

Autor de
correspondência:

Áquilas Mendes
aquilasmendes@gmail.com

Recebido: 26 ago. 2026

Aprovado: 16 out. 2026

<https://doi.org/10.14295/2>

764-4979-

RC_CR.2026.v6.195

Copyright: Artigo de
acesso aberto, sob os
termos da Licença
Creative Commons (CC
BY-NC), que permite
copiar e redistribuir,
remixar, transformar e
criar a partir do trabalho,
desde que sem fins
comerciais. Obrigatória a
atribuição do devido
crédito.

Nota do autor: Este trabajo
fue preparado para el
Coloquio internacional: La
Comuna contra-y-más-allá
del Estado: 18, 19 y 20 de
mayo, siendo producto de las
discusiones llevadas a cabo
en el curso "Comuna contra
el Estado: experiencias
zapatistas y kurdas", bajo la
responsabilidad de los
profesores Azize Aslan, John
Holloway y Sergio Tischler,
Instituto de Ciencias Sociales
y Humanidades de la
Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla,
México, 2026.

LA FORMA-COMUNA COMO PRAXIS ANTAGÓNICA A LA FORMA-ESTADO

Áquilas Mendesⁱ  

Resumen

El artículo desarrolla una reflexión sobre la esencia del antagonismo entre la forma-Estado y la forma-comuna, buscando profundizar en la comprensión de la naturaleza de ambas, con el fin de contribuir a fortalecer la lucha contra y más allá del Estado y el capital, valorando la reflexión y la acción práctica de la forma-comuna.

Descritores: Forma-Comuna; Forma-Estado; Forma-Valor; Lucha Anticapitalista.

ⁱUniversidade de São Paulo – USP, Faculdade de Saúde Pública – FSP, Departamento de Política, Gestão e Saúde. São Paulo, SP, Brasil.

A FORMA-COMUNA COMO PRÁXIS ANTAGÔNICA À FORMA-ESTADO

Resumo: O artigo desenvolve uma reflexão sobre a essência do antagonismo entre a forma-estado e a forma-comuna, buscando aprofundar a compreensão da natureza de ambas, a fim de contribuir para o fortalecimento da luta contra e para além do Estado e do capital, valorizando a reflexão e a ação prática da forma-comuna.

Descritores: Forma-Comuna; Forma-Estado; Forma-Valor; Luta Anticapitalista.

COMMUNE-FORM AS A PRACTIS ANTAGONISTIC TO THE STATE-FORM

Abstract: The article reflects on the essence of the antagonism between the State-form and the commune-form, seeking to deepen the understanding of the nature of both in order to help strengthen the struggle against—and beyond—the State and capital, while valuing the reflection and practical action associated with the commune-form.

Descriptors: Commune-Form; State-Form; Value-Form; Anti-Capitalist Struggle.

INTRODUCCIÓN

En tiempos de policrisis^{a,1,2} con un ritmo más acelerado de acumulación de capital por un lado, y por otro, con mayores trastornos y fragilidades en su proceso, el horizonte revolucionario anticapitalista a favor de una nueva vida, es decir, una nueva forma de civilización, necesita ampliarse y reforzarse mediante una concepción de la lucha que vaya más allá del Estado capitalista y del capital. La insistencia de algunos marxistas en restringir la lucha revolucionaria al ámbito del Estado ha demostrado históricamente ser una apuesta condenada al fracaso^{b.3}. En última instancia, desconocen la naturaleza del Estado capitalista, su esencia, es decir, su forma-Estado, expresada a través de las relaciones sociales capitalistas. A su vez, si queremos oponernos al capital, con su violencia intensificada en la crisis contemporánea, debemos oponernos al Estado como forma de organización social.

Así, si pensamos en una política antiestatal, debemos pensar más allá del Estado capitalista, es decir, la forma-comuna. Este camino nos lleva a una tradición de organización anticapitalista como empoderar desde abajo los sectores populares hacia una defensa de la tradición que ya tiene experiencias históricas concretas establecidas, tales como: asambleísta, consejista, comunal, es decir, la comuna de París, los soviets rusos, las comunas de España en los años treinta, Argentina 2001/2002, Oaxaca 2006, las asambleas kurdas y zapatistas.

En esta reflexión, partimos de la premisa de que existe una clara relación antagónica entre la forma-Estado y la forma-comuna, y que esta última debe destacarse como la posibilidad de materializarse en una forma

^aEl término «polycrisis» ha sido utilizado con frecuencia por algunos economistas marxistas, como Michael Roberts¹ y William Robinson,² al referirse a la crisis capitalista contemporánea, especialmente desde 2007/2008. Este término expresa la confluencia y imbricación de varias crisis, cuando se analiza en la totalidad de la crisis capitalista: económica (inflación y depresión), ecológica (climática y pandémica), geopolítica (guerra y divisiones internacionales) y política (crecimiento del neofascismo). Es en el seno de la polycrisis del capital donde el Estado, en su afán por salvaguardar los intereses del capital, se vuelve cada vez más violento, intensificando la expropiación y la explotación de los derechos sociales de la clase trabajadora.

^bEs especialmente importante reconocer a aquellos marxistas-leninistas que abogan por la revolución mediante la toma del Estado, basándose en la exposición de Lenin.³

política más allá del Estado capitalista. Por lo tanto, el objetivo de este artículo es desarrollar una reflexión sobre la esencia del antagonismo entre la forma-Estado y la forma-comuna, buscando profundizar en la comprensión de la naturaleza de ambas, con el fin de contribuir a fortalecer la lucha contra y más allá del Estado y el capital, valorando la reflexión y la acción práctica de la forma-comuna.

Por lo tanto, el artículo está estructurado en dos partes, además de esta introducción, que incluye una breve presentación de la categoría «forma social» para que sea posible analizar la forma-Estado y la forma-comuna, y las consideraciones finales. La primera trata de los fundamentos más generales de la teoría política de Marx implícitos en su crítica de la economía política y la filosofía de Hegel, que contribuyen a comentar el Estado, «forma-Estado», en el proceso de producción capitalista, a partir de la «forma-valor». La segunda parte analiza el significado de la forma-comuna, destacando algunos de sus elementos característicos principales e identificando su antagonismo con respecto a la forma-Estado. Lejos de concluir el análisis sobre la forma-comuna, consideramos importante iniciar en este trabajo una reflexión sobre la amplitud de su significado, su proceso y su construcción, es decir, su proceso de «comunizar».

En primer lugar, consideramos importante abordar, aunque de forma general, la categoría de «forma social» al referirnos principalmente a la forma-Estado y a la forma-comuna. Para Ávalos,⁴ «forma» es el conjunto de características que sustentan o son fundamentales para las cosas; es decir, la forma es la esencia, o un conjunto relacional cuyo resultado es la esencia de algo. Las «formas» construidas por Marx⁵ en su obra «El Capital» (Libro I), especialmente en lo que respecta a su método, revisten una importancia fundamental, dada la perspectiva derivacionista del Estado⁶ regresa al método marxista para reconstruir su trayectoria en la búsqueda por

⁴La escuela de la derivación (también llamada «teoría de la derivación del Estado» o «debate sobre la derivación del Estado») es una corriente interna del marxismo que aborda la relación orgánica entre el Estado y el Capital. Este debate aboga por el uso del método dialéctico —en su máxima expresión— tal como lo empleó Marx en «El Capital». Así, la propuesta —al igual que la de Marx— consiste en analizar la totalidad de las relaciones sociales capitalistas en sus «formas sociales» dentro del proceso de derivación lógico-histórica. Por consiguiente, la categoría de «forma social» resulta fundamental para comprender el significado del método dialéctico en el proceso de derivación de las formas sociales que caracterizan la sociabilidad capitalista.

comprender los fenómenos que Marx no pudo investigar durante su vida, entre los que se encuentra el fenómeno del «Estado». Así, si, según las perspectivas derivacionistas, por ejemplo, el Estado es una de las formas sociales que condicionan las relaciones sociales de los individuos (estas relaciones sociales: «capitalistas»), puede considerarse una de estas formas (forma-Estado) que refuerza y canaliza el flujo de valor. Por lo tanto, si el Estado es una «forma», lo que explica su carácter capitalista no es su «contenido», ni siquiera los intereses de quienes detentan el poder a nivel gubernamental, sino su «forma»^{d, 6,7}

Por su parte, Holloway⁸ señala la importancia de basarnos en la contribución de la crítica de Marx a la economía política, partiendo de las formas más fundamentales de la relación social capitalista, contemplando el desarrollo de la «ciencia de las formas». Este autor utiliza el término «ciencia de las formas» para referirse al análisis del capitalismo realizado por Marx⁹ en *El Capital*: forma mercancía, forma valor, forma dinero y forma capital. En el Libro III, capítulo 48, Marx indica que se trata de un análisis y una crítica de este «mundo encantado e invertido»⁹⁽⁸⁹²⁾ de formas desconectadas, una crítica que no solo busca revelar el contenido, sino también descubrir la génesis de estas formas y sus conexiones internas, la esencia del proceso capitalista^{e, 9,10}

^dÁvalos, Mendes y Tavares⁶⁽⁹⁾ añaden: “La noción de ‘forma’ tiene un origen filosófico que revela un doble significado: por un lado, es la forma que adquiere la materia, confiriéndole su significado esencial; por ejemplo, la forma de un jarrón, adquirida por el material vidrio, arcilla o cerámica, o la forma de una mesa, adoptada por la madera, el aluminio o el plástico. En el primer caso, la esencia del jarrón es su utilidad para verter y contener un líquido; en el segundo caso, la esencia de la mesa es su diseño y forma externa para algún uso, como comer o trabajar. Por otro lado, ‘forma’ es también Éidos, es decir, Idea, que, como tal, posee infinitud, universalidad y perfección, y se opone a la imperfección, finitud y particularidad de las existencias mundanas de objetos, afectos o sentimientos. El uso filosófico de la noción de ‘forma’ nos permite establecer diferencias metafísicas básicas con respecto a la materia, el contenido y la realidad. La «forma» y la materia conforman una dualidad, al igual que la «forma» y el contenido, y la «forma» y la realidad. Hegel⁷ añade además el contraste entre «forma» y esencia, estableciendo un momento de división entre la relacionalidad, propia de la esencia (el segundo momento del ser), y la forma, que contiene determinaciones del devenir mismo de la esencia.

^eCabe señalar que, en el capítulo 48 (sobre la «fórmula trinitaria»), Marx¹⁰ explica que su crítica, en particular a la economía vulgar, se fundamenta en la ciencia, algo que estos economistas no hacen. La ciencia explica cómo funcionan las contradicciones del capitalismo y no sería necesaria si todo se revelara por las apariencias. La ciencia va mucho más allá de las falsas apariencias; busca la verdad. Es una pregunta, no una respuesta. De ahí la importancia de abordar el concepto de forma y la historicidad del capital al hacer ciencia. Para ilustrar la importancia que Marx¹⁰ atribuye a la ciencia, destacamos: «No debería sorprendernos, pues, que [la economía vulgar], precisamente en la forma de una manifestación alienada de las relaciones económicas, en la que estas aparecen, prima facie, como contradicciones totales y absurdas —y toda ciencia

En resumen, comprender el Estado como una forma social (o, dicho de otro modo, como una relación social) no ignora el hecho de que estas relaciones sociales se materializan (fetichizan) concretamente en los productos de la multiplicidad de dichas relaciones. Por lo tanto, considerar al Estado como una forma social no implica ignorarlo como un aparato. En lo que respecta a la forma-comuna, nos parece importante la afirmación de Ross¹¹ de que la comuna no es un concepto, sino una forma. En este sentido, Tischler¹² nos muestra que la interpretación que esta autora hace de la comuna como forma, idea respaldada por Marx¹³, se basa en la experiencia de luchas concretas, que tienen «por rasgo el que lo común, como praxis política desde abajo, se despliega como un proceso de desafío-y-negación del Estado como forma política de las relaciones sociales»¹²⁽¹⁾. A partir de esta reflexión, Tischler¹² señala que, como en el análisis de Marx sobre la Comuna de París, el acontecimiento de la comuna no puede separarse de su existencia práctica. De este modo, Ross¹¹ subraya con énfasis cómo Marx¹¹ se refería a la Comuna de París:

Lo que le atrapó, lo que contaba para él, fueron **las prácticas de los comuneros**, «la propia **existencia práctica**» de la Comuna, tal y como él mismo expresó. Su asombro y curiosidad se reservaban para el descubrimiento y la implementación «por fin» por parte de la gente corriente de una forma: «La forma política al fin descubierta que permitía realizar **la emancipación económica del trabajo**».^{11(8, el énfasis es nuestro)}

Ross,¹¹ entonces, apoyado por Kropotkin,¹⁴ insiste en una comprensión relacional de la «forma», preferible a una comprensión definitoria. Se hace hincapié en las prácticas utilizadas por los comuneros a lo largo del desarrollo de la comuna, destacando su papel en asegurar la emancipación económica del trabajo, en oposición al trabajo asalariado, al trabajo abstracto, como lo discute Marx⁵ dentro del contexto de la sociabilidad capitalista. Creemos que es importante destacar el significado de esta emancipación para Ross¹¹ cuando argumenta que «ya estaba materialmente en marcha bajo la forma de gente que sentía y respiraba, y

sería superflua si la forma de manifestación de las esencias de las cosas coincidiera inmediatamente— se sienta perfectamente a gusto aquí y que estas relaciones le parezcan tanto más naturales cuanto más oculta esté la correlación interna en ella, siendo al mismo tiempo comunes a la concepción común».⁹⁽⁸⁸⁰⁾

que desarrollaba su vida fuera del guion establecido, sobre la base de la cooperación y la colaboración,¹¹⁽⁸⁾ [...]. Los trabajadores querían organizar su propia vida social en función de los principios de asociación y cooperación».¹¹⁽⁹⁾

Además, coincidimos con Tischler¹² cuando afirma que uno de los aspectos originales del análisis de Ross¹⁵ sobre la lucha social clave de la forma-comuna es la noción que denominó lujo comunal. En realidad, este término se asocia con una praxis transformadora de la vida cotidiana, que implica un proceso de negación de las relaciones sociales de dominación, especialmente las relaciones culturales de dominación, que se reproducen en las formas del capital, asociadas a la dominación del trabajo y del Estado.

1 LA FORMA-ESTADO DERIVADA DE LA FORMA-VALOR

Entendemos que para comprender el Estado capitalista es necesario basarse en la comprensión real de la forma-Estado, vinculada a la totalidad del movimiento del capital, como un «momento político del capital». En otras palabras, hay que reconocer que Marx^{9,10} es deudor de la dialéctica hegeliana en la construcción de su crítica de la economía política clásica, especialmente cuando se refiere a su famosa obra «El Capital»,^{9,10} inscribiéndose mucho más como un filósofo político marcado por el método dialéctico.^{f.16,17} Es decir, elaborar otra derivación de la política y el Estado, rescatando el procedimiento lógico que Marx utilizó para entender el capital como forma social, derivado especialmente de Hegel. Sin esto, o,

^fEsto implica reconocer que existen diferencias entre la dialéctica idealista de Hegel y la dialéctica materialista de Marx. Sin embargo, argumentamos que esta diferencia no es diametralmente opuesta, como argumentan algunos pensadores marxistas, sino que la dialéctica de Marx solo puede entenderse como una continuación lógica de la de Hegel, donde la diferencia fundamental reside en el concepto de historia, no en la lógica. En ese sentido, Ávalos¹⁶ explica la posición filosófica de Marx, marcada por el materialismo idealista. El tono es provocador cuando afirma: «La posición filosófica de Marx es materialista, pero también es idealista».¹⁶⁽²¹⁾ Este autor dice: «El punto de vista filosófico de las ideas o formas siempre es «idealista», pues es desde el pensamiento y sus operaciones del pensar desde categorías lo que constituye la esencia de este amor al saber. Solo en un nivel más concreto, y de hecho delimitado históricamente, es posible establecer una posible diferencia entre «idealismo» y «materialismo» y más aún asentar una oposición hasta ético política entre estas «concepciones del mundo».¹⁶⁽²¹⁻²²⁾ Ávalos dice que a Marx no le queda más remedio que aprovechar la dialéctica hegeliana, para descubrir la realidad del invisible del valor y de los procesos relacionales y las relaciones procesuales. Sin esto, o decir, sin la compleja relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel, no se puede comprender la lógica del desarrollo del capital. En este mismo camino lógico, podemos observar el trabajo de Moseley y Smith.¹⁷

mejor dicho, sin la compleja relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel, no se puede entender la lógica del desarrollo del capital, su totalidad y sus momentos, como el «momento político» - la «forma Estado».

Así, consideramos la forma-Estado para el análisis del Estado capitalista en el conjunto del proceso de acumulación capitalista y esta como una forma social derivada de la forma-valor, entendida como el eje central que articula el universo político de la sociabilidad capitalista.

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.

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,¹⁸ su sentido filosófico debe ser extraído de esta categoría para situarla como fundamento de la existencia política de la sociedad moderna, para asegurar los procesos de dominación. 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 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 / 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.¹⁸⁽²⁶⁾

La forma-valor no es fundamentalmente una categoría económica. Por su parte, Ávalos¹⁸ 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 tempo de trabajo desempeñado, concretado en un producto y condensado en una expresión unitaria, el signo, con validez suprema».¹⁸⁽²⁷⁾ Luego, Ávalos 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». ¹⁸⁽²⁷⁾ Así, la forma-valor implica un proceso relacional, un modo de poder. El valor es el ser relacional que habita en los sujetos. Ávalos 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» ¹⁸⁽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 este con la teoría de la explotación». ¹⁸⁽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 ¹⁶ 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». ^{9,10}

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. 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 ¹⁹ 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.

Me parece importante seguir la reflexión de Ávalos⁴ 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. 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».

Ávalos¹⁶ 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 economía política. Es en este núcleo de la «forma-valor» donde se encuentra el papel lógicamente negativo del Estado, como rasgo esencial de la expresión «forma-Estado». Ávalos 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,²⁰ 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.¹⁶⁽⁹⁰⁾

En un intento por reforzar el reflejo de la forma-Estado, Ávalos²⁰ 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». ²⁰⁽³⁷⁾ Así, Ávalos menciona en palabras sintéticas: «Las relaciones sociales capitalistas son relaciones humanas, relaciones entre seres humanos, que se desdoblan 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». ²⁰⁽³⁷⁾

En la búsqueda de una derivación lógico-ontológica de la necesidad del Estado de reproducir el capital, el aporte de Ávalos⁴ parece ser fundamental. Su interés se orienta hacia un análisis ontológico y lógico, a partir del aporte de Hegel, para describir la lógica del capital y percibir al Estado como un «proceso relacional», de carácter continuo, encubriendo relaciones de dominación generadas por sociabilidad capitalista, manteniendo la explotación del trabajo.

Puede decirse, entonces, que, según Ávalos,⁴ si el capital es un valor que se valora a través del poder, la voluntad jurídica y política serán figuras del capital mismo. Por tanto, el Estado no debe ser analizado sólo 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 a fin de identificar las contradicciones internas existentes en su esencia.

Vale la pena insistir en el razonamiento que desarrolla Ávalos¹⁶ 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,⁵ al abordar la «forma-valor» en el primer capítulo de «El Capital», revela, según Ávalos,¹⁶ 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, dinero y 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, Ávalos¹⁶ llama la atención sobre el hecho de que el capital es una «relación en proceso», en la que nunca deja de ser capital, es, por tanto, 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».¹⁶⁽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 Marx⁵ 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 continuó a través de las diferentes etapas históricas del capitalismo, manteniéndose firme en la fase actual en la que se da la supremacía del capital a interés, en su forma más perversa, el capital ficticio.²¹ Es un proceso continuo que se materializa a través 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, Ávalos¹⁶ 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 asegurar el beneficio para la reproducción del capital. Ávalos¹⁶ 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». ¹⁶⁽¹¹³⁾ 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 del «forma-Estado». En esta perspectiva, destacamos la contundente observación de Ávalos sobre la «forma-Estado»:

La «forma Estado» se refiere precisamente a ese proceso relacional mediante el cual una abstracción (el Estado lo es) adquiere realidad cuando los sujetos relacionados que lo constituyen se someten a la ley, al orden legal, amparado coercitivamente como es obvio, porque esa autoridad parte, en el mejor de los casos, del procedimiento democrático más limpio y puro. ¹⁶⁽¹¹⁴⁾

Es en este contexto que Ávalos¹⁶ 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.

Si pensamos que el Estado no es un medio para abolir el capitalismo, sino que, por el contrario, es el Estado el que controla y ayuda a reproducir la relación social del capital, entonces queda claro que cualquier intento de abolir el capitalismo implica una lucha contra el Estado. En este sentido, la pregunta inmediata es: ¿cuál sería nuestro punto de partida para ir en-contrá-y-más-allá del Estado y del capital? Veamos el significado de la forma-Comuna, como una crítica a la forma-Estado y a la revolución entendida en términos de ser originada desde dentro del Estado.

2 LA FORMA-COMUNA

¿A qué nos referimos cuando hablamos de la forma-comuna? La primera reflexión importante sobre la comuna provino de Marx al analizar la Comuna de París. Para él, dos elementos se vuelven centrales al reflexionar sobre el proceso de la comuna en términos de asegurar la revolución: la demolición de la forma-Estado y la emancipación del trabajo asalariado. Ambos se articulan con la definición más general de comunismo de Marx,

en la medida en que se relaciona con «el movimiento real que suprime el estado actual de las cosas»,¹³⁽⁴¹⁾ especialmente la forma-Estado y el trabajo abstracto.

En primer lugar, respecto a la importancia de dismantlar el Estado, Marx¹³ afirma enfáticamente que la clase obrera no podía simplemente apoderarse del aparato estatal tal como está y luego intentar utilizarlo para sus propios intereses.¹³⁽³⁹⁾ De esta manera, Marx señala:

No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de **organizarla mediante un régimen comunal**, convirtiéndola en una realidad al **destruir el poder del Estado**, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una **excrecencia parasitaria**. Mientras que los **órganos puramente represivos** del viejo **poder estatal** habían de ser **amputados**, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para **restituirle a los servidores responsables de esta sociedad**.^{13 (41-42, el énfasis es nuestro)}

Desde esta perspectiva, Marx nos guía por el camino del dismantlamiento del Estado. Insiste en la apuesta por la construcción de la comuna, con el fin de reemplazar el poder estatal —una «excrecencia parasitaria», como él la denomina— mediante su completa destrucción y la atribución a los comuneros de la responsabilidad de la naciente nueva sociedad. Aquí, Marx¹³ reitera la importancia de eliminar todas las jerarquías estatales, que terminan usurpando la política y operándola «a puerta cerrada».⁹

Siguiendo esta línea de pensamiento de Marx,¹³ Ross¹¹ comenta que las comunas y su modo de vida florecen a medida que el Estado se retira. Ross dice:

Si, de hecho, el papel del Estado es gestionar todas las esferas de las sociedades al tiempo que mantiene su dominio y lo perpetúa,

⁹En el apartado III de «La Gerra civil en Francia», en lo que respecta a la Comuna de París, Marx¹³ es enfático al hablar del colapso de las jerarquías estatales. Dice: «Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con salarios de obreros. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad derivada de los testaferros del gobierno central. En manos de la Comuna se pusieron no solamente la administración municipal, sino toda la iniciativa llevada hasta entonces por el Estado».¹³⁽⁴¹⁾

entonces tal vez nos resulte más útil dejar de entender la forma-Estado como algo definitivo o acabado. Quizá sea más apropiado plantearla como una tendencia, una orientación. Siguiendo este razonamiento, se podría decir lo mismo de la forma-comuna: es mejor no considerarla algo acabado, sino imaginarla como una tendencia, una orientación.¹¹⁽¹¹⁾

Según Ross,¹¹ parece fundamental entender la comuna como un proceso en construcción, que rompe con la forma-Estado y el contrato como forma de relación social en su desarrollo. En este sentido, vale la pena reiterar el recuerdo de Holloway²² de Marx respecto a la Comuna de París cuando dijo que era la forma política «finalmente descubierta» para la emancipación de la clase obrera. En este sentido, para Holloway, debemos pensar en la clase obrera como la fuerza motriz de los oprimidos hacia la autodeterminación colectiva. Cuando entendemos que la revolución está asociada con un choque de modos, de diferentes formas de unión, se hace evidente, entonces, que la revolución se refiere a un movimiento hacia la comunización, es decir, «un empuje de la actividad autodeterminante contra el trabajo abstracto y el movimiento de algún tipo de organización comunizante en contra de la forma estatal».²²⁽¹⁾

En segundo lugar, con respecto al énfasis de Marx¹³ en la abolición del trabajo asalariado en la Comuna de París, destacamos su argumento cuando identifica la comuna como «la forma política finalmente descubierta bajo la cual puede lograrse la emancipación económica del trabajo».¹³⁽⁴³⁾

Desde esta perspectiva, la observación de Marx¹³ sobre esta emancipación del trabajo asalariado merece ser mencionada. Él señala que:

Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de clase.

Es un hecho extraño. A pesar de todo lo que se ha hablado y se ha escrito con tanta profusión durante los últimos sesenta años, acerca de la emancipación del trabajo, apenas en algún sitio los obreros toman resueltamente la cosa en sus manos, vuelve a resonar de pronto toda la fraseología apologética de los portavoces de la sociedad actual, con sus dos polos de capital y esclavitud asalariada (hoy, el terrateniente no es más que el socio comanditario del capitalista), como si la sociedad capitalista se

hallase todavía en su estado más puro de inocencia virginal, con sus antagonismos todavía en germen, con sus engaños todavía encubiertos, con sus prostituidas realidades todavía sin desnudar.¹³⁽⁴³⁾

Marx continúa desarrollando esta idea sobre la abolición del trabajo asalariado:

!La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado.¹³⁽⁴³⁾

Marx es consciente de que la emancipación económica para lograr el trabajo libre y asociado en la Comuna no puede alcanzarse de forma aislada, sino mediante la construcción de largas luchas, a partir de toda una serie de procesos históricos que transforman las circunstancias y a las personas.¹³⁽⁴⁴⁾ Según Ross,¹¹ estas luchas para asegurar la forma-comuna deben consistir en prácticas para la implementación de nuevas relaciones sociales.

Así pues, para una comprensión más amplia de la lucha contra el Estado y el capital, y más allá de ellos, mediante la abolición del trabajo asalariado, consideramos fundamental abordar algunos elementos clave que contribuyen a reflexionar sobre la naturaleza de la forma-comuna. Estos son: (a) una nueva reorganización social; (b) un movimiento contra el trabajo abstracto; (c) la cuestión del territorio y una nueva temporalidad; (d) la importancia de la autodefensa; y (e) el atributo de la democracia directa.

- Una nueva reorganización social

Desde un punto de vista general, al considerar la forma comuna, debe tomarse como referencia un horizonte organizativo de transformación social intensa y radical.²³ En este sentido, coincidimos con Holloway²² al reforzar la idea de pensar la comuna como un proceso a través del verbo «comunizar» - un proceso de encuentro y resistencia -. El objetivo es

comprender el «comunizar» como un proceso de lucha, un movimiento destotalizador contra las relaciones sociales fetichistas, contra el capital y el Estado. Así, Holloway²² argumenta que «la comuna revolucionaria es necesariamente un comunizar, un movimiento contra sí misma, para superar su condición dañada, un verbo y no un sustantivo. Un intento de trascenderse a sí misma a través del debate basado en el reconocimiento mutuo».²²⁽¹⁾

Siguiendo esta línea de razonamiento, Kropotkin²⁴ va aún más allá al afirmar que este proceso requiere un esfuerzo colectivo para repensar el trabajo, el tiempo, el espacio, la mujer, la salud, *etc.*; en resumen, para reflexionar sobre una nueva forma de civilización. Por lo tanto, vale la pena destacar algunas cuestiones centrales, aunque sus respuestas se abordarán en profundidad en otros trabajos: ¿Qué motiva a la gente a «comunizar»? ¿Sería necesario considerar una espacialidad específica y la construcción de nuevos valores éticos y culturales para hombres y mujeres, en contra de la lógica de una sociedad regida por el valor? ¿Cómo podemos asegurar que hombres, mujeres y personas pertenecientes a la comunidad LGBTQIAPN+ se asocien de manera consistente con los valores comunistas?

Teniendo en cuenta estas cuestiones, conviene relacionar los comentarios de Ross¹¹ sobre algunas características de la forma-comuna, como la «composición». Al referirse a la «composición», la autora sostiene que en la forma-comuna se desarrolla una subjetividad que trasciende las identidades cerradas, creando un espacio comunitario comunicativo que se opone a la valoración de la vanguardia.

A su vez, para Ross,¹¹ la composición se revela también como un sello distintivo de la inversión orientada a organizar la vida comunitaria, excluyendo las defensas en nombre de ideas, identidades o ideologías utilizadas de manera muy presente en los espacios radicales. La forma-comuna termina tejiendo el tejido de un nuevo tipo de «solidaridad», en la que la unidad de la experiencia cuenta más que la divergencia de opiniones. A esto, Ross¹¹⁽¹²⁹⁾ menciona la convicción de Kropotkin²⁴ de que la solidaridad no es ni una ética ni un sentimiento moral. Así pues,

coincidimos con Ross y Kropotkin cuando destacan la «solidaridad» como una estrategia revolucionaria. Por lo tanto, vale la pena recordar que la comprensión que Ross tiene de la forma-comuna está asociada con la idea de Holloway de pensar el «comunizar», como proceso destotalizador de la vida social y política.

En esta línea de pensamiento, también debemos recordar la importante noción de «lujo comunal» de Ross¹⁵ para caracterizar mejor la forma comunal, especialmente al reflexionar sobre la Comuna de París. Para la autora, el «lujo comunal». Esto está directamente relacionado con la creación de la «belleza comunitaria», es decir, la mejora del entorno vital y la vida cotidiana en las ciudades, el derecho de cada persona a trabajar y vivir en un entorno agradable. Ross insiste en que esta noción se refiere a «una reconfiguración total de nuestra relación no solo con el arte, sino también con el trabajo, las relaciones sociales, la naturaleza y el entorno en el que vivimos». ¹⁵⁽⁸⁴⁾

A su vez, al profundizar en la interpretación de la comuna como una nueva reorganización social, debemos añadir la idea de que puede interpretarse como una forma social anticapitalista o, como señala Tischler,¹² una antigramática. Esto enfatiza la negación del proceso de formación del Estado, como una contra forma-Estado, es decir, una lucha constante contra el poder político «desde arriba». En este sentido, debemos explorar temas como las asambleas, la organización social alternativa y la forma común, como señala Tischler. Para este autor, la forma común debe entenderse como una dimensión social más radical, que implica la transformación de las relaciones sociales capitalistas, distinguiéndolas de las formas de asamblea que forman parte de las luchas políticas, pero que no necesariamente implican la forma común.

Para reforzar nuestra comprensión de la forma común, consideremos la contribución de De Angelis.²³ Para él, en primer lugar, lo común designa una condición de vida tejida a partir de la interdependencia aplicada a la cooperación social humana en todas sus formas. En segundo lugar, lo común también se relaciona con un proyecto o modo de producción. Esto se refiere al proceso por el cual las personas comienzan a organizar su

interdependencia de manera consciente, democrática y autónoma, recuperando su capacidad de decidir cómo reproducir sus vidas en común, asegurando que lo común se convierta en mucho más que un mero hecho. Se trata de garantizar un horizonte intencional. De esta manera, lo común, como proyecto y modo de producción, implica una democracia profunda, autonomía, toma de decisiones colectiva y la reorganización de la reproducción más allá de las exigencias de las relaciones capitalistas y el control de la forma estatal.²³ En este caso, De Angelis²³ es terminante al decir más allá de reconocer la interdependencia, es crucial mantener la activación política de esta interdependencia.

Aslan²⁵ al llamar la atención sobre esta construcción de la comuna, valorando el «comunizar» y el «común» argumenta que la comuna debe ser más que un espacio de lucha contra el Estado. Esto se debe a que no puede haber colaboración efectiva entre el Estado y la Comuna debido a su antagonismo fundamental, ya que el Estado opera bajo la lógica del poder del capital mientras que la Comuna busca una forma de vida alternativa. Por lo tanto, se puede decir que la comuna también debe servir para crear y probar nuevas formas de organización social y relaciones humanas.

Además, consideramos importante añadir las reflexiones de Stavrides²⁶ sobre el significado de la comuna también como proceso. Para este autor, sus reflexiones se fundamentan en algunas cuestiones esenciales:

¿Qué es una comuna? ¿Un modelo para una sociedad emancipada y emancipadora? ¿Un plan para un futuro mundo postcapitalista? ¿Una experiencia colectiva que trasciende el ethos capitalista? ¿Una forma de organización social basada en la igualdad y el cuidado mutuo? Quizás todo esto en su conjunto. Pero, en esencia, es el poder de las personas cuando se dan cuenta de que deben tomar las riendas de su propia vida, apoyándose mutuamente.²⁶⁽¹⁾

Stavrides,²⁶ al considerar la esencia de la comuna, refuerza la idea de que se trata del poder de las personas cuando comprenden que deben tomar las riendas de sus vidas, apoyándose mutuamente y viviendo experiencias colectivas concretas. Coincidimos con este autor cuando

subraya que la comuna, con sus experiencias, no puede considerarse como sueños para el futuro ni como actividades prefigurativas destinadas a ser efímeras. Este autor prefiere enfatizar que la comuna constituye el resultado de representaciones emancipadoras que también se dan en la actualidad, como las experiencias kurdas y zapatistas, por ejemplo.

Desde esta perspectiva, también cabe mencionar la aportación de Stavrides²⁶ a esta reflexión. Para él, la comuna no es una forma que ya exista de manera positiva, en la medida en que no se trata simplemente de un sistema que coexiste con el capitalismo y que escapa a la lógica capitalista. Se trata de reconocer que tampoco existen lugares o territorios donde esta lógica no esté presente. Por lo tanto, no se deben aceptar sin más las sugerencias basadas en la idea de que es necesario trasladarse a zonas rurales, lejos de las ciudades, para crear una relación social «no capitalista». Stavrides²⁶ señala que, si bien es cierto que en las ciudades el trabajo asalariado puede ser una limitación mayor que en algunas zonas rurales, esto no permite afirmar que las relaciones sociales capitalistas estén ausentes en dichas zonas.

- Un movimiento contra el trabajo abstracto

Reflexionar sobre la emancipación económica del «trabajo abstracto», al abordar la forma-comuna, implica pensar en la desaparición de la división social del trabajo. Se trata, por lo tanto, de la abolición radical del «trabajo abstracto», esencial para la necesaria producción de valor (síntesis del doble carácter de valor de uso y valor de cambio) en la sociabilidad capitalista. Recordemos brevemente a Marx,²⁷ en «El Capital», cuando analiza el «trabajo abstracto». Cabe destacar que el intercambio de mercancías en el capitalismo se produce porque está vinculado al «trabajo abstracto» y se realiza en proporciones iguales de trabajo socialmente necesario. Marx también define el valor de una mercancía como la cantidad de trabajo socialmente necesario requerida para producirla. Así, presenta este argumento e introduce su primera definición de valor:

Por lo tanto, solo la cantidad de trabajo socialmente necesario o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso determina la magnitud de su valor. La mercancía individual se valora aquí únicamente como un ejemplo promedio de su tipo. Por esta razón, las mercancías que contienen

cantidades iguales de trabajo o que pueden producirse en la misma cantidad de tiempo de trabajo tienen la misma magnitud de valor. El valor de una mercancía es al valor de cualquier otra mercancía de la misma manera que el tiempo de trabajo necesario para la producción de uno es al tiempo de trabajo necesario para la producción de otro.²⁷(117, traducción nuestra).

No puede entenderse que la definición de la cantidad de trabajo socialmente necesario se refiera al ritmo de producción del trabajo: si es menos intenso o si utiliza técnicas más modernas. La pregunta que plantea Marx no alude específicamente a las condiciones de producción, sino a la valoración de las condiciones promedio que la sociedad ha alcanzado para la producción de mercancías y su demanda. El rasgo común de las mercancías reside en el «trabajo abstracto» que garantiza su posibilidad de intercambio en el mercado. En general, la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlas determina la proporción en que se intercambian. Estrictamente hablando, el «trabajo abstracto» incorpora, al mismo tiempo, la sustancia del valor y su medida.

Por lo tanto, cuando se elimine la lógica del valor que rige las relaciones sociales capitalistas fetichizadas y alienadas, se logrará la abolición del trabajo abstracto. Este camino explicita la materialización de la forma-comuna. En este sentido, Olmo²⁸ comenta que todo pensamiento político o experiencia anticapitalista debe proponer una ruptura con el «trabajo abstracto» y la producción de valor.

A su vez, la mera existencia de asambleas en forma de comuna no es suficiente para evitar la alienación y la fetichización de las relaciones sociales. Para ello, parece importante destacar la contribución de Özer²⁹ cuando llama la atención sobre cómo Marx se refiere a la situación del trabajo en la sociedad comunista. Según este autor, Marx señala en la «Crítica del Programa de Gotha» que:

En una fase superior de la sociedad comunista, una vez **desaparecida la subordinación esclavizante del individuo a la división del trabajo, y por ende, también la antítesis entre el trabajo intelectual y el físico**; una vez que el trabajo se haya convertido no solo en un medio de subsistencia, sino en el **principal deseo y necesidad de la vida**; una vez que las fuerzas productivas hayan aumentado con el desarrollo integral del

individuo, y que todas las **fuentes de riqueza cooperativa fluyan** con mayor abundancia, solo entonces podrá **trascenderse por completo el estrecho horizonte del derecho burgués**[...].^{29(3, el énfasis es nuestro)}

Este fragmento de Marx nos permite reflexionar que, en la forma-comuna, la división social del trabajo debe desaparecer, aboliendo el trabajo abstracto y la distinción entre trabajo intelectual y productivo, e incorporando al trabajo un nuevo estatus como «principal deseo y necesidad de la vida», al ser fuente de riqueza cooperativa. De ahí la necesidad, como argumenta Özer,²⁹ de que se den las condiciones para la desaparición del derecho burgués y, por extensión, del Estado.

Özer²⁹ reitera que Marx, al presentar la comuna como la única forma política capaz de abolir el trabajo asalariado abstracto, termina liberando «el desarrollo de las fuerzas productivas de su subordinación por el Estado a la reproducción del trabajo asalariado, es decir, del capital como relación de clase».²⁹⁽⁵⁾ Mientras el trabajo siga clasificándose como trabajo asalariado abstracto, la relación capitalista persistirá a pesar de la abolición de la propiedad privada. A su vez, esta idea remite a lo que Özer²⁹ denomina la comuna como lucha por la «desclasificación». Esto se debe a que la comuna no constituye una forma política preexistente, sino un campo de lucha en el que esta lucha no la libra una clase ya constituida, sino una lucha por la desclasificación. Así, Marx fundamenta el poder revolucionario del proletariado, en particular, en su capacidad de abolir todas las clases con él, es decir, en su poder de desclasificación. De ahí la comprensión de la comuna como una lucha por la «desclasificación».

En este contexto, vale la pena mencionar la observación de Özer²⁹ de que dentro del proceso social de producción, la comunalidad y la cooperación del trabajo constituyen una fuerza potencial capaz de romper la relación de «clasificación» en la que se basa el capital y que impone al trabajo.

- La cuestión del territorio y una nueva temporalidad

Al considerar la forma-comuna, destacan dos aspectos: el territorio y una nueva temporalidad de las relaciones sociales. Respecto al primer aspecto, cabe señalar que al hablar de comuna, se alude directamente a la

idea de territorio, es decir, un espacio/ciudad en rebelión, una región bajo control popular, como por ejemplo: los territorios zapatistas y los espacios kurdos de Rojava. Sin embargo, coincidimos con Olmo²⁸ cuando menciona que la forma-comuna no debe concebirse únicamente como una organización basada en un territorio, entendido este como el lugar físico donde se vive, sino principalmente en términos de relaciones sociales. Para este autor, se trata de reconocer que la comuna sustenta un nuevo tipo de relación, un movimiento que se crea y recrea en antagonismo al Estado capitalista.

También consideramos importante la contribución de De Angelis²³ sobre el territorio. El autor sintetiza la idea más amplia de territorio:

el territorio en sí no debe entenderse en un sentido estrecho o estático. El territorio nunca es sólo una superficie física delimitada; es también una configuración en red de relaciones que conecta lugares, actores e infraestructuras a través de escalas. Es un conjunto biofísico -tierra, ecosistemas, vivienda, infraestructuras, límites materiales-, a la vez que un espacio atravesado por flujos de trabajo, cuidados, recursos, información, autoridad y lucha.²³⁽¹⁾

Desde esta perspectiva, puede decirse que De Angelis²³ aborda la idea de entender la comuna como un proceso de «comunización», centrado en relaciones sociales nuevas, solidarias y cooperativas, como ya se mencionó. En este sentido, concebir el territorio dentro de esta visión amplia hace imposible restringir la idea de la comuna a un simple enclave territorial.

A su vez, Ross¹¹ añade que la cuestión del territorio constituye un eje espacial que se articula especialmente con las características de la forma-comuna que describe, como la «composición» y la «restitución». Según la autora, estas características se entrelazan mediante una praxis que transforma el modo de existencia de la vida cotidiana, la manera de habitar el espacio y experimentar el tiempo. Respecto a la composición, Ross¹¹ sostiene que la forma-comuna no puede entenderse separada de sus diversas ejemplificaciones, cada una de las cuales está ligada a las condiciones particulares del presente, lo que Marx denominaría «sus condiciones reales de existencia histórica».¹³⁽⁴¹⁾ Se trata también de

comprender la forma-comuna como un movimiento y un territorio compartido en el que se manifiesta un movimiento político que elabora colectivamente la vida deseada.

Respecto a la característica de «restitución» de la forma comunal, Ross¹¹ llama la atención sobre la idea de que sugiere una relación simbiótica entre la tierra y quienes la trabajan. La autora agrega además que el término «restitución» «evoca una relación histórica con el territorio, una relación que puede que se haya perdido, que haya sido olvidada o haya sido arrancada violentamente».¹¹⁽¹³⁷⁾ Sin embargo, hay que reconocer que la tierra —el territorio— todavía está presente de alguna forma, y Ross añade: «dispuesta a ser reavivada y restaurada con un proceso continuo de reaprendizaje y reinención de las prácticas diseñadas para preservar la tierra para las generaciones futuras».¹¹⁽¹³⁷⁻¹³⁸⁾

En cuanto al aspecto de la comuna como creación de una nueva temporalidad, conviene destacar, en primer lugar, la idea de Tischler.¹² Para él, el tiempo de la comuna alude a otra noción de tiempo: el tiempo de la autodeterminación. Este se refiere a un tiempo no determinado por el trabajo abstracto —constituido por la alienación—, es decir, totalmente contrario a la temporalidad determinada por la producción de valor. En este sentido, Ross¹¹ llama la atención sobre otra noción de tiempo cuando menciona que «el espacio-tiempo de la forma-comuna está anclado en el arte y la organización de la vida cotidiana, y ligado íntimamente a la responsabilidad adquirida respecto a los medios de subsistência».¹¹⁽¹⁴⁾ Ross añade que las dimensiones espaciales y temporales de la forma-comuna se desarrollan en paralelo con un estado destruido o en ruinas, en contraposición a un grupo de personas que toman el control de sus propios problemas; es decir, un ritmo de vida diferente.

Además, Ross,¹¹ al referirse a las características de la forma-comuna, destaca el rasgo de la «apropiación». En ella, el tiempo puede venderse, pero también vivirse, algo típico del tiempo de la comuna. Para Ross, la experiencia del «tiempo apropiado» conlleva, en retrospectiva, el conocimiento y la conciencia de su opuesto. La autora afirma: «el reconocimiento de que la agenda estatal y el mercado capitalista no solo

organizan la vida social, sino que confiscan activamente su organización y nos desposeen de la posibilidad de disponerla a nuestra manera y a nuestro ritmo». ¹¹⁽⁹⁸⁾

- *La importancia de la autodefensa*

Sin duda, la autodefensa debe considerarse una característica fundamental de la forma-comuna. En este sentido, Ross¹¹ atribuye un papel importante a la «autodefensa», denominándola específicamente «defensa» como una de las características de la forma-comuna, junto con la «apropiación», la «composición» y la «restitución», todas mencionadas previamente en esta segunda sección del artículo. Según esta autora, «defender implica que hay algo en nuestro lado que poseemos, que valoramos y amamos, y que, por tanto, tenemos algo que merece ser protegido y por lo que hay que luchar». ¹¹⁽⁸¹⁾ Así, la autora termina describiendo la característica importante de la forma comunal como «defensa», que para Holloway²² es un concepto importante llamado «autodefensa» y del que la comuna no puede prescindir, especialmente en tiempos de desesperanza bajo el capitalismo contemporáneo.

A estos autores cabe añadir la contribución de Aslan,²⁵ quien destaca la autodefensa en Rojava, explicando que se centra en la autonomía y la capacidad de defenderse contra la dominación patriarcal, y no solo mediante armas y guerra de guerrillas. Esta línea de pensamiento puede asociarse con la idea de Marx¹³ al referirse a la Comuna de París. Para él, la Comuna implica la violencia organizada como resistencia.

- *El atributo de la democracia directa*

Marx¹³ fue el primero en destacar la importancia de la «democracia directa» como un atributo especial de la Comuna de París, lo cual merece ser enfatizado al intentar comprender la forma comunal. Al definirla, Marx afirma que era «una forma política perfectamente flexible». ¹³⁽⁴³⁾ Su comentario se asocia con una crítica a la forma-Estado, que él considera antagónica a la forma comunal, la cual, en realidad, se diferenciaba de las formas de gobierno anteriores por ser fundamentalmente represiva. Marx argumentó aquí que la comuna constituía la forma en la que la democracia directa estaba plenamente presente. Analicemos sus palabras: «He aquí su

verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo».¹³⁽⁴³⁾

Desde esta perspectiva, Ross¹¹ destaca que «tanto para Marx como para Kropotkin, la revolución es indistinguible de la forma-comuna y su **democracia directa**, de la misma manera que esa **democracia** es un movimiento que sobrepasa las formas políticas en curso».^{11(10, el énfasis es nuestro)}

Un ejemplo de esta «democracia directa» como uno de los elementos de la forma- comuna es la construcción social desarrollada por el movimiento kurdo denominada «confederalismo democrático». A partir de esto, ¿es posible concebir el «confederalismo democrático» como una continuación de la democracia directa característica de la Comuna de París?

Hami³⁰ señala que el líder del Movimiento de Liberación Kurdo, Abdullah Öcalan, al abandonar el Estado-nación como medio de autodeterminación para la realización de los derechos sociales y políticos kurdos, adoptó el «confederalismo democrático». Este «confederalismo democrático de Rojava» se desarrolla con mayor frecuencia en las zonas urbanas y se fundamenta en la liberación de la mujer, la ecología social y la democracia radical.³¹ Para este autor y líder del Movimiento Kurdo, la autodeterminación significa una democracia radical activada en las comunas contra el Estado como organización en la que el pueblo puede determinar su propio destino. De este modo, se puede admitir la aproximación del confederalismo democrático a la democracia directa de la comuna, si bien con particularidades históricas distintas.

El «confederalismo democrático», como argumenta Hami,³⁰ se refiere a autoorganización desde células comunales locales, los «Komin» -donde se toman las principales decisiones^{h,30} alrededor y desde las cuales se

^hHami³⁰ revela el significado de la comuna, llamada Komîn en kurdo. Dice que Komîn significa: “asamblea, es la organización política más pequeña en el proyecto del federalismo democrático. El Komîn, dentro de la experiencia del movimiento kurdo y su aplicación en Rojava, es la unidad básica de la democracia, donde las personas participan en la vida política según su lugar de residencia. Lo que importa es la residencia y la participación, no el origen. El Komin reúne a las personas a través de divisiones étnicas, religiosas y sociales, permitiéndoles actuar colectivamente en asuntos que les importan».³⁰⁽¹⁾

toman decisiones en asambleas colectivas, no jerárquicas y donde el flujo de esas decisiones va desde el ámbito más local a esferas de organización más grandes. Según Olmo,²⁸ esta característica de las asambleas colectivas del movimiento kurdo también puede aplicarse al zapatismo. Ambos movimientos constituyen una parte muy importante de los procesos rebeldes actuales, lo que indica que es posible comenzar a liberar las capacidades de creación y autoorganización «desde abajo». Como comentan los zapatistas, se trata de reconocer que no son solo movimientos de rebeldía contra la coerción y la agresión capitalistas; también son movimientos que intentan crear una relación social diferente, típica de la forma-comuna.

CONSIDERACIONES FINALES

Dados los tiempos turbulentos de la civilización capitalista contemporánea, marcados por la expansión de su violencia, en particular la del Estado, la reflexión aquí desarrollada sobre la importancia de valorar la forma-comuna como antagónica a la forma-Estado resulta esencial.

Como hemos visto, el Estado solo puede entenderse dentro de su contexto histórico y su especificidad como forma de civilización capitalista. En este sentido, no es necesario limitarnos a la noción del Estado como un mero escenario político de fuerzas en competencia, como insisten en defender algunos marxistas. En realidad, en el capitalismo, su forma social —la «forma-Estado»—, que deriva de la «forma-valor», garantiza inherentemente, aunque de forma velada, un orden de dominación y explotación entre los seres humanos. Este orden se inviste de poder no solo como una relación de mando y obediencia, sino también como el significado social y ético del poder inherente a las relaciones sociales.

Desde esta perspectiva, hemos optado por aportar, en este artículo, algunos elementos teóricos sobre el Estado como «momento político del capital». Esto permite una reflexión más profunda sobre la naturaleza del Estado capitalista, cuyas políticas operan bajo la lógica del imperativo de la acumulación de capital. Por lo tanto, consideramos esta reflexión esencial para fortalecer y desarrollar una estrategia de lucha contra el Estado y

contra el capital. El antagonismo entre la forma-Estado y la forma-comuna se hace evidente aquí.

La construcción de una lucha anticapitalista implica comprender y analizar la forma-comuna, valorando especialmente el acto de «comunizar» como verbo. Se trata de un proceso dinámico y abierto, en el que el bien común debe considerarse no como una construcción fija, sino como una forma de comunismo en constante evolución. El enfoque adoptado en este artículo, que identifica la forma-comuna como una nueva reorganización social, un movimiento contra el trabajo abstracto, un territorio particular con una nueva temporalidad, una valoración de la autodefensa y su carácter de democracia directa, parece contribuir de manera decisiva a mantener viva y presente la necesidad de la lucha contra el capital y el Estado.

A su vez, debemos reconocer algo que nos concierne a todos los que hemos luchado contra el capitalismo: debemos luchar contra el Estado y pensar más allá de él. Este camino nos lleva a reforzar nuestras reflexiones y acciones de lucha a través de organizaciones anticapitalistas, como el empoderamiento de sectores populares de base para que puedan defenderse y contribuir a la construcción de una forma antagónica: la forma-comuna.

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

El autor es responsable de la totalidad del manuscrito.

REFERÊNCIAS

1. Roberts M. Polycrisis and depression in the 21st century [Blog en Internet]. [Local desconocido]. Michael Roberts; January 5th, 2023 [citado el 20 oct. 2026]. Disponible en:
<https://thenextrecession.wordpress.com/2023/01/05/polycrisis-and-depression-in-the-21st-century/>.
2. Robinson WI. Élite de Davos a la deriva frente a “policrisis” del capitalismo global. La Jornada. 17 de feb. de 2023. Disponible en:
<https://www.jornada.com.mx/2023/02/05/opinion/011a2pol>.

3. Lenin VI. El estado y la revolución: la teoría marxista del estado y las tareas de proletariado en la revolución. [Local desconocido]: Marxists Internet Archive; 2003. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/estyrev/>.
4. Ávalos G. Leviatã y Behemoth: figuras de la idea del estado. 2a ed. [Local desconocido]: UAM-Xochimilco; 2001.
5. Marx C. El Capital: crítica de la economía política. México: Fondo de Cultura Económica; 1986. Lv. 1.
6. Ávalos G, Mendes Á, Rezende HT. El legado metodológico de la filosofía política de Marx: la forma-estado emanada de la forma-valor. Rev Direito Práx. 2025;16(1):1-27. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2025/88994>.
7. Hegel GWF. Ciencia de la lógica. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2011. 2 Vol. (Duque F, editor).
8. Holloway J. El estado y la lucha cotidiana. Cuad Polític. 1980 [citado el 20 oct. 2026];(24);7-27. Disponible en: <https://johnholloway.com.mx/2017/07/17/el-estado-y-la-lucha-cotidiana/>.
9. Marx K. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; 2017. Lv. 3.
10. Marx C. El capital: crítica de la economía política. México: Fondo de Cultura Económica; 1987. Lv. 3.
11. Ross K. La forma-comuna: la lucha como manera de habitar. Barcelona: Virus Editorial; 2024.
12. Tischler S. Reseña del libro "La Forma-Comuna. La lucha como manera de habitar" de Kristin Ross. Rev Crit Anticapitalista. 2026[citado el 23 oct 2026];(5). Disponible en: <https://comunizar.com.ar/resena-del-libro-la-forma-comuna-la-lucha-como-manera-de-habitar-de-kristin-ross/>
13. Marx K. La Guerra Civil en Francia. [Local desconocido]: Fondo Documental; 1871.
14. Kropotkin P. La grande révolution: 1789-1793. Paris: P.-V Stock; 1909.

15. Ross K. Lujo comunal: el imaginario político de la Comuna de París. Madrid: Akal; 2016 [citado el 20 oct 2026]. Disponible en: <https://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/KR-IPCP.pdf>.
16. Ávalos G. Ética y política em Karl Marx. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana; 2021.
17. Moseley F, Smith T. Marx's capital and Hegel's logic. Laingen: Brill; 2014.
18. Ávalos G, coordinador. La política transfigurada: estado, ciudadanía y violencia en una época de exclusión. México: UAM-Xochimilco; 2016. Transfiguraciones del estado; p. 19-43.
19. Ávalos G. La filosofía política de Marx. Barcelona: Herder Editorial; 2022.
20. Ávalos G. La escisión de la vida política en la era del valor que se valoriza, primera parte. In: Ávalos G, Hirsch J. La política del capital. Ciudad de México: UAM-X; 2007. p. 19-127.
21. Mendes Á. Crise do capital e o estado: o desmonte da saúde pública brasileira em curso no neofascismo de Bolsonaro. In: Mendes Á, Carnut L, organizadores. Economia política da saúde: uma crítica marxista contemporânea. São Paulo: Hucitec; 2022. v. 1, p. 96-153.
22. Holloway J. Queremos ganar: ¿Cómo?. Rev Crit Anticapitalista. 2026 [citado el 20 oct 2026];(5). Disponible en: <https://comunizar.com.ar/queremos-ganar/>.
23. De Angelis M. La comuna como horizonte organizacional. Rev Crit Anticapitalista. 2026 [citado el 20 oct 2026];(5). Disponible en: <https://comunizar.com.ar/the-commune-as-organisational-horizon/>.
24. Kropotkin P. La conquista del pan. Buenos Aires: Libros de Anarres; 2005. (Utopía Libertaria).
25. Aslan A. Economía anticapitalista en Rojava: las contradicciones de la revolución en la lucha kurda. [Local desconocido]: Bajo Tierra Ediciones; 2022.
26. Stavrides S. Potencialidades emancipadoras en la práctica: la forma comuna. Rev Crit Anticapitalista. 2026 [citado el 20 oct 2026];(5). Disponible en: <https://comunizar.com.ar/emancipatory-potentialities-performed-the-commune-form/>.

27. Marx K. O capital: contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; 2013. Lv. 1.
28. Olmo A. Un comunizar contra y más allá del Estado. Rev Crit Anticapitalista. 2026 [citado el 20 oct 2026];(5). Disponible en: <https://comunizar.com.ar/un-comunizar-contra-y-mas-alla-del-estado/>.
29. Özer S. Is there a Marxist theory of commune?. Rev Crit Anticapitalista. 2026 [citado el 20 oct 2026];(5). Disponible en: <https://comunizar.com.ar/is-there-a-marxist-theory-of-commune/>.
30. Hami J. De las fronteras a las comunas: reclamando la agencia política más allá del estado-nación. Rev Crit Anticapitalista. 2026 [citado el 20 oct 2026];(5). Disponible en: <https://comunizar.com.ar/from-borders-to-communes-reclaiming-political-agency-beyond-the-nation-state/>.
31. Öcalan A. Confederalismo democrático. Cologne, Alemania: International Initiative Editionen; 2019.