifra menor que la que se registró en 2020⁴, aun así, continúa siendo alta. La pobreza extrema disminuyó 0.1%, lo que ubica a 7.1% de la población en 2022 en esta situación, que se traduce en 9.1 millones de personas que no pueden satisfacer sus necesidades materiales básicas. En total, 65.7% de las personas que habitan el territorio mexicano no pueden satisfacer una de las carencias básicas, y 27.9%, tres de ellas. En función de los ingresos, el porcentaje de la población que cuenta con un ingreso inferior a la Línea de Pobreza por Ingresos es de 12.1%, lo que representa 15.5 millones de personas que no tienen el ingreso suficiente para adquirir los productos de la canasta alimentaria. Respecto al acceso a la seguridad social, en 2022, 63.6% de las personas ocupadas no cuenta con prestaciones laborales, mientras que 29.3% de las personas de 65 años y más no cuenta con un ingreso por programas para adultos mayores ni con una jubilación. En materia de salud, los resultados tampoco son alentadores: 39.1% de la población no tiene acceso a la salud, esto es 50.4 millones de personas. Esta situación preocupa porque en 2018 se contabilizaron 30 millones de personas, mientras que en 2022 se incrementó a 50 millones. El rezago educativo es otra de las carencias en la que los resultados tampoco favorecen a la población mexicana. De 2018 a 2022, la proporción de

⁴ De acuerdo con el Coneval, entre 2018 y 2020, el porcentaje de la población en situación de pobreza aumentó de 41.9 a 43.9%, es decir, de 51.9 a 55.7 millones de personas. Véase Coneval (2021).

la población con rezago educativo pasó de 19 a 19.4%, lo que equivale a 23.5 millones de personas en 2018 y 25.1 millones en 2022 (Coneval, 2023).

Los datos previamente mencionados evidencian que la mayor parte de la población mexicana no ha mejorado sus condiciones de vida; a ello se suma la violencia que se desató a partir de la Estrategia Nacional de Seguridad implementada durante el gobierno de Felipe de Jesús Calderón Hinojosa (2006-2012), que implicó la “guerra contra el narcotráfico”. A partir de entonces, todas las relaciones sociales quedaron atravesadas por la violencia no oficial, no legítima, no monopolizada. Proliferación de cárteles, trasiego de armas y de seres humanos, lucha por las plazas para la ampliación de las rutas de drogas, diversificación de mercados externos, derecho de piso, entre otros delitos que ponen en tela de juicio la impartición de justicia y el monopolio del uso legítimo de la fuerza por parte del Estado.

Lo anterior queda claro cuando analizamos las defunciones por homicidio a nivel nacional a partir de 1990. De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), en 1990 la tasa fue de 18 víctimas de homicidio por cada 100 mil habitantes, en tanto que en 2007 disminuyó a 8.3 homicidios. Si analizamos los datos por sexo, tenemos que en ese mismo año la tasa fue de 32.4 por cada 100 mil hombres, mientras que para 2007 disminuyó a 14.7. En el caso del sexo femenino encontramos que en 1990 la tasa de homicidios por cada 100 mil mujeres fue de 3.7, la cual se redujo a dos en 2007.

A partir de 2008, las cifras muestran una tendencia muy distinta, con un aumento drástico en la tasa de homicidios por cada 100 mil habitantes. Si en 2007 la tasa fue de 8.3 homicidios por cada 100 mil habitantes, en 2008 ascendió a 13 víctimas por este delito. De acuerdo con el número absoluto de homicidios, el incremento fue de 57.96 por ciento. De 8 867 víctimas en 2007 a 14 006 en 2008, de las que 89.8% corresponde a hombres, y 10.2% a mujeres (Inegi, 2023).

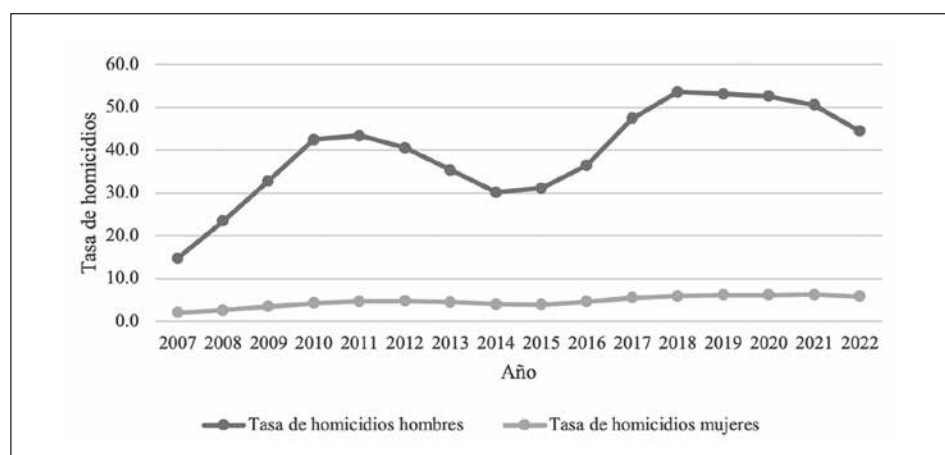
En total, durante el sexenio de Felipe Calderón se contabilizaron más de 120 mil homicidios, de los cuales 89% fueron hombres y 10%, mujeres⁵. En el siguiente sexenio, los homicidios no se detuvieron, sino que aumentaron: más de 150 mil ocurrieron mientras Enrique Peña Nieto gobernaba el país.

⁵ La suma porcentual no es igual a 100 porque el 1% faltante corresponde a los homicidios cuyo sexo está clasificado como indefinido.

La distribución por sexo se mantuvo igual que en la administración anterior. Y, hasta diciembre de 2022, en el gobierno de Andrés Manuel López Obrador, se habían registrado más de 142 mil homicidios. De estos datos, llama la atención que 86.4% son hombres, mientras que encontramos un porcentaje un poco más elevado de homicidios de mujeres que en los gobiernos anteriores, que corresponde a 11.8% del total. También es menester señalar que, respecto a los homicidios de varones, la cifra desciende 3.3 puntos porcentuales de 2020 a 2021, y ocho puntos de 2021 a 2022; aun así, el número absoluto de hombres que son víctimas de homicidio sigue siendo anómico⁶ (Inegi, 2023).

En términos de tasa de homicidios por cada 100 mil habitantes dividida por sexo, encontramos lo siguiente:

Gráfico 1. *Tasa de homicidios por cada 100 mil habitantes 2007-2022*



Fuente: elaboración propia con datos del Inegi (2023) y del Consejo Nacional de Población (Conapo, 2023).

⁶ *Anomia* es un concepto sociológico clásico que significa, desde su etimología greco-latina, ausencia de norma, es decir, hace referencia a lo anormal. En específico, se refiere a los fenómenos sociales que por su número, amplitud, profundidad, o por el impacto que tienen en el sistema social, pueden considerarse como excesivos, de acuerdo con las normas sociales establecidas tomando como base un patrón de civilización.

De acuerdo con el gráfico 1, los hombres son los que están en mayor riesgo de ser víctimas de homicidio en comparación con las mujeres⁷. A partir de 2008 la tasa se eleva hasta llegar en 2020 a 53.6 víctimas de homicidio por cada 100 mil hombres, disminuye en 2019 a 53.2 y continúa descendiendo hasta 44.4 en 2022. En el caso de víctimas por homicidio por cada 100 mil mujeres, en 2020 se mantiene igual que el año anterior (seis víctimas por este delito), en 2021 aumenta a 6.2, en tanto que en 2022 disminuye a 5.8 mujeres víctimas por homicidio⁸.

Un dato no menos importante son las edades de las personas que perdieron la vida deliberadamente a manos de otra. De acuerdo con cifras del Inegi, a partir de 2018 y hasta 2022, la población de 20 a 34 años concentró, en promedio, el 43% de las víctimas por este delito. Por sexo, tenemos datos muy similares: en el caso de los hombres, 44%; en el de las mujeres, 42 por ciento. En general, se podría decir que son las personas jóvenes las que se encuentran en constante peligro de ser víctimas de homicidio; sin embargo, sobresale otro

⁷ Esto se debe a que son los hombres los que se incorporan al crimen organizado, ya sea como *halcones*, sicarios, secuestradores, entre otros. De acuerdo con la investigación escrita por Elena Azaola del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), *Más allá del dinero, el poder y la masculinidad: Hacia una perspectiva analítica del reclutamiento en las organizaciones mexicanas de narcotraficantes*, las organizaciones delictivas reclutan en su mayoría a jóvenes empobrecidos, motivados por sumarse a las filas del narcotráfico porque es la manera de obtener incentivos económicos, prestigio, poder, a los que las personas de escasos recursos socioeconómicos no tienen acceso. Roberto, uno de los reclusos entrevistados, mencionó que “la narcocultura cumple la promesa de una vida inalcanzable para los jóvenes de familias empobrecidas” (Réyez, 2023, 25 de mayo). Aunque si bien es cierto que en su mayoría son varones los miembros de estas organizaciones, también es real que las mujeres se están sumando cada vez más al crimen organizado. Véase International Crisis Group (2023).

⁸ A los homicidios de mujeres también se suman los feminicidios, los cuales se contabilizan a partir de 2015, cuando se tipificó como tal este delito. De acuerdo con el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP, 2023), en 2015 se abrieron 412 carpetas de investigación por el delito de feminicidio, las cuales han ido en aumento hasta llegar a 981 en 2021, con una ligera disminución de 2.75% en 2022, que se traduce en 954 carpetas de investigación. En total, de 2015 a 2022, se cuenta con 6 482 carpetas de investigación por el delito de feminicidio.

dato también muy relevante a la hora de analizar la violencia anómica en México, a saber: el nivel educativo de las víctimas. Los datos obtenidos del Inegi (2023) revelan que, en el periodo previamente referido, en promedio, 60% de las víctimas tenía escolaridad básica (primaria y secundaria); 18%, educación media superior; y solo 7%, estudios universitarios. Por sexo, los datos cambian poco. El 62% de los hombres víctimas de homicidio contaban con educación básica; 20%, con educación media superior; y solo 6%, con estudios universitarios. Respecto a las mujeres víctimas de este delito, 58% tenía educación básica; 16%, educación media superior; y 8%, estudios universitarios.

La causa de la muerte es otro indicador que nos muestra la dinámica de la violencia anómica en México. Con base en cifras del Inegi (2023), en el periodo de 2018 a 2022, en promedio, 70% de los homicidios registrados de varones se cometió con arma de fuego; 11%, con arma blanca; y 6% fue por ahorcamiento, estrangulamiento y sofocación. En el caso de las mujeres, en promedio, 57% fue con arma de fuego; 15%, por ahorcamiento, estrangulamiento y sofocación; y 13%, con arma blanca. En resumen, se puede sostener que son los hombres y las mujeres⁹ en edad productiva, con escolaridad básica, potenciales víctimas de homicidio, pero, además, que, en promedio, más de 60% de los homicidios que se cometen en México son con arma de fuego.

A la proliferación de cárteles, la lucha por las plazas para la ampliación de las rutas de drogas y el reclutamiento de jóvenes, se suma el tráfico de armas ilegales que se ha extendido a todo el territorio mexicano. De acuerdo con estimaciones de Small Arms Survey, en 2017 circulaban más de 16 millones de armas, de las que solo un poco más de tres millones están registradas, en tanto que más de 13 millones no lo están. Este dato nos da una idea de cómo se ha extendido la venta y el uso de armas de fuego en México, y es también un indicador de la agudización de la violencia que impera en prácticamente todo el país. Pero, además, con la corrupción, que es endémica, el cuadro comienza a estar completo. La impunidad, que es consecuencia de la corrupción, es lo

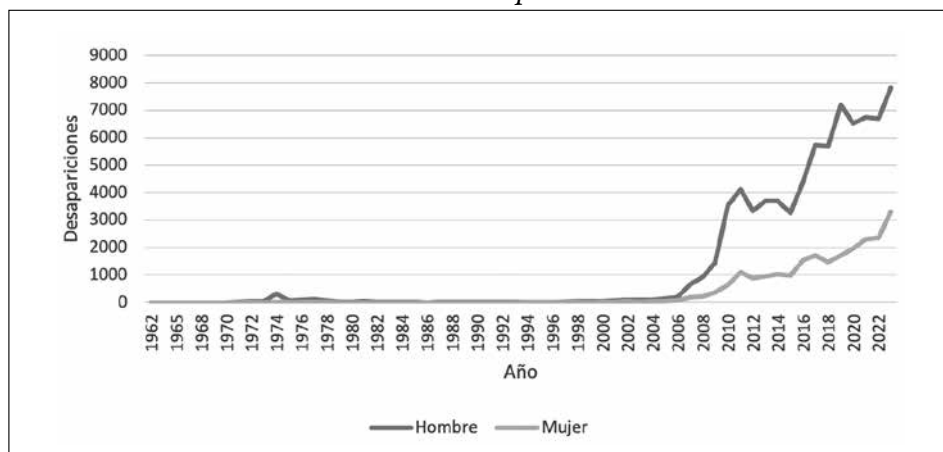
⁹ De acuerdo con información del International Crisis Group (2023, 27 de noviembre), la proporción de mujeres acusadas de un delito relacionado con el crimen organizado aumentó de 5.4% del total de hombres y mujeres acusados en 2017 a 7.5% en 2022. Este dato es sumamente relevante, si tomamos en cuenta el aumento de homicidios de mujeres con arma de fuego.

que predomina en México. No hay propiamente Estado de derecho. La vida, la propiedad y la seguridad no están garantizadas. En realidad, nos encontramos en el estado de naturaleza descrito por Hobbes en el que prevalece “la guerra de todos contra todos”.

Cuando decimos que la vida y la seguridad no están preservadas, encontramos otro de los fenómenos que se ha querido silenciar porque en número rebasa al de cualquier otra época: la desaparición de hombres y mujeres. De acuerdo con el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO), desde 1962 a noviembre de 2023, se contabilizan más de 99 mil personas como desaparecidas y no localizadas. Al decir de Tania del Río (2023), “la desaparición de personas en México, sabemos que se usó como estrategia de contrainsurgencia en los años 60s, 70s y 80s (*sic*)” (p. 167). Es decir, estas desapariciones estuvieron vinculadas con la acción del Estado en contra de los opositores, en especial de los que decidieron organizarse para tomar el poder por la vía armada; el Estado mexicano los combatió con métodos ilegales implantando con ello lo que se conoció como la *guerra sucia*. Las desapariciones actuales son distintas. Al igual que el incremento de las defunciones por homicidio, las desapariciones y no localizaciones se elevan con la “guerra contra el narcotráfico”. El caso de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, Guerrero, el 26 de septiembre de 2014, develó toda una trama compleja que se encuentra en la base de las desapariciones de personas, en las que están presentes miembros del Ejército mexicano coordinados con los criminales. Los órganos del Estado se desvían de sus funciones constitucionales para desempeñar labores asociadas con los grandes negocios del crimen organizado y, con ello, se distorsiona la vida pública en su conjunto.

Desde entonces, el número de desapariciones va en aumento. En 2007, pasó de 267 a 852 585 desapariciones más que el año anterior. El número de personas desaparecidas y no localizadas se ha ido incrementando en el transcurrir de los años. En el gráfico 2 se aprecia con claridad ese aumento durante el periodo de 1962 a 2023.

Gráfico 2. *Personas desaparecidas y no localizadas en México de 1962 a septiembre de 2023*



Fuente: elaboración propia con datos del RNPNDNO (Comisión Nacional de Búsqueda, 2023b).

Durante el sexenio de Calderón Hinojosa, el número de personas desaparecidas y no localizadas fue de más de 17 mil; en el de Peña Nieto más de 38 mil; y en el de López Obrador, hasta noviembre de 2023, el RNPNDNO tenía contabilizadas un poco más de 46 mil personas cuyo paradero se desconoce¹⁰. En total, a partir de 2007, suman más de 98 mil personas desaparecidas y no localizadas. La cifra por sí misma es terrible. De ese total, 76% corresponde a hombres, mientras que 23% a mujeres. A pesar de que son mucho menos las mujeres desaparecidas, saltan a la vista las edades en las que son privadas de su libertad. El mayor número siempre lo encontraremos en el grupo de 15 a 19 años, le sigue el de 20 a 24 años y, por último, el de 10 a 14 años (Comisión Nacional de Búsqueda, 2023b). Prácticamente estamos hablando de adolescentes a quienes les arrancaron la posibilidad de llevar a cabo su propio proyecto de vida. Entre las hipótesis se encuentran las que vinculan la desaparición con el crimen organizado, en específico, con el negocio de trata de personas con fines de explotación sexual, pero también se habla de explotación laboral e incluso de sicariato. Otra de las hipótesis muy socorrida es que se aduce que huyen de la

¹⁰ Para fines del presente escrito, se hizo el corte de personas desaparecidas y no localizadas al 30 de septiembre de 2023, sin embargo, el RNPNDNL actualiza las cifras todos los días.

violencia familiar, pero si esa fuera la causa, ¿por qué después de un tiempo no dan señales de vida?

Con el fenómeno de la desaparición emerge la figura de la madre del desaparecido o desaparecida, que se ha convertido en víctima indirecta del delito, pero es nuevamente víctima cuando inicia el proceso de búsqueda y no obtiene del Estado la respuesta que demanda. Según expresa Del Río (2023):

La maternidad se convierte en desobediencia cuando el sistema pretende que ellas olviden las memorias de su vientre. ¿Cómo quedarse impávidas ante un ataque monstruoso de maldad? Es el valor de esa memoria un valor ético. Es esa memoria la única relación que empuja a las mujeres a accionar formas de afrontamiento. Es su aflicción grupal que supera el curso natural de una pérdida lo que les aviva a través de mecanismos de rastreo, exploración y búsqueda (pp. 195-196).

Las víctimas indirectas de personas desaparecidas y no localizadas –principalmente las madres, pero no solo ellas– se convierten en “buscadoras” profesionales. Aprenden a enterrar varillas en la tierra y, con base en la experiencia que se van forjando, distinguen si hay probabilidad de que haya restos humanos bajo la tierra; conocen el nombre de los restos óseos; saben distinguir entre una zona de dunas o una montaña alterada por el hombre, etcétera (Zavaleta, 2023). A los restos que encuentran les llaman *tesoros*,

[...] pero esos objetos preciosos carecen de valor económico, no tienen precio en el mercado. Su valor estriba en algo que va mucho más allá: se trata del valor sentimental, que no puede cuantificarse porque es infinito. Acaso un parámetro que da idea de ese valor es la medida de dolor y de la ausencia... Empezaron a llamar *tesoros* a los restos óseos hallados en múltiples fosas clandestinas que existen en México (Zavaleta, 2023, p. 13).

De acuerdo con la investigación que llevó a cabo Noé Zavaleta (2023) sobre la desaparición en México, los familiares de desaparecidos aseguran que el modo de funcionamiento que predomina en la desaparición es el *levantamiento* por parte del crimen organizado, no obstante, también “ocurre la desaparición a manos de fuerzas federales y estatales, la trata de personas y la cuasi esclavitud de estas, el cual es un negocio –señalan– de miles de millones

de pesos” (p. 38). Este es un hecho que explica el aumento sin precedentes de la desaparición y no localización de seres humanos en el país.

En la búsqueda por los desaparecidos, surge otro fenómeno más que da cuenta del deterioro de la vida social, de la deshumanización, de la desacralización de la vida humana, a saber: las fosas clandestinas. La Comisión Nacional de Búsqueda ha contabilizado 2835 fosas clandestinas con restos humanos¹¹. Entre los estados en donde más se han encontrado fosas destacan Veracruz, Colima y Sinaloa. Solo en estas tres entidades federativas se encuentran 874 fosas. Esto no quiere decir que otros estados no cuenten con este tipo de sitios en donde una o más personas fueron enterradas de forma ilegal. Jalisco, Guanajuato, Tamaulipas y Sonora también se encuentran en la lista (Barragán, 2023). Dicho sea de paso, es en las fosas clandestinas en donde las madres buscadoras encuentran sus *tesoros* o los de alguien más. Por ejemplo, recientemente, los colectivos de madres buscadoras de Sonora localizaron dos fosas clandestinas con restos humanos en un predio de Boca Abierta, Guaymas, en las que hallaron cinco osamentas, una osamenta expuesta y distintos objetos pertenecientes a las víctimas. Los *tesoros* hallados los publicaron en redes sociales para que los familiares de las personas desaparecidas puedan encontrarlos (Frescas, 2023). Esta es una historia que se repite constantemente en un país en el que pareciera que la vida humana tiene precio y no dignidad. A decir de un feminicida y sicario entrevistado por Niño de Rivera (2022), en México “la vida de una persona cuesta ya muy poquito” (p. 68). Parece quedar eliminada del *mundo de la vida* la segunda formulación del imperativo categórico kantiano que dice: “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio” (Kant, 1990, pp. 44-45).

Como vemos, el panorama es de emergencia social. Las cifras reveladas por el Coneval, que por sí mismas evidencian que la pobreza, la marginación y la desigualdad no se han resuelto, junto con las ya mencionadas sobre la violencia asociada a la extensión y profundización del crimen organizado a partir de 2008, demuestran algo mucho más grave que una mera crisis coyuntural;

¹¹ La Comisión Nacional de Búsqueda (2023a) cuenta con un registro de fosas clandestinas encontradas desde 2006.

el panorama es simplemente desolador¹². Se tiene la impresión de un hundimiento y resquebrajamiento del edificio social y de su estructura política. Parece ser algo más profundo que una “crisis” política o un reacomodo social pasajero que tendería a normalizarse pasado un periodo de ajuste. Día con día se acumulan las cifras que indican la profundidad del deterioro de la vida social¹³. Sin embargo, esto es solo la parte visible de la gran maquinaria que es el crimen organizado. Lo que no aparece a simple vista, lo que se mantiene oculto, es el crecimiento y desarrollo de una rama de la producción y reproducción del capital que posee un rasgo central: es ilegal. No obstante, su extensión, profundidad y plasticidad son tan amplias y sólidas que contaminan todo el cuerpo social, lo invaden y lo colonizan. De esta manera, el capital ilegal, que genera el crimen organizado, se invierte en ramas productivas legales. La liberación de los mercados y el predominio del capital financiero facilita y promueve el lavado de dinero en circuitos nacionales e internacionales.

La esfera política, por otra parte, no es ajena a esta nueva dinámica de maridaje entre el capital legal e ilegal. Si el Estado es entendido no solo como un conjunto de aparatos institucionales de carácter gubernativo, legislativo, judicial, coercitivo, punitivo y administrativo, sino también como el espacio público en el que la sociedad resuelve sus conflictos y contradicciones, entonces la dinámica de imbricación aludida lo atraviesa de modo múltiple y complejo. El capital ilegal ha condicionado o determinado de muchas maneras la actividad estatal y los procesos políticos, pero esto tiende a su minimización en cuanto agente regulador del conflicto social o factor de cohesión social. Dicho con otras palabras, el Estado tiende a perder, paradójicamente, fuerza política y cada vez más

¹² Y no se están tomando en cuenta los demás delitos también relacionados con el crimen organizado, como lo es, por ejemplo, la extorsión en sus distintas modalidades.

¹³ Un ejemplo es el reciente caso en Texcaltitlán, Estado de México, en el que se enfrentaron un grupo de vecinos de la comunidad con un comando criminal vinculado con La Familia Michoacana. El conflicto se suscitó por el derecho de piso, una de las prácticas del crimen organizado que cada vez se extiende más en el territorio mexicano. Se trata de un impuesto ilegal que tienen que pagar los propietarios de negocios y tierras a los cárteles –o a sus células– que tienen dominio sobre el territorio en cuestión. Los vecinos se reunieron con los criminales para negociar el aumento del impuesto ilegal, pero el encuentro terminó en un enfrentamiento a muerte (Santos, 2023).

es sustituido por empresas, grupos empresariales privados, legales e ilegales, que debilitan de modo catastrófico este hallazgo civilizatorio. Si el capital ilegal controla territorios y poblaciones, dicta normas, cobra impuestos, imparte “justicia” de modo arbitrario y discrecional, y organiza grupos armados que siembran muerte y terror por doquier, entonces estamos hablando de una suplantación de funciones estatales. Además, la acumulación de capital ilegal ha llegado a tales dimensiones que corrompe gobiernos y trastorna la relación normal gobernantes/gobernados. El bienestar general se hace a un lado como una rémora molesta o una quimera y se extravía el sentido de la labor gubernativa. La noble actividad política se pervierte y lo público toca a su fin, pues es usado como un gran contenedor de pérdidas económicas.

Esta nueva lógica de la acumulación del capital ilegal ha resultado catastrófica en contextos previos de empobrecimiento, marginación y exclusión sociales. En síntesis, la violencia, la criminalidad, la corrupción y la impunidad muestran que el Estado mexicano ha fracasado en su principal tarea que es salvaguardar la vida, la libertad y la propiedad privada de todos y cada uno de sus ciudadanos. Si el conjunto de hombres que conforman un Estado no se encuentra regido bajo leyes jurídicas, sino que se halla expuesto a las normas impuestas por el crimen organizado, entonces: ¿el Estado se encuentra en proceso de disolución?

CONCLUSIONES

En México, a raíz del desarrollo y la extensión del crimen organizado, la violencia devino anómica: más de 400 mil homicidios y la cifra continúa aumentando. La desaparición es otro de los fenómenos que registra una cifra terrible por sus significados y el dolor que representa: más de 98 mil desaparecidos. Fueron personas extraídas del mundo de la vida cotidiana y su paradero continúa incierto. No se trata de desapariciones misteriosas, fantasmales, pero sí encierran una condición cercana al terror. Las 2 863 fosas clandestinas registradas por la Comisión Nacional de Búsqueda son otro de los síntomas de la deshumanización y desacralización de la vida humana: extremidades inferiores, huesos de la columna vertebral, cuerpos sin cabeza ni manos, cráneos, tórax, cuerpos seccionados en pequeños pedazos.

Es en este escenario que fenómenos como la marginalidad, la pobreza, la desigualdad, la precariedad y el desempleo se convierten en condiciones idóneas para que los grupos delictivos no encuentren dificultades en captar nuevos miembros. Sobre todo los jóvenes son presa fácil. La narcocultura, cada vez más extendida en el país, cumple la promesa de una vida a la que difícilmente tienen acceso los millones de mexicanos empobrecidos: dinero, poder, prestigio, mujeres guapas, coches de lujo, entre otros placeres meramente mundanos (Réyez, 2023). Es así como se explica el incremento sin precedentes de homicidios de varones en edad productiva y con escolaridad básica.

No obstante, veíamos también que en los últimos años ha aumentado el número de homicidios de mujeres. Este hecho también puede ser enmarcado en el mismo fenómeno: las mujeres cada vez más se unen a grupos criminales que disputan plazas a lo largo y ancho del territorio mexicano. Pueden ser vendedoras de estupefacientes, supervisoras de redes locales de distribución de drogas, tratantes de personas con fines de explotación sexual o laboral, dedicarse al blanqueo de dinero, o ser *halconas*, sicarias y, en menor grado, dirigentes de una organización delictiva. De acuerdo con la organización International Crisis Group (2023), “al igual que los hombres, entre más alto asciende una mujer en los rangos, más preparada debe estar para torturar, asesinar e infligir otras formas de violencia”.

Todo esto es resultado del modo que adquirió en el país la reestructuración global del capital. En este sentido, el empobrecimiento debe ser visto como un proceso de despojo permanente que, a fin de cuentas, se traduce en la transferencia del fondo del trabajo al fondo de acumulación como resultado neto. En consecuencia, ese despojo significa en la práctica perder el derecho a la educación, a la salud, a la vivienda, al transporte eficiente, el acceso al pensamiento científico, además de la tradicional movilidad social que queda como un mito. Queda claro, también, que las estrategias de seguridad que se han implementado en México no han funcionado, pero además, que revertir este desastre no puede ser reducido a apoyos estatales, inscritos en una lógica asistencialista que, en realidad, son utilizados clientelaramente para mantener una legitimidad tradicional.

REFERENCIAS

- ÁVALOS, G. (2006). *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- ÁVALOS, G. (2011). *Breve introducción al pensamiento de Hegel*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- ÁVALOS, G. (2015). La contradicción Estado-Leviatán/Estado-Res pública y la violencia desbordada. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, (78), 13-33.
- BARRAGÁN, A. (2023, 2 de agosto). México, el país de las 2,710 fosas clandestinas. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2023-08-03/mexico-el-pais-de-las-2710-fosas-clandestinas.html>
- BOURDIEU, P Y. PASSERON, J. C. (1995). *La reproducción*. México: Fontamara.
- COMISIÓN NACIONAL DE BÚSQUEDA. (2023a). *Mapa de hallazgos de fosas clandestinas*. <https://hallazgosfosasclandestinas.segob.gob.mx/>
- COMISIÓN NACIONAL DE BÚSQUEDA. (2023b). *Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas*. <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/Index>
- CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO SOCIAL (Coneval) (2021, 5 de agosto). El Coneval presenta las estimaciones de pobreza multidimensional 2018 y 2020. Comunicado No. 09. Dirección de Información y Comunicación Social. https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/2021/COMUNICADO_009_MEDICION_POBREZA_2020.pdf
- CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO SOCIAL (Coneval) (2023, 10 de agosto). El Coneval presenta las estimaciones de pobreza multidimensional 2022. Comunicado No. 7. Dirección de Información y Comunicación social. https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/2023/Comunicado_07_Medicion_Pobreza_2022.pdf
- CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (Conapo). (2023). Proyecciones de la población de México y de las Entidades Federativas, 2020-2070. <https://datos.gob.mx/busca/dataset/proyecciones-de-la-poblacion-de-mexico-y-de-las-entidades-federativas-2020-2070>

- DEL RÍO, T. (2023). *Las rastreadoras. Mujeres sabueso en el infierno de un país que siembra cuerpos*. México: Penguin Random House.
- FRESCAS, G. (2023, 10 de diciembre). Madres buscadoras encuentran dos fosas clandestinas en Guaymas, Sonora. *El Financiero*. <https://www.elfinanciero.com.mx/estados/2023/12/10/madres-buscadoras-encuentran-dos-fosas-clandestinas-en-guaymas-sonora/>
- GOLDWIN, R. (1992). John Locke. En L. Strauss y J. Cropsey (Comps.), *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HASSNER, P. (1992). Georg W. F. Hegel. En L. Strauss y J. Cropsey (Comps.), *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, G. W. F. (1988). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. España: EDHASA.
- HOBBS, T. (1994). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (Inegi). (2023). Información Demográfica y Social. Estadísticas de Defunciones Registradas. Defunciones por homicidio 1990-2023. Estadística de mortalidad. <https://www.inegi.org.mx/programas/mortalidad/>
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2023, November 27). Partners in Crime: The Rise of Women in Mexico's Illegal Groups. Report No 103. <https://www.crisisgroup.org/latin-america-caribbean/mexico/103-partners-crime-rise-women-mexicos-illegal-groups>
- KANT, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. España: Tecnos.
- KANT, I. (1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. México: Porrúa.
- MARX, K. (1970). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México: Grijalbo.
- MARX, K. (2014). *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MATAMORO, B. (2021). *Los cuentos de Hegel. Ensayo de filosofía y narrativa*. España: Taugenit Editorial.
- MUCHEMBLED, R. (2010). *Una historia de la violencia. Del final de la edad media a la actualidad*. España: Paidós Contextos.
- NIÑO DE RIVERA, S. (2022). *Maldita entre todas las mujeres. Testimonios y reflexiones de feminicidas y de víctimas de este delito*. México: Penguin Random House.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE). (1992). Violar. En *Diccionario de la lengua española*.
- RÉYEZ, J. (2023, 25 de mayo). Jóvenes reclutados por el crimen organizado se correspondió con escalada de violencia. *Contralínea*. <https://contralinea.com.mx/interno/semana/jovenes-reclutados-por-el-crimen-organizado-se-correspondio-con-escalada-de-violencia/>
- ROUSSEAU, J. J. (1988). *El contrato social o Principios de derecho político*. España: Tecnos.
- SANTOS, A. C. (2023, 8 de diciembre). Un enfrentamiento entre civiles y miembros de la Familia Michoacana deja 14 muertos en Texcaltitlán, Estado de México. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2023-12-08/al-menos-11-muertos-en-un-enfrentamiento-armado-en-texcaltitlan.html>
- SECRETARIADO EJECUTIVO DEL SISTEMA NACIONAL DE SEGURIDAD PÚBLICA (SESNSP). (2023). *Información sobre violencia contra las mujeres (Incidencia delictiva y llamadas de emergencia 9-1-1), julio 2024*. <https://www.gob.mx/sesnsp/articulos/informacion-sobre-violencia-contra-las-mujeres-incidencia-delictiva-y-llamadas-de-emergencia-9-1-1-febrero-2019?idiom=es>
- SMALL ARMS SURVEY. (2017). Global Firearms Holdings. There are more than one billion firearms in the world, the vast majority of which are in civilian hands. <https://www.smallarmssurvey.org/database/global-firearms-holdings>
- WEBER, M. (1981). *El político y el científico*. España: Alianza.
- ZABALETA, N. (2023). *Las buscadoras. Madres que buscan personas desaparecidas en México*. México: HarperCollins.
- ŽIŽEK, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. España: Paidós.

EL CAPITAL DEL CAPITAL: HACIA UNA PROPUESTA METODOLÓGICA PARA ANALIZAR LA ESTATALIDAD BARROCA¹

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ CALLEJAS

INTRODUCCIÓN: LA FORMA-VALOR COMO CONDICIÓN

El objetivo de este texto consiste en exponer las primeras intuiciones de una aproximación metodológica para interpretar *sociológicamente* la especificidad de las estatalidades y las politicidades de una amplia región sociocultural que, siguiendo a Bolívar Echeverría (2013) y a Rubem Barboza (2000), puede caracterizarse como barroca.

Tomando como referencia el trabajo de Gerardo Ávalos Tenorio, considero que debemos partir del horizonte especulativo de la forma-valor para interpretar la morfogénesis de las configuraciones históricas socio-estatales conformadas por la matriz cultural ibérica (Ávalos y Hirsch, 2007; Ávalos, 2010; Ávalos y González, 2012).

¹ Las siguientes reflexiones son producto de mi participación en los seminarios de investigación *Crisis de Estado: transformaciones y colapso del Estado mexicano* y *El Estado mexicano en la actualidad: democracia, populismo y violencia*, coordinados por el doctor Gerardo Ávalos Tenorio durante 2022 y 2023. Asimismo, abrevan en los resultados de mi investigación doctoral: *La ontología política del proceso estatal: politicidades en conflicto* (González, 2014), y recuperan algunas ideas expuestas en “Estado, eticidad y forma imperio. Las razones de la pervivencia de la autocracia mexicana” (Ávalos y González, 2012), “La disolución del orden de interacción” (González, 2017) y “Acotaciones estructurales a la Cuarta Transformación: forma imperio y forma social” (González, 2019).

El potencial metodológico de esta perspectiva hermenéutica nos permitiría comprender a cabalidad los procesos parasitarios (Serres, [1980] 2015) mediante los que el capital se desplegó históricamente en los territorios dominados por la Monarquía Hispánica, configurando contradictoriamente la morfogénesis de procesos semánticos y estructurales de un esquema civilizatorio barroco que dio vida a politicidades y estatalidades *sui generis*, necesarias para la reproducción de la forma-valor.

Esta propuesta hermenéutica, en sí misma barroca, afirma que el capital no es, *prima facie*, un fenómeno económico (Ávalos y Hirsch, 2007). El capital es, *a contrario sensu*, un proceso político relacional que ha constituido el orden social de la modernidad. Esto significa que cuando nos referimos al capital, no estamos hablando de un fenómeno económico, sino de un esquema civilizatorio omnicomprensivo, de una forma de vida que, en el plano de la realidad efectiva, se despliega históricamente de manera diversa y diferenciada bajo una estructura imperial. Cuando nos refiramos al capital, debemos concebirlo, entonces, como “la” forma social moderna que se despliega históricamente de manera contradictoria y diferenciada en todas y cada una de las configuraciones humanas (Ávalos, 1996, 2010, 2015, 2021, 2022; Ávalos Hirsch, 2007).

En este mismo espíritu, este proyecto metodológico no concibe al Estado, *prima facie*, como un mero instrumento de dominación de una clase social sobre otra, o bien, como la administración gubernamental o el aparato estatal. El Estado es, en cambio, el nombre de una contradicción del capital consigo mismo, pues en tanto forma social, requiere, necesariamente, de la diversidad de costumbres, formas de vida y *Weltanschauungen* susceptibles de desarrollar momentos de su despliegue imperial efectivo (Ávalos, 2015; Ávalos y González, 2012).

Esto es así porque solo a partir de la semántica mundial de la forma-valor cobran sentido los diferentes momentos constitutivos de esta forma imperial de estructuración de lo humano. Así, no solo la organización imperial geopolítica del mundo o el mercado económico mundial encuentran su justo lugar en la forma social de la modernidad, sino que también los procesos sociales, aparentemente irrelevantes y evanescentes, como degustar una taza de café en una barra de especialidad, publicitar la propia disponibilidad sexual en alguna

plataforma electrónica de encuentros íntimos o comprar algunos gramos de *Da Hong Pao* en una tienda *online*, se muestran, desde un horizonte de interpretación, como acontecimientos que permiten la reproducción autopoiética del capital. Desde este punto de vista especulativo, todos los procesos sociales hallan el lugar que les corresponde en la totalidad de la ontogénesis de la forma-valor.

Así como la teoría de sistemas de Niklas Luhmann puede considerarse como “sociología primera” (Torres, 2006), sostengo que la lectura hegeliana que Ávalos (2021; 2022) ha realizado del pensamiento de Karl Marx nos ha provisto de una “filosofía política primera”, la cual nos permite analizar las diferentes figuras que el capital adopta en su despliegue histórico, y este, me parece, es el punto de partida lógico y metodológico para poder dar cuenta, de forma creativa y poderosa, del pensar *sociológicamente* la condición de existencia del sistema social de la sociedad (Luhmann, [1997] 2007).

EL CAPITAL DEL CAPITAL

En el nivel analítico sociológico es necesario contar con un esquema de atribución causal, lo suficientemente complejo, que nos permita desentrañar la morfogénesis de las estatalidades y las politicidades barrocas en cuanto momentos del despliegue del capital. Considero que la teoría de los sistemas sociales de Luhmann representa el programa sociológico de investigación más complejo y poderoso para dar cuenta de tales configuraciones, pues es capaz de informar, de modo pormenorizado, de la configuración mundial de los sistemas sociales, organizacionales e interaccionales a partir del proceso de diferenciación funcional, así como de sus concomitantes transformaciones semánticas y estructurales en cuanto evolución del orden social (Luhmann, [1997] 2007).

Investigaciones recientes han mostrado el potencial crítico y radical de la teoría sociológica de Luhmann (Moeller, 2012; Möller y Siri, 2023), y algunos investigadores latinoamericanos han dedicado no pocos esfuerzos a desarrollar diversos análisis empíricos sobre la región (Camou y Castro, 1997; Cadenas, Mascareño y Urquiza, 2012; Dutra y Bachur, 2013; Estrada, 2012; Estrada y Millán, 2012; Farías y Ossandón, 2006, 2011; Martínez, 2014; Pont, Elias

y Teixeira, 2022), los cuales se han concretado en interesantes proyectos editoriales y redes de investigación inspirados por su obra².

Mi propuesta de interpretación se suma, pues, al intento de arrojar luz sobre la especificidad sociopolítica de la región recuperando el pensamiento de Luhmann. Ahora bien, a diferencia de interpretaciones previas sobre las políticas y estatalidades barrocas de raigambre luhmanniana (Gessner, [1976] 1984; Hernández 2017a, b, c; Mascareño, 2010, 2012; Millán, 2008; Neves [2011] 2015, [1992] 2018; Zamorano, 2017), mi propuesta analítica sugiere observar críticamente la arquitectónica del sociólogo alemán desde el horizonte de interpretación de la lectura hegeliana que Ávalos ha realizado de la obra de Marx. Esto es así porque, sostengo, es necesario interpretar a la propia sociedad de la sociedad (Luhmann, [1997] 2007) desde el punto de vista especulativo de la forma-valor.

El intento de relacionar el pensamiento de Marx y Luhmann no es novedoso. Ya Jürgen Habermas ([1971] 1988) había encontrado tempranamente afinidades entre ambas propuestas analíticas, y actualmente se desarrollan interpretaciones que vinculan la obra de ambos pensadores (Bachur, 2013; Kühl, [2017] 2019; Nassehi, 2015). El propio Luhmann consideraba que la tradición sociológica inspirada por Marx era capaz, como ninguna otra, de develar el fundamento oculto de la sociedad moderna (Luhmann, [1993] (2000); Torres, 2021). Con todo, llama la atención que un autor tan sistemático y minucioso, como lo era Luhmann, haya pasado por alto que Marx no se refería, sino accidentalmente, a la manifestación económica y financiera de una forma de vida que, por lo demás, podía y requería manifestarse en todas y cada una de las facetas humanas.

A pesar de que Luhmann no trascendió la interpretación economicista más básica y limitada sobre Marx, el sociólogo de Luneburgo intuyó que

² Piénsese, por ejemplo, en los ininterrumpidos esfuerzos del doctor Javier Torres Nafarrate por traducir las obras más destacadas de Luhmann al español, o bien en el destacado trabajo editorial de la revista electrónica *Sistemas Sociales*. En cuanto a proyectos interinstitucionales de trabajo, deben mencionarse el Seminario Interinstitucional sobre Teoría General de Sistemas Sociales, el Seminario Internacional de Sistemas Sociales, Redes y Complejidad, y la Red Latinoamericana de Sistemas Sociales y Complejidad “Niklas Luhmann” (RELASSC).

esa forma de análisis sobre el orden social, en lugar de limitarse al ámbito de la economía, debía extenderse al resto de los sistemas sociales que se habían configurado desde el siglo XVII (Torres, 2021). Esto era necesario, según Luhmann, dado que el aumento de la complejidad de la sociedad había rebasado las teorías sociológicas desarrolladas por los fundadores de la disciplina desde finales del siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX. La sociología requería una teoría sociológica más compleja, que estuviera en condiciones reales de dar cuenta de las consecuencias de la diferenciación funcional que habían tenido los diversos sistemas de la sociedad.

Para Luhmann, solo puede hablarse de sociedad, *strictu sensu*, cuando nos referimos al sistema comunicativo, por lo tanto, simbólico, omnicompreensivo, dentro del cual, y solo dentro del cual, es posible llevar a cabo todos los procesos comunicativos estrictamente humanos. Me parece que, en este punto, hay una equivalencia estructural entre la teoría de sistemas de Luhmann y la lectura hegeliana que Ávalos ha hecho de la obra de Marx, pues el capital es precisamente ese orden simbólico omnicompreensivo dentro del cual ejecuta, de manera contradictoria, su despliegue histórico en todas y cada una de las facetas humanas. Si realizamos una observación de segundo orden de la obra de Luhmann desde este horizonte de interpretación, los sistemas sociales que se han configurado históricamente desde el siglo XVII, gracias a la diferenciación funcional, serían un momento de despliegue de la forma social del capital. Así, la sociedad de la sociedad (Luhmann, [1997] 2007) es, en realidad, el capital del capital.

Un aspecto especialmente importante en esta interpretación, y que, me parece, muestra aún más la afinidad estructural entre ambas teorías, es la profunda modificación que Luhmann realizó en la arquitectónica de su pensamiento, hacia el final de su vida, tras visitar las favelas brasileñas. En un breve pero crucial artículo (Luhmann, [1994] 1998), el sociólogo alemán expuso la hipótesis de un metacódigo binario, “inclusión/exclusión”, que atravesaba tanto al sistema social de la sociedad como a cada uno de los subsistemas sociales.

Para Luhmann, esto significaba que la operación de los sistemas sociales conllevaba, necesariamente, procesos autopoieticos y autorreforzantes de inclusión en los distintos sistemas sociales, o bien la exclusión de estos. Para el sociólogo alemán, esto se manifestaba en la realidad efectiva como una concatenación de efectos perversos: si uno es excluido del sistema laboral, también

lo será del sistema económico y, a su vez, esto ocasionará la exclusión de los sistemas familiar, educativo, etcétera. En contraparte, la inclusión en el sistema económico, por ejemplo, aumenta la probabilidad de integrarse en los sistemas educativo, político, artístico, etcétera.

A la luz de esa modificación, la teoría de los sistemas sociales se presenta como una teoría de la autopoiesis estructural de la exclusión en la vida moderna. Si esto es así, la inabarcable obra de Luhmann nos daría la clave para interpretar sociológicamente la evolución morfogenética de sistemas, estructuras, semánticas, organizaciones e interacciones signadas por la forma-valor. El estudio pormenorizado del acoplamiento estructural contradictorio de los subsistemas sociales nos permitiría comprender el modo en que su operación condena a su entorno [*Umwelt*], millones de personas y medio ambiente, a la mera corporalidad y a la devastación (Luhmann, [1994] 1998).

Me parece que esta lectura de la obra de Luhmann muestra su afinidad estructural con la interpretación hegeliana que sobre Marx ha desarrollado Ávalos, pues para el filósofo mexicano el capital se distinguiría de otras formas históricas de dominación precisamente por su necesaria tendencia a la reproducción de la exclusión de cada vez más miles de millones de sujetos de aquello que, en particular, les hace humanos: el desarrollo de su politicidad natural vía su inclusión en los sistemas sociales (Ávalos, 1996).

Luhmann habría llevado a cabo, desde esta lectura, un estudio pormenorizado de la evolución del despliegue efectivo del capital en sus sistemas sociales y organizacionales más importantes: “el pentágono del proceso estatal”. Con esa expresión, Ávalos sintetiza los cinco monopolios que caracterizan al Estado: 1) el del gobierno; 2) el de la violencia física (legítima); 3) el de la creación de la ley; 4) el de la hacienda y administración pública; y 5) el del establecimiento de las penas y los castigos en razón del derecho (Ávalos, 2015, p. 25).

Así, si mi argumento es plausible, la tesis que afirma que el pensamiento de Luhmann debe entenderse como “sociología primera” (Torres, 2006) cobra mayor fuerza gracias a este fundamento especulativo hegeliano-marxista, pues nos permitiría comprender las diversas manifestaciones del capital en cuanto forma social de la condición de existencia moderna.

En un nivel analítico más concreto es particularmente importante recuperar los análisis que Luhmann editó en los cuatro volúmenes de *Gesellschaftsstruktur*

und Semantik (1980-1995), pues exponen de manera didáctica cómo rastrear las transformaciones sociales, estructurales y semánticas por las que ha atravesado la forma-valor desde el siglo XVII, y a cuya interpretación en América Latina se han dedicado, entre otros, Marcelo Neves ([1992] 2018; [2011] 2015), Aldo Mascareño (2010, 2012), Laura Hernández (2017a, b, c), Raúl Zamorano (2017), René Millán (2008) y Ávalos y González (2012).

POLITICIDADES EN CONFLICTO: LA ESTATALIDAD BARROCA

Este esquema analítico recupera algunos aspectos de esas investigaciones para proponer la hipótesis de que la forma-valor se desplegó históricamente en América Latina mediante una diferenciación funcional concéntrica (Mascareño, 2010, 2012) signada por la *alopoiesis* de los sistemas sociales (Neves, [1992] 2018; [2011] 2015). En ese contexto, el carácter *sui generis* de la configuración histórico socio-estatal (Ávalos y Hirsch, 2007) de las politicidades y estatalidades latinoamericanas deja de ser una anomalía, y se presenta, en cambio, como una de las hipótesis políticas de la forma-valor.

De acuerdo con la *doctrina del primer asentamiento efectivo* (Zelinsky, 1992), la configuración de los actuales órdenes sociales en América Latina no solo implicó la colonización de las diversas *weltanschauungen* precolombinas con las que se enfrentaron los colonizadores europeos, sino, sobre todo, su superación [*aufhebung*] en el esquema civilizatorio de la Monarquía Hispánica (Liss, 1975; Barboza, 2000).

La incorporación simbólica de las diferentes concepciones civilizatorias prehispánicas a la Corona de Castilla es fundamental para comprender sociológicamente las politicidades y estatalidades barrocas, pues: [...] en términos de impacto duradero, las actividades de unos cuantos cientos, o incluso un puñado de colonizadores, pueden significar mucho más para la geografía cultural de un lugar que las contribuciones de decenas de miles de nuevos inmigrantes unas cuantas generaciones después (Zelinsky, 1992, p. 14).

Es cierto que a lo largo de cinco siglos la morfogénesis de los órdenes políticos latinoamericanos ha incorporado y generado procesos contradictorios que en modo alguno se limitan a la matriz civilizatoria del orbe hispánico; sin embargo,

todos esos elementos han sido superados [*aufhebung*] desde el fundamento ontogenético configurado por los grandes teólogos del barroco hispánico. Su importancia es tal que para comprender sociológicamente la especificidad política de esta región debemos estudiar su teología política en forma paralela a aquellos autores que desde hace décadas forman parte del canon en diversos programas académicos en Latinoamérica (Liss, 1975; Barboza, 2000; González, 2014).

De igual manera, habrá que abreviar en las investigaciones históricas sobre la historia de la vida cotidiana en el periodo de dominación virreinal, pues fue ahí donde se gestaron las formas de vida, usos, costumbres e instituciones que, de forma contradictoria, hicieron posible el despliegue del capital al tiempo que le daban vida a la politicidad y estatalidades barrocas (Gonzalbo, 2005, 2013; Rubial, 2005).

Desde este horizonte hermenéutico comienza a adquirir otro sentido el formalismo institucional que, desde una perspectiva liberal, caracteriza al aparato administrativo, gubernamental, de América Latina (Riggs, 1964). En este sentido, por ejemplo, una de las pocas investigaciones sociológicas que se han realizado acerca del sistema jurídico mexicano desde la teoría de sistemas de Luhmann muestra que la población no tiene la necesidad de dirimir conflictos mediante el derecho positivo, pues existen equivalentes funcionales que le dan certeza a los sujetos sobre el futuro en sus interacciones cotidianas (Gessner, [1976] 1984). Lo que en un primer momento se presenta como mera desestimación de las normas y los procedimientos jurídicos, se expone, en realidad, como una de las formas operativas de mantener el orden social (Guerrero, 2023).

Es precisamente en este nivel analítico que resulta conveniente interpretar los sistemas organizacionales en la región latinoamericana a la luz de los desarrollos conceptuales de la Escuela Histórica del Derecho, de la Escuela Sociológica de Jurisprudencia y de las investigaciones que se han llevado a cabo sobre la Cultura Legal [*Cultural Legal Studies*] (Friedman, 1969; Nelken, [1997] (2016); López-Ayllón y Fix-Fierro, 2000). No debemos olvidar, empero, que conforme el análisis se eleva a lo concreto, nunca deja de fundarse ni en la interpretación hegeliana del pensamiento de Marx (Ávalos, 2022, 2021) ni en la teoría de sistemas de Luhmann ([1997] 2007). Ambas propuestas analíticas

siempre se encuentran entramadas con la recuperación conceptual de otras disciplinas y perspectivas *in suo ordine*.

Considero que son especialmente esclarecedoras las investigaciones que ha realizado Neves sobre el orden jurídico en América Latina y su relación con los subsistemas económicos y políticos a nivel nacional, regional y mundial. Sintetizando su argumento, el jurista brasileño afirma que el sistema y las organizaciones legales en esta región no solo se reproducen autopoieticamente, sino también, y, sobre todo, operan de modo alopoiético, es decir, en función de los códigos de otros subsistemas de la sociedad mundial, como es el caso de la política y la economía (Neves, [1992] 2018). Así, recuperando una noción habermasiana, podríamos hablar de una profunda colonización del entramado normativo legal en Latinoamérica por el poder y el dinero. En este contexto de operación alopoiética de los sistemas sociales, las constituciones políticas de los Estados latinoamericanos cumplirían una función principalmente simbólica, y solo marginalmente normativa, desdibujando los límites funcionales de los sistemas jurídico y político (Neves, [2011] 2015).

De nuevo, me parece hallar afinidades estructurales con esta interpretación, proveniente de la teoría de sistemas, y con algunas reflexiones que sobre la estatalidad ha desarrollado Ávalos, en particular con aquellas que se refieren a “la condición de futilidad de una determinada forma de institucionalización de la vida política propia del mundo moderno” (Ávalos, 2015, 2022). Si mi interpretación de ellas es correcta, el despliegue contradictorio y evolutivo de la forma-valor conllevó una preponderancia del mercado sobre el Estado y el ocaso de *ciertos* sentidos de la política. Esto no significaría, en modo alguno, que la condición de existencia moderna se caracterice por la desaparición de la dimensión tecnológica del poder; al contrario, la fenomenología del capital ha desarrollado mecanismos de dominio, control, disciplina y exclusión cada vez con mayor grado de precisión y seducción (Ávalos, 2015, p. 238).

Desde este horizonte de interpretación, la función simbólica de las constituciones de la región a la que alude Neves ([2011] 2015) no solo, ni principalmente, responde a la desdiferenciación constitutiva de los sistemas sociales en América Latina, sino que muestra de manera sintomática el fundamento obscuro del capital: trascender la exclusión constitutiva del capital no depende ni de la voluntad de los gobernantes ni del respeto procedimental de las normas

jurídicas, sino que, al tratarse de abstracciones reales (Ávalos, 2021), forman parte de la estructura psíquica de los sujetos. De ahí que sea necesario estudiar sociológicamente el despliegue de la forma-valor en el nivel del orden de interacción, pues es en ese despliegue donde, cotidianamente, lo imaginario y lo simbólico hacen posible la reproducción contradictoria y paradójica del capital.

LA PRESENTACIÓN DEL CAPITAL EN LA VIDA COTIDIANA

Conforme la investigación se eleva cada vez más hacia lo concreto, será necesario recuperar perspectivas históricas, sociológicas y antropológicas que nos permitan desentrañar el despliegue de la forma-valor en los sistemas de interacción de la vida cotidiana (Luhmann, 1987).

La importancia de analizar este momento del despliegue de la forma-valor radica en que en él se desarrolla y reproduce la *estructura* de las interacciones cotidianas evanescentes y contradictorias que han analizado a profundidad distintos programas de investigación inspirados por la etnometodología, el interaccionismo simbólico o el análisis conversacional (González, 2017). Situarnos en este nivel no debe llevarnos, pues, a olvidar que constituyen un momento crucial, una etapa lógica, cronológica y sociológica del entramado morfogenético *sine qua non* de una forma de vida, de un esquema civilizatorio llamado capital.

En este nivel me parece necesario incorporar, nuevamente, los desarrollos que desde la teoría de sistemas se han realizado para vincular los diferentes niveles analíticos que deben distinguirse para interpretar sociológicamente las politicidades y estatalidades barrocas. De acuerdo con Luhmann (1987), investigar la relación entre sistemas sociales, organizacionales e interaccionales implica rastrear históricamente procesos contradictorios de evolución y adaptación entre ellos.

Dentro de este programa de investigación algunos análisis han estudiado cuidadosamente el contenido semántico y la evolución de las estructuras de expectativas en la vida cotidiana, distinguiendo diferentes momentos y dinámicas de su configuración, por ejemplo: *a*) persona, *b*) roles, *c*) el esquema actor de protesta, *d*) el esquema actor político, *e*) el programa de la organización, y *f*) los valores de la organización (Guerra, [2012] 2013). Su importancia consiste, en mi opinión, en mostrar cómo realizar una investigación sociológica tomando

en cuenta las diversas y complejas mediaciones en y entre los sistemas organizacionales y los sistemas de interacción.

Este tipo de esquemas permitiría analizar cómo es que los sistemas organizacionales que se desarrollaron a partir de la matriz de sentido ibérica han tenido una gran capacidad para subsumir esquemas y contenidos provenientes de otras concepciones civilizatorias, por ejemplo, de las organizaciones liberales para la organización y vigilancia de los sufragios, o bien de ciertos elementos provenientes del *Common Law*.

En este sentido, el análisis clásico que sobre las comunidades indígenas de Tzintzuntzan llevó a cabo George M. Foster (1967) o el crucial texto de Edward C. Banfield (1958) sobre la cultura política italiana son mucho más densos, relevantes y adecuados para comprender la especificidad de los marcos de sentido de las politicidades y estatalidades latinoamericanas. Su importancia metodológica destaca cuando se les compara con la mayoría de las interpretaciones de la ciencia política anglosajona, o bien de lecturas superficiales que, partiendo de ellas, intentan comprender por qué las formas de vida, organizaciones y operaciones sistémicas barrocas no se adaptan a sus marcos normativos.

En el caso del Estado mexicano, las investigaciones microhistóricas (González, [1968] 2012; Joseph y Nugent, 1994) exhiben la riqueza y diversidad de los momentos, espacialidades y temporalidades de la configuración cotidiana del capital, las politicidades y las estatalidades barrocas. A diferencia de interpretaciones reduccionistas que eliminan la contradicción como recurso metodológico, esta distinción de niveles y perspectivas permite tenerla presente a lo largo de toda la fenomenología del capital.

No se trata de afirmar la primacía de la forma-valor en todas las interacciones humanas de manera mecánica e inmediata. El propio capital debe entrar en contradicción consigo mismo de manera permanente so pena de fenecer irremediablemente, como el vuelo de las langostas (Luhmann, [1983] 2015). Es por lo que deberíamos pensar en la unidad de la diferencia del capital consigo mismo en cada momento de su diferenciación (Luhmann, [1997] 2007). Esa, precisamente, es la diferencia que hace la diferencia (Bateson, [1972] 2000).

Ahora bien, es preciso incorporar al análisis de la estatalidad la dimensión espacial que configuran los propios sistemas de interacción. Como han mostrado estudios recientes (Löw, 2016), la espacialidad no se limita al territorio y su especificidad no es en modo alguno monopolio de la geografía ni de ninguna

otra disciplina. El análisis sociológico de la morfogénesis del capital debe distinguir los importantes matices que genera su propio despliegue contradictorio en el espacio y en el territorio.

Un primer ejercicio debe enfocarse en la elaboración de un atlas de las politicidades que se han desarrollado en distintas regiones del territorio nacional. Así, podrían recuperarse las investigaciones que se han llevado a cabo sobre la cultura política, ubicándola espacialmente y ligándola, en todo momento, con la forma en que el capital se ha manifestado dentro de los límites espacio-temporales de regiones que de ningún modo coinciden con las delimitaciones administrativas que han definido los diversos proyectos políticos de la estatalidad barroca. Esta aproximación permitiría analizar en detalle las sutiles pero importantes diferencias en las concepciones y definiciones que sobre lo político se han generado en esos espacios y que, a su vez, le han dado un carácter diferente al proceso de reproducción de la forma-valor.

REFERENCIAS

- ÁVALOS, G. (1996). *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- ÁVALOS, G. (2010). Investigar: La forma social como condición. En P. Mejía, J. M. Juárez y S. Comboni (Coords.), *El arte de investigar* (pp. 45-59). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. https://publicaciones.xoc.uam.mx/TablaContenidoLibro.php?id_libro=343
- ÁVALOS, G. (2015). *La estatalidad en transformación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco; Editorial Itaca. https://publicaciones.xoc.uam.mx/TablaContenidoLibro.php?id_libro=635
- ÁVALOS, G. (2021). *Ética y política en Karl Marx*. México: UAM-Xochimilco; Editorial Terracota.
- ÁVALOS, G. (2022). *La filosofía política de Marx*. Barcelona: Herder Editorial.
- ÁVALOS, G. Y GONZÁLEZ, J. L. (2012). Estado, eticidad y forma imperio. Las razones de la pervivencia de la autocracia mexicana. *Veredas. Revista del Pensamiento Sociológico*, Número Especial/2, Teorías, enfoques socia-

- les y problemas nacionales, 7-29. <https://veredasojs.xoc.uam.mx/index.php/veredas/article/view/504/468>
- ÁVALOS, G. Y HIRSCH, J. (2007). *La política del capital*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. https://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/contenido/contenido/Libroelectronico/politica_capital.pdf
- BACHUR, J. P. (2013). *Kapitalismus und funktionale Differenzierung: Eine kritische Rekonstruktion*. Baden-Baden: Nomos.
- BANFIELD, E. C. (1958). *The Moral Basis of a Backward Society*. With the assistance of Laura F. Banfield. Glencoe Illinois: The Free Press.
- BARBOZA, R. (2000). *Tradição e artifício: Iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Editora Universidade Federal de Minas Gerais.
- BATESON, G. ([1972] 2000). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- CADENAS, H., MASCAREÑO, A. Y URQUIZA, A. (Eds.). (2012). *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría: Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea*. Santiago: RiL Editores.
- CAMOU, A. Y CASTRO, J. E. (Coords.). (1997). *La sociedad compleja: Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; Triana Editores.
- DUTRA, R. Y BACHUR, J. P. (Orgs.). (2013). *Dossiê Niklas Luhmann*. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Editora UFMG.
- ECHEVERRÍA, B. (2013). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- ESTRADA, M. (Coord.) (2012). *Protesta social: tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann*. México: El Colegio de México.
- ESTRADA, M. Y MILLÁN, R. (Coords.). (2012). *La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann a prueba: horizontes de aplicación en la investigación social en América Latina*. México: Centro de Estudios Sociológicos-El Colegio de México; Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- FARÍAS, I. Y OSSANDÓN, J. (Eds.). (2006). *Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*. Santiago: RiL Editores; Fundación Soles.

- FARIÁS, I. Y OSSANDÓN, J. (Eds.). (2011). *Comunicaciones, semánticas y redes. Usos y desviaciones de la sociología de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- FOSTER, G. M. (1967). *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. United States of America: Little Brown & Company.
- FRIEDMAN, L. M. (1969). Legal Culture and Social Development. *Law & Society Review*, 4(1), 29-44. <https://doi.org/10.2307/3052760>
- GESSNER, V. ([1976] 1984). *Los conflictos sociales y la administración de justicia en México*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM. <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/9235?show=full>
- GONZALBO, P. (Coord.) (2005). *Historia de la vida cotidiana en México*. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio. México: El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica.
- GONZALBO, P. (2013). *Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal*. México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ, J. L. (2014). *La ontología política del proceso estatal: politicidades en conflicto*. [Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. UAM-Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades]. <https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/1733>
- GONZÁLEZ, J. L. (2017). La disolución del orden de interacción. *Veredas: Revista del pensamiento sociológico*, (34), 91-102. <https://veredasojs.xoc.uam.mx/index.php/veredas/article/view/433/428>
- GONZÁLEZ, J. L. (2019). Acotaciones estructurales a la cuarta transformación: forma imperio y forma social. *Argumentos: Estudios Críticos de la Sociedad*, 32(89), 105-121. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/1056>
- GONZÁLEZ, L. ([1968] 2012). *Pueblo en vilo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUERRA, E. ([2012] 2013). Protesta a marchas forzadas: El caso del Frente Popular Francisco Villa en la Ciudad de México, 1983-2010. En M. Estrada (Coord.), *Protesta social: tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann*. México: El Colegio de México.

- GUERRERO, M. P. (2023). *La desestimación de las normas y los procedimientos jurídicos en México. Una observación desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann*. [Trabajo terminal. Licenciatura en Sociología. UAM-Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades]. <https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/40368>
- HABERMAS, J. ([1971] 1988). Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad? En *La lógica de las ciencias sociales* (pp. 309-419). España: Editorial Tecnos.
- HERNÁNDEZ, L. (2017a). *El Estado en México desde la perspectiva del sistema mundial*. Ponencia presentada en el XXXI Congreso ALAS, Uruguay 3-8 de diciembre. https://www.easyplanners.net/alas2017/opc/tl/1757_laura_hernandez.pdf
- HERNÁNDEZ, L. (2017b). La relación entre política y Estado en México, desde un punto de vista sistémico. *Forum. Revista Departamento de Ciencia Política*, (10/11), 105-126. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/forum/article/view/68641>
- HERNÁNDEZ, L. (2017c). Una observación del orden político de América Latina desde la teoría de los sistemas sociales. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas Sociales*, 63(232), 129-152. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2018.232.58452>
- JOSEPH, G. M. & NUGENT, D. (Eds.). (1994). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. United States of America: Duke University Press.
- KÜHL, S. ([2017] (2019). *Work: Marxist and Systems-Theoretical Approaches*. London: Routledge.
- LISS, P. K. (1975). *Mexico under Spain, 1521-1556: Society and the Origins of Nationality*. United States of America: The University of Chicago Press.
- LÓPEZ-AYLLÓN, S. Y FIX-FIERRO, H. (2000). “¡Tan cerca, tan lejos!” Estado de derecho y cambio jurídico en México (1970-1999). *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 1(97), 155-267. <https://doi.org/10.22201/ij.24484873e.2000.97.3622>
- LÖW, M. (2016). *The Sociology of Space. Materiality, Social Structures, and Action*. Palgrave Macmillan.

- LUHMANN, N. (1987). The Evolutionary Differentiation Between Society and Interaction. En J. C. Alexander, B. Giesen, R. Münch y N. J. Smelser (Eds.), *The Micro-Macro Link* (pp. 112-131). United States of America: University of California Press.
- LUHMANN, N. ([1983] 2015). Inflación de las demandas en el sistema de las enfermedades. Una toma de posición desde el punto de vista de la teoría de la sociedad. En *Comunicaciones y cuerpo en la teoría de los sistemas sociales* (pp. 91-120). México: UNAM; Ediciones La Biblioteca.
- LUHMANN, N. ([1993] 2000). ¿Cuál es el caso? y ¿qué se esconde detrás del mismo? Las dos sociologías y la teoría de la sociedad. *Polis, Uno. Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial*, 1, 293-317. <https://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/457/452>
- LUHMANN, N. ([1994] 1998). Inclusión y exclusión. En *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia* (pp. 167-195). Madrid: Editorial Trotta.
- LUHMANN, N. ([1997] 2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- MARTÍNEZ, A. (Ed.). (2014). *Aportaciones de Niklas Luhmann a la comprensión de la sociedad moderna*. Colombia: Editorial Universidad del Norte.
- MASCAREÑO, A. (2010). *Diferenciación y contingencia en América Latina*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- MASCAREÑO, A. (2012). *Die Moderne Lateinamerikas: Weltgesellschaft, Region und funktionale Differenzierung*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- MILLÁN, R. (2008). *Complejidad social y nuevo orden en la sociedad mexicana*. México: Miguel Ángel Porrúa; Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- MOELLER, H. G. (2012). *The Radical Luhmann*. New York: Columbia University Press.
- MÖLLER, K. & SIRI, J. (2023). Niklas Luhmann and Critical Systems Theory. En R. Rogowski (Ed.), *The Anthem Companion to Niklas Luhmann* (pp. 221-240). London and New York: Anthem Press.
- NASSEHI, A. (2015). Zirkulation als Selbstzweck? Kann man Marx mit Luhmann in kritischer Absicht lesen - und umgekehrt? En A. Scherr (Ed.), *Systemtheorie und Differenzierungstheorie als Kritik: Perspektiven in Anschluss an Niklas Luhmann*. Weinheim Basel: Beltz Juventa.

- NELKEN, D. (Ed.) ([1997] 2016). *Comparing Legal Cultures*. London: Routledge.
- NEVES, M. ([1992] 2018). *Constituição e direito na modernidade periférica. Uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- NEVES, M. ([2011] 2015). *La constitucionalización simbólica*. Lima: Palestra Editores.
- PONT, J., ELIAS, L. M. Y TEIXEIRA, M. (Coords.). (2022). *Sociedades complejas: Observando a Amazônia por meio da visão sistémica e construtivista*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- RIGGS, F. W. (1964). *Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- RUBIAL, A. (Coord.). (2005). *Historia de la vida cotidiana en México, II. La ciudad barroca*. El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica.
- SERRES, M. ([1980] 2015). *El parásito*. Argentina: Co-Lectora.
- TORRES, J. (2006). La sociología de Luhmann como “sociología primera”. *Iberoforum: Revista de Ciencias Sociales*, 1(1), 1-5. <https://ibero.mx/iberoforum/1/pdf/torres.pdf>
- TORRES, J. (2021). Marx desde la perspectiva de Luhmann. En G. Leyva, S. Pérez y J. Rendón (Eds.), *Karl Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico. I. Marx, los diversos rostros de un legado* (pp. 305-318). España: Anthropos Editorial; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- ZAMORANO, R. (2017). *Observando el orden social en México: El sistema de la política y el sistema del derecho*. México: Juan Pablos Editor.
- ZELINSKY, W. (1992). *The Cultural Geography of the United States: A Revised Edition*. United States of America: Prentice-Hall.

AUTORÍAS

Hugo Rezende Tavares

Licenciado en Ciencias Económicas por la Universidad Federal de Espírito Santo, Brasil. Cuenta con maestría en Economía Política por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil, y actualmente cursa el doctorado en la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Tiene experiencia en el área de Economía Política. Autor del libro *Estado y capital: fundamentos teóricos para una derivación del Estado*, 2021.

Gerardo Ávalos Tenorio

Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública por la UNAM. Maestro y doctor en Ciencia Política por la misma institución. Profesor / Investigador Titular “C” de Tiempo Completo adscrito al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Investigador Nacional (SNI) Nivel II. Sus libros más recientes son *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político; Ética y política en Karl Marx y La filosofía política de Marx*.

Águilas Mendes

Doctor en Economía por la Universidad de Campinas, Sao Paulo, Brasil. Profesor de Economía Política en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo y en la Universidad de Sao Paulo. Profesor visitante en la Universidad Autónoma Metropolitana de México, Unidad Azcapotzalco (2022-2023), cuenta con una estancia posdoctoral en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (2022/2023). Es investigador Nivel 2 de Productividad del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), Brasil. Es líder del Grupo de Investigación “Salud, Estado y Capitalismo Contemporáneo”, registrado en el CNPq. Autor de varios libros, como *Economía política de la salud: una crítica marxista contemporánea*; *Tiempos turbulentos en la salud pública brasileña: impases financieros en el capitalismo financiarizado*.

Leonardo Carnut

Doctor en Salud Pública (Políticas, Gestión y Salud), Universidad de Sao Paulo, Brasil. Profesor adjunto de la Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP), Centro de Desarrollo de la Educación Superior en Salud, coordinador adjunto del Programa de Posgrado en Enseñanza en Ciencias de la Salud y asesor permanente de maestría y doctorado del Programa de Posgrado en Salud Pública de la Escola Paulista de Medicina, UNIFESP y del Programa de Posgrado Interdisciplinario en Ciencias de la Salud. Cuenta con maestría en Bioética (Complejidad Política del Discurso) por la Universidad del Museo Social Argentino, maestría en Educación en Profesiones de la Salud por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y maestría en Odontología (Salud Colectiva) por la Universidad de Pernambuco. Cuenta con una estancia posdoctoral en Salud Pública (Ciencias Sociales y Humanas en Salud) en la Universidad de São Paulo en asociación con la Universidad Nacional de La Plata; otra en

Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (2022-2024), y otra en Estudios Psicosociales, Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo (2023-2024).

Jatsive Minor

Doctora en Ciencias Sociales y licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana; maestra en Filosofía por la Universidad Intercontinental. Actualmente es Investigadora por México en el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) y miembro de investigación en el Proyecto de Investigación e Incidencia (Pronaii) “Análisis regional y fortalecimiento de la política pública local para prevenir y erradicar la violencia de género a través de los grupos interinstitucionales y multidisciplinarios de las AVGM” de la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres. Ha escrito artículos para libros colectivos y revistas académicas sobre ecologismo, animalismo y feminismo. Ha participado en conferencias sobre violencia contra las mujeres y desapariciones en México e impartido cursos sobre perspectiva de género y diversidad sexual.

José Luis González Callejas

Es doctor en Ciencias Sociales (Relaciones de Poder y Cultura Política). Profesor-Investigador adscrito al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Maestro en Sociología Política por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana. Ha escrito diversos artículos y capítulos de libros sobre el tema de la educación y sobre evaluación de las políticas públicas educativas.

La *lógica del Estado en condiciones históricas turbulentas* es una reflexión teórica, metodológica e histórica sobre la forma-Estado que se deriva de la forma-valor en el contexto de la sociabilidad capitalista. Teniendo como trasfondo la comprensión del Estado en la totalidad del movimiento de capital, con sus características de dominación y explotación y, en el nivel específico y concreto, de las experiencias de Brasil y México. Los autores discuten el despliegue lógico de las relaciones de la división social del trabajo capitalista hacia su forma política, la forma-Estado.

Este libro es resultado de dos seminarios, el primero tomó la cuestión del Estado como tema principal y como eje articulador de una dinámica de discusión y debate, comenzando por la multiplicidad de teorías sobre esta institución, clásicamente metaforizada como Leviatán; el segundo fue orientado hacia la historización del fenómeno estatal que se centró en el caso mexicano, pues sus condiciones históricas específicas lo podían elevar a un proceso ejemplar. Si bien el resultado neto de todos los procesos vinculados con la llamada “globalización” ha sido catastrófico para la mayor parte de la humanidad, en México se concentran fenómenos que sintetizan con mayor claridad que en otras partes, la naturaleza de los cambios que signan una nueva época. Así, el libro nos ofrece elementos metodológicos esenciales para continuar con la reflexión sustentada en un alto nivel de análisis sociológico sobre la especificidad de las estatalidades y las politicidades de América Latina.



UAM · 978-607-28-3269-5



9 786072 832695

Fides · 978-607-5901-30-5



9 786075 901305