

CRÍTICA REVOLUCIONÁRIA

Revolutionary Criticism

Crit Revolucionária, 2023;3:e011

Ensaio - Marxismo Latino-americanos

https://doi.org/10.14295/2764-4979-RC_CR.2023.v3.75

SOBRE OS CONCEITOS DE “FORMA-ESTADO” E “FORMA-IMPÉRIO” NO PENSAMENTO DE GERARDO ÁVALOS: NOTAS PARA PENSAR O ESTADO CAPITALISTA

Hugo Rezende TAVARES  

Universidade Autônoma Metropolitana – UAM. Ciudad de México, México.

Autor de correspondência: Hugo Rezende Tavares hugotavares94@gmail.com

Recebido: 20 ago 2023

Revisado: 02 jan 2024

Aprovado: 10 jan 2024

https://doi.org/10.14295/2764-4979RC_CR.v3.75

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.



Resumo

Este texto busca analisar a construção teórica dos conceitos “forma-Estado” e “forma-império” no pensamento do teórico mexicano, Gerardo Ávalos. Buscamos localizar o Estado capitalista conceitualmente como uma forma moderna de existência das relações políticas. Neste autor, encontramos uma teorização do Estado entendido como uma categoria da sociedade moderna, que sintetiza um processo relacional, fundamentado em uma contradição da política como ordem comunitária e sua forma institucionalizada de exercício do poder e dominação social que devém da forma

valor como universo racional da sociedade capitalista. Essa interpretação rompe com a principais escolas de pensamento dentro do marxismo em relação ao tema do “político” e do Estado capitalista.

Descritores Estado capitalista; Forma-Estado e forma-Império: Filosofia política.

<p>SOBRE LOS CONCEPTOS DE “FORMA-ESTADO” Y “FORMA-IMPERIO” EN EL PENSAMIENTO DE GERARDO ÁVALOS: NOTAS PARA PENSAR EL ESTADO CAPITALISTA</p> <p>Resumen: En este texto se busca analizar la construcción teórica de los conceptos «forma-Estado» y «forma-imperio» presentes en el pensamiento del teórico mexicano, Gerardo Ávalos. Buscamos ubicar el Estado capitalista conceptualmente como una forma moderna de existencia de las relaciones políticas. En el autor, encontramos una teorización del Estado entendido como una categoría de la sociedad moderna, que sintetiza un proceso relacional, fundamentado en una contradicción de la política como orden comunitario y su forma institucionalizada de ejercicio de poder y dominación social que deviene de la forma valor como universo racional de la sociedad capitalista. Así las cosas, el Estado se presenta como la forma política de la división social del trabajo capitalista. Esa interpretación rompe con las principales escuelas de pensamiento dentro del marxismo con relación al tema de «lo político» y del Estado capitalista.</p> <p>Descritores: Estado capitalista; Forma-Estado y forma-Imperio; Filosofía política.</p>	<p>ON THE CONCEPTS OF “STATE-FORM” AND “EMPIRE-FORM” IN GERARDO ÁVALOS: NOTES FOR THINKING THE CAPITALIST STATE</p> <p>Abstract: This paper analyzes the theoretical construction of the concepts “State-form” and “empire-form” in the thought of Mexican theorist, Gerardo Ávalos. We conceptually localize the capitalist State as a modern form of the existing political relations. In this author we find a theoretical analyzes of the State understood as a category of modern society, which synthesizes a relational process, founded on the contradiction of the political as a communitarian order and its institutionalized forma of power relations and social domination, which originates from value-form as capitalist society’s rational universe. This interpretation distinguishes itself from the main schools of thought in Marxism related to the political and the capitalist State.</p> <p>Descriptors: Capitalist State; State-form and Empire-form; Political philosophy.</p>
---	---

INTRODUÇÃO

O pensador mexicano Gerardo Ávalos dedicou décadas de trabalho à análise do Estado capitalista, suas transformações e fundamentos. Teórico crítico com formação marxista-hegeliana, Ávalos utiliza a dialética hegeliana como o processo de movimento do Ser e a crítica marxiana da alienação humana pelo capital para analisar o Estado como a síntese do momento político da sociedade capitalista e sua função na organização e reprodução das relações de poder que sustentam essa sociedade.

Neste artigo, analisaremos algumas noções primárias sobre o tema do **político** e sua consolidação moderna em Estado capitalista trazidas pelo autor mexicano. Começaremos localizando o Estado como uma categoria historicamente específica da sociedade moderna. A partir daí, analisaremos alguns traços da construção teórica de Ávalos em relação aos fundamentos do **político**, em uma tentativa de identificar as contradições fundamentais da lógica política como relações sociais entre os seres humanos, a fim de pensar o Estado como um processo relacional. Por fim, tentaremos reconstruir os conceitos de forma-Estado e forma-império, partindo da substância elementar da sociedade capitalista: a forma-valor, buscando apresentar uma construção dialética e material das formas políticas que compõem a época capitalista moderna.

As noções de forma-Estado e forma-império desenvolvidas por Gerardo Ávalos podem servir como ferramentas conceituais para analisar a dinâmica política da dominação social em nossa época civilizatória. Entender a lógica da política e suas formas institucionalizadas é fundamental para compreender e situar a luta pela emancipação humana além da superficialidade.

O QUE É O ESTADO?

Antes de tudo, é importante começar dizendo que o Estado não é uma coisa. Não é um objeto sensível, nem se limita à sua existência empírica como um aparato estatal ocupado por um governo específico em uma ou outra conjuntura. Tampouco o Estado tem uma existência trans-histórica, que existiu, existe e continuará a existir independentemente da dinâmica social dos seres humanos, ou que represente a existência de qualquer comunidade política. Portanto, antes de iniciarmos nossa análise, parece apropriado situar essa categoria histórica e conceitualmente.

Em termos históricos, o Estado é **moderno**. Ou, em outras palavras, a época civilizatória moderna desenvolveu uma série de contradições sociais na existência coletiva da humanidade, que são expressas politicamente como o Estado. Nos tempos pré-modernos, a civilização ocidental

entendia a autoridade política como a autoridade do poder e da coesão social. De acordo com Quentin Skinner,¹ em seu livro “*The Birth of the State*”, o autor identifica a origem do termo **Estado** como uma referência ao estado de governo de um monarca, rei ou autoridade política em geral, e não como um aparato institucional:

[...] quando encontramos o termo *status* em contextos políticos, é quase sempre evidente que o que está em questão é o estado ou a posição de um rei ou reino, e de forma alguma a ideia do Estado como a instituição em cujo nome o governo legítimo é exercido.¹⁽²⁹⁾

Assim, o surgimento do **Estado** está historicamente localizado dentro da estrutura dos **manuals para magistrados**, nos quais os pensadores políticos estavam preocupados em aconselhar o governante a manter e preservar seu *estado* de autoridade política herdado ou conquistado. Esse tema atingiu sua expressão máxima com a obra “O Príncipe”, de Nicolau Maquiavel, em 1513:

O conselho de Maquiavel é quase inteiramente dirigido aos novos príncipes que querem *mantenere lo stado*, preservar suas posições nos territórios que possam ter herdado ou adquirido.¹⁽³¹⁾

Além das technicalidades históricas, o que importa para nós é identificar o nascimento do Estado não apenas como terminologia, mas o contexto político, social e civilizatório que sustenta sua existência. É isso que queremos dizer quando afirmamos que o Estado é moderno: a modernidade da civilização ocidental criou sua própria dinâmica política, com base em suas contradições sociais específicas, que a distinguem de outras épocas. Nesse sentido, falar de um **Estado antigo**, ou de um **Estado romano**, ou de um **Estado feudal**, tem apenas um significado figurativo, como uma referência vazia que busca apresentar o equivalente superado da síntese política de uma sociedade e de sua autoridade política. Nas palavras de Gerardo Ávalos², em seu livro “*La Política Transfigurada*”:

Somente de forma metafórica ou fazendo uma analogia estrutural pode-se falar do Estado como uma instituição antiga que surgiu como resultado da apropriação do excedente econômico por um grupo que, como resultado, tornou-se a classe dominante. O Estado, por outro lado, é a forma política moderna, e sua peculiaridade, como argumentei, reside no fato de incluir todos os seres humanos, independentemente de suas diferenças econômicas e sociais. Entretanto, foi um longo processo de construção do conceito de Estado para que ele chegasse a esse significado específico.²⁽²⁴⁾

Nos tempos ocidentais pré-modernos, pode-se ver uma identidade direta entre a autoridade política e a classe que se apropria do excedente econômico social. As noções socráticas de política horizontal estavam presentes apenas como um princípio abstrato da existência das repúblicas. A

questão do poder social estava incorporada precisamente na autoridade política. Essa relação passa por sérias mudanças com a chegada da era moderna, inserida em uma sociabilidade que desenvolve uma noção complexa de liberdades humanas individuais e a generalização da forma-valor.

Um bom ponto de partida para colocar a dificuldade imanente de analisar o Estado parece decorrer de sua contradição interna, na qual, ao mesmo tempo em que o Estado se apresenta como a síntese política horizontal da existência coletiva dos seres humanos que coexistem sob uma forma complexa de divisão social do trabalho, ele também se refere a um princípio coercitivo vertical de soberania e poder para governar essa vida comunitária (Hobbes foi um dos primeiros teóricos a deixar clara essa contradição).

Subjacente à ideia de que aos reis “pertence” uma qualidade distintiva de majestade estava a crença predominante de que a soberania está intimamente ligada à exibição, que uma presença majestosa serve como uma força ordenadora. Essa seria a mais duradoura de várias características da liderança política carismática, posteriormente subvertida pelo surgimento do conceito moderno de um Estado impessoal.¹⁽²⁴⁾

O Estado moderno, portanto, é marcado pela existência de uma coesão social horizontal que permite a existência coletiva de indivíduos articulados e estruturados por meio da divisão social do trabalho, ao mesmo tempo em que é ordenado por um Estado impessoal de poder que dá identidade a esse coletivo. Parece-nos que o Estado é marcado por uma clara contradição lógica entre a identidade entre vários e o **Um** que sintetiza a existência dos múltiplos, entre as partes e o todo. Essa contradição, cujos fundamentos lógicos e movimento foram tratados por Hegel³ na “Ciência da Lógica”, leva-nos a entender o Estado como uma relação, decorrente da moderna divisão social do trabalho, a saber, a divisão social do trabalho capitalista, baseada na associação social por meio da forma-valor.

Com o surgimento do Estado, a autoridade política perde sua centralidade como uma figura **personificada** de poder. A existência de uma dinâmica de poder social entre os seres humanos ainda existe, mas de forma impessoal, mediada por aparatos institucionais que possibilitam a governança e a ordem social: o Estado. A partir disso, a teoria liberal do Estado se desenvolveu, passando por princípios contratualistas:

A teoria política da modernidade viu no contrato racional, cuja base era o indivíduo isolado, a forma de construção do Estado. Ao entender o Estado como uma grande associação de indivíduos que se unem racionalmente para salvaguardar seus interesses particulares, a teoria individualista

deixa sem explicação o que acontece com o universo de relações que geram e sustentam o indivíduo contratante.⁴⁽²⁶⁶⁾

Aqui o Estado é entendido a partir de sua manifestação material, que é formada por uma delimitação territorial, com uma população permanente e um governo que administra a convivência dessa população sob esse território. Não estamos preocupados aqui em desenvolver o princípio do Estado como o exercício do governo por meio de monopólios estatais, mas sim em entender qual é o princípio articulador das relações sociais presentes na sociabilidade capitalista que nos permite compreender a possibilidade universal da existência contraditória nas relações políticas e porque ela se manifesta sob uma forma concreta de aparato estatal.

É disso que trata a análise teórica de Gerardo Ávalos,² para identificar a contradição relacional entre os seres humanos que compõem a sociabilidade capitalista, a lógica política existente nessa sociabilidade e a **forma** como essa contradição se materializa:²

O mundo foi ostensivamente transformado. A magnitude, a profundidade e o resultado das mudanças ainda são nebulosos, mas a natureza das mudanças já está clara: estamos testemunhando uma crise civilizacional de magnitude colossal. Não se trata, portanto, apenas de uma série de crises econômicas que estão se tornando cada vez mais rápidas e virulentas, mas de uma dissociação entre o sistema de vida da modernidade e o modo de produção material no qual ele se baseia. O capital está se desvinculando de seu status como modo de organização da vida humana e seu aspecto alienante, reificador e fetichista está se hipertrofiando, resultando em uma perigosa desumanização expressa em um aumento da violência de todos os tipos. O espaço público estatal, que desde sua origem foi concebido como uma esfera de conciliação e mediação para canalizar o conflito que excede os mecanismos próprios de harmonização social do mercado, está sendo devastado ou colonizado pela lógica do interesse privado e da acumulação de capital a todo custo. [...]

A investigação das mudanças epocais do Estado torna-se um fio condutor para a compreensão de nossa época. Isso é ainda mais necessário porque há uma confusão generalizada sobre o Estado. É verdade: o Estado é um fenômeno muito complexo e as análises sociais são frequentemente empobrecidas porque tomam como ponto de partida um aspecto unilateral do Estado, por exemplo, aquele que o assimila à ideia de um aparato de coerção, controle e repressão, ou uma instância administrativa de organização coletiva. Esses são certamente elementos constituintes do Estado, mas o que precisa ser entendido é a *lógica* por trás do estabelecimento de uma autoridade suprema, operando em um determinado território e que, administrada por homens e mulheres de carne e osso, assume tarefas que deveriam ser de responsabilidade de todos os indivíduos associados, que são necessariamente afetados pelas decisões do governo. Esse é o *mistério* do Estado: como explicar que um punhado de homens de carne e osso tenha o poder

de determinar as diretrizes e o destino da vida de milhões de habitantes de um território delimitado por fronteiras nacionais? Como é possível que uma sociedade se submeta à vontade de um pequeno grupo de pessoas comuns, tão mortais e finitas quanto as demais, mas *investidas* de todo o poder do Estado?²⁽¹⁹⁻²⁰⁾.

De fato, foi Marx⁵ o primeiro pensador a expor o núcleo relacional da sociabilidade capitalista, expondo que as relações de igualdade burguesa por meio da troca entre equivalentes são em-si-e-para-si uma relação de dominação social fetichizada. Essa noção representa uma ruptura com as teorias contratualistas, especificamente com a tradição do liberalismo, que, até hoje, busca reduzir o Estado à sua materialidade operacional e burocrática, livre de contradições internas e representando o mais alto nível de liberdade alcançado pela sociedade civil por meio de leis e do mercado. Assim, a tradição marxista desenvolveu sua compreensão do Estado capitalista de diferentes maneiras, mas sempre entendendo-o em termos da contradição entre a aparente igualdade entre os seres humanos e a relação de poder que é incorporada e reproduzida na acumulação monetária. Vejamos isso com mais clareza:⁶

De modo geral, o debate marxista sobre o Estado foi classificado em três correntes principais: a) a visão instrumentalista do Estado, exposta por Paul A. Baran e Paul M. Sweezy, condensada na visão marxista do Estado, que foi condensada na teoria marxista do Estado. Sweezy, condensada na ideia de “Capitalismo Monopolista de Estado” (1985); na mesma linha de análise empírica estava o texto clássico de Ralph Miliband, “*The State in Capitalist Society*” (1983); b) a visão estruturalista do estado, exposta no extenso trabalho de Nicos Poulantzas, para o qual o estado é uma condensação de forças sociais e um fator de coesão social; c) a derivação “lógica” do estado da lógica do capital: o Estado não é uma coisa, mas um momento no processo de acumulação ampliada de capital, e tem várias formas de existência.^{6 (273)}

Sem nos determos nas dificuldades e reducionismos envolvidos nas classificações, para fins de organização das contribuições, parece útil localizar essas diferentes correntes marxistas que tentaram analisar o Estado e estabelecer algumas de suas premissas e metodologia ao abordar o assunto.

A primeira corrente, que começou com a teoria do capitalismo monopolista de Estado de Paul Baran e Paul Sweezy e se generalizou com os escritos de Ralph Miliband, é conhecida como a “visão instrumentalista” do Estado. Miliband torna explícito o papel do Estado capitalista no processo de acumulação de capital. Embora seja muito difícil discordar da existência dessa relação, o processo de análise apresentado pela visão instrumentalista é problemático. As noções de Miliband sobre o Estado são fortemente limitadas a uma análise empírica para identificar a

participação ativa da política institucional na generalização e reprodução do capitalismo global. Além disso, alimentada por uma leitura política baseada no “Manifesto Comunista”,⁷ a interpretação instrumentalista vê o Estado como um **instrumento** de utilidade para o grande capital, que executa mecanicamente políticas que estão em sincronia direta com os interesses individuais dos representantes dos monopólios capitalistas. Essa visão tem sido constantemente criticada, acusada de **reducionismo** ou **determinismo econômico**, que busca reduzir o Estado ao seu aparato burocrático de *petit comité da burguesia*, sem apresentar qualquer conceituação das relações políticas capitalistas ou da relação intrínseca entre Estado e mercado.

Nesse contexto teórico, surgiu a crítica de Nicos Poulantzas⁸, que nas décadas de 1960 e 1970 usou o pensamento de Louis Althusser para desenvolver uma crítica direta a essa conceituação do Estado capitalista. A interpretação de Poulantzas, conhecida como a visão **estruturalista**, parte da premissa de que o político e o econômico são duas esferas (estruturas) distintas e relativamente autônomas. Assim, o autor procura desenvolver uma visão que se limita a identificar o Estado como um objeto de análise em si mesmo, que complementa a estrutura econômica capitalista com base nas contradições de classe que compõem a sociedade do capital, que, segundo o autor, é a base das relações políticas. Fortemente influenciado por uma noção estruturalista e sociológica, o autor apresenta uma definição de Estado muito diferente da definição instrumentalista de Miliband, na qual o Estado aparece como um “fator coesivo da unidade de uma formação, é também a estrutura na qual se **condensam** as contradições dos vários níveis de formação”.⁸⁽⁴⁴⁾

A compreensão de Poulantzas do Estado como uma estrutura que condensa as contradições das classes sociais capitalistas foi criticada por John Holloway⁹ (e outros autores derivacionistas) como uma interpretação **politicista** do Estado, na qual está presente uma análise que autonomiza o movimento político social sem fundamentá-lo no movimento de acumulação e reprodução do capital.

Sem nos aprofundarmos nas interpretações **instrumentalista** e **estruturalista** com a complexidade teórica que elas merecem, chegamos a uma terceira corrente, surgida na década de 1970 como crítica à dicotomia **economicismo x politicismo** do debate surgido a partir das duas visões apresentadas acima, denominada **derivacionista**. Essa corrente busca derivar, ou deduzir logicamente, a categoria de Estado a partir da categoria de capital. Isso implica entender que há uma relação orgânica entre os momentos político e econômico na sociedade capitalista,

identificando as contradições do Estado com as contradições do capital. A base dessa relação orgânica é uma noção de **totalidade**, na qual tanto o econômico quanto o político são apresentados como dois momentos da mesma realidade efetiva que deriva da divisão social do trabalho na época capitalista.

Entre os vários autores que contribuíram para o desenvolvimento dessa noção, encontramos, no debate contemporâneo, Gerardo Ávalos. A noção de Estado do pensador mexicano é marcada por um princípio fundamental que procuraremos desenvolver nas próximas seções. A saber, reivindicar a lógica dialética hegeliana usada por Marx, para fazer uma reconstrução do **político**, como um momento constitutivo da totalidade humana, no qual encontraremos as formas capitalistas de estado e império. Em Ávalos,⁴ nos deparamos com a seguinte definição incipiente de Estado:

Desse modo, a expressão Estado sintetiza, mais do que uma coisa, uma relação e, mais do que uma relação, um processo relacional contínuo e cotidiano, que se expressa simultaneamente ocultando relações de dominação. O processo estatal não é imediatamente uma relação de dominação, mas precisamente um processo de aparente superação da dominação. Por meio do processo estatal, as relações de dominação são transmutadas em relações de aparente reciprocidade que constroem espaços de harmonia inclusiva e homogeneidade equitativa. E isso faz do Estado aquele que fecha o círculo da dominação. [...]

Podemos dizer, então, que o processo estatal é a reconstituição cotidiana e permanente, subjetiva e objetiva, da unidade comunitária dos seres humanos que é realmente dilacerada pelas relações de dominação.⁴⁽²⁶⁷⁾

A partir dessa definição inicial, podemos destacar dois elementos centrais: o primeiro é que o Estado é entendido aqui como um **processo relacional**. Esse entendimento decorre de uma noção hegeliana (da “Filosofia do Direito”)¹⁰, na qual um **Ser** é o processo de devir contraditório do movimento de vir a ser. O segundo elemento, baseado em uma noção marxiana do conceito de forma-valor, tenta entender o Estado como uma forma fetichizada da relação de dominação social. Analisaremos esses dois pontos.

O “POLÍTICO”: LÓGICA RELACIONAL

Pelo que foi discutido acima, parece-nos claro que o Estado está localizado como um desdobramento do momento político. Isso não significa dizer, como pensa Poulantzas, que o Estado é uma expressão estrutural apenas da dinâmica política da sociedade capitalista. Em vez disso, entendemos que o Estado é a forma que sintetiza as relações políticas que resultam de uma

dinâmica de reprodução material da vida humana sob a forma da divisão social do trabalho capitalista. Assim, parece-nos adequado analisar a relação entre **a política**, como sentido prático da organização da vida comunitária realizada pelos seres sociais, e **o político**, como racionalidade universal que possibilita e estrutura essa organização.

Em seus textos iniciais, Ávalos⁴ procura estabelecer essa relação. Em seu livro “O monarca, o cidadão e o excluído”,¹¹ o pensador mexicano busca analisar diferentes autores de diferentes escolas do pensamento ocidental para propor uma crítica do político. Essa crítica envolve a identificação, em autores políticos clássicos como Platão, Aristóteles, Maquiavel, Hobbes, Kant, Hegel, Arendt, Schmitt e Zizek, de conceitos-chave da estrutura lógica que fundamenta a atividade política e sua análise teórica. Identificar esses conceitos-chave envolve analisar a diferença entre **a política** como uma forma e **o político** como um universo simbólico racional. Vamos examinar isso mais de perto:¹¹

[...] distinguimos entre a política como a atividade prática orientada para o governo de uma comunidade humana, e o político, como o universo conceitual que configura a forma que serve como denominador comum de qualquer política. [...]

Assim, a política é uma forma, o que significa que só é acessível ao pensamento, ou, para ser mais preciso, que é uma construção do pensamento, mas não do filósofo gênio isolado ou do homem da rua individualmente considerado, mas dos seres humanos em relação a tudo o que isso implica em termos de formas de poder e hegemonia por meio das quais uma determinada ordem simbólica é imposta e validada. Nesse caso, não se trata de qualquer ordem simbólica, mas daquela que tem como ápice um lugar abstrato de soberania e que é válida para toda uma associação, comunidade ou povo. É, de fato, a ordem política entendida como uma ordem simbólica, mas sintetizada na existência de uma autoridade soberana, que tem sido frequentemente caracterizada como aquela que tem o monopólio institucionalizado da violência física, da punição ou da formação da lei.¹¹⁽¹⁴⁻¹⁵⁾

Parece-nos, então, que o exercício da política, como atividade prática diária de uma comunidade para organizar seus interesses e sua existência coletiva, é circunscrito por certos princípios operacionais, ou **figuras abstratas**, que funcionam como referentes simbólicos universais da atividade humana. É essencial nos situarmos, ressaltando que estamos tentando analisar a tradição epistemológica e racional que desenvolveu historicamente a civilização ocidental e que resultou na generalização global da sociabilidade capitalista a partir da era moderna. Isso não está, portanto, dissociado do fundamento da política como, por um lado, uma relação comunitária horizontal e, por outro, uma relação vertical de soberania na qual a comunidade tem uma identidade unificada.

Nesse sentido, queremos enfatizar que as representações, ou figuras abstratas, têm um fundamento material. Elas não são momentos arbitrários nos quais devemos inserir as pessoas que compõem uma comunidade política, mas, como Ávalos nos apresenta, em diferentes momentos da história da civilização ocidental, vários autores observaram nas relações políticas esses dois momentos de sua existência: relações verticais e horizontais. A existência de uma associação coletiva e a institucionalização unificada que dá ordem a essa associação são dois momentos fundamentais da existência social que compõem a esfera política de qualquer comunidade. Mais uma vez nos deparamos com uma contradição. Em essência, essa contradição é a mesma que analisamos acima: ela passa pela questão da identidade entre sujeito-objeto; a contradição entre as partes e o todo, na qual, colocadas em relação, elas são colocadas em movimento dialético, levando-nos à unidade.

A unidade não é um ser em si mesmo. Em vez disso, é o resultado da contradição colocada em movimento dialético. Para que haja uma comunidade, deve haver indivíduos. Mas não indivíduos isolados, e sim em relação. Assim, uma comunidade não se limita à soma de sua população, mas começa com todos os indivíduos que a compõem, colocados em relação, formando assim uma totalidade, que tem uma forma unificada, que não é mais nenhum dos indivíduos, mas uma nova entidade, que sintetiza a dinâmica da existência coletiva. É nesse sentido que usamos a ferramenta lógica das figuras abstratas, ou referentes simbólicos: para analisar os momentos lógicos que dão forma ao pensamento desse devir social.

Retomando as palavras de Gerardo Ávalos¹¹ sobre o assunto, buscaremos deduzir essas figuras e sua lógica:

Agora, os momentos constitutivos dessa forma estão representados nas figuras abstratas (no sentido hegeliano) do monarca e do cidadão. O monarca é o lugar supremo na ordem simbólica que constitui o político, o ponto de chegada que completa a ordenação de uma comunidade humana. Por outro lado, o cidadão constitui o outro momento constitutivo do político. Mas deve-se observar que entre o monarca e o cidadão é tecida uma relação que, talvez como nenhuma outra, pode reivindicar o status de dialética. Gostaria de deixar claro que é com plena consciência e não como um lapso de linguagem que proponho a relação entre o monarca e o cidadão como o autêntico elo formativo do político, afastando-me assim da visão que propõe esquematicamente que o monarca é o sujeito e o cidadão, por outro lado, o regime representativo abstrato do Estado de Direito. Defendo que a figura abstrata do monarca não desapareceu, mesmo que não haja mais súditos, mas cidadãos. Isso nos leva à necessidade de argumentar que o súdito ainda subsiste na figura do cidadão.¹¹⁽¹⁵⁾

Assim, surgem as figuras do **monarca**, como síntese soberana dessa identidade coletiva unificada, e a figura do **cidadão**, como representação abstrata de todos aqueles que compõem a comunidade em posição de igualdade e dão possibilidade e legitimidade à unidade. É importante esclarecer que não estamos tratando do monarca e do cidadão, como nos adverte Ávalos, no sentido histórico de rei e súditos na época feudal, por exemplo. Ressaltamos mais uma vez que estamos tratando de **figuras, representações abstratas** de uma relação política baseada na contradição dialética entre o todo e as partes.

O monarca é o lugar simbólico que sintetiza a existência comunitária; o cidadão é o lugar simbólico que representa a existência de indivíduos no processo de relação social. O monarca representa a ordem soberana institucionalizada da existência coletiva; o cidadão representa a necessidade dessa ordem. Tampouco se trata de uma relação unidimensional. A relação de poder que emana dessa separação dialética não é clara nem direta, mas está localizada precisamente na **relação** entre os dois momentos. O monarca não é uma divindade transcendente que cria a ordem, nem ele próprio é necessariamente uma pessoa única, como tentaremos demonstrar a seguir. Ele é a representação negativa da existência de um conjunto de indivíduos em uma relação coletiva de existência. Ao mesmo tempo, os cidadãos não são pessoas quaisquer, são indivíduos que necessariamente coexistem em uma ordem social. Assim, parece que essas duas figuras não se referem a uma ou outra ordem social específica, mas constituem o núcleo relacional da existência comunitária em seu momento político.¹¹

Entre o monarca e o cidadão, como figuras abstratas, há uma relação dialética não apenas porque eles não podem existir um sem o outro, mas, acima de tudo, porque eles geram um *trânsito de um para o outro*, ou seja, um devir de um em direção ao outro. O segredo da figura do monarca está no modo como os cidadãos se constituem como tais e, além disso, constroem para si mesmos um espaço unitário de poder ou autoridade para que, a partir dele, alguém específico, ou alguns específicos, organizem a vida coletiva. Reciprocamente, o cidadão só se torna o que ele é em um Estado considerado como um sistema de direitos e deveres que o obriga a agir de determinada maneira, mas que também é uma expressão de si mesmo como um ser de consciência e inconsciência, de vontade e razão, de potência (no sentido de Spinoza) e de impulso. De tal forma que o segredo do cidadão está no fato de ele ser um monarca, não de forma imediata, é claro, mas nas formas mediadas do tecido social.^{11 (16)}

Seguindo nosso argumento, a partir da citação acima, podemos entender melhor os fundamentos da existência das figuras do monarca e do cidadão. **Um existe em função do outro.** O monarca, como uma representação da ordem soberana da comunidade política, só faz sentido

material com a existência dos cidadãos. Os cidadãos, como representação das relações de associação social, só fazem sentido sob uma ordem unitária que lhes dá identidade. Assim, os dois momentos da existência social passam a fazer sentido como uma forma de institucionalidade política da vida social; em termos modernos: como um **Estado**.

O Estado, então, é apresentado a nós como um princípio relacional. Em vez de uma relação entre indivíduos isolados ou um aparato institucional concreto, o Estado pode ser conceituado como uma ordem política que dá unidade a uma comunidade que coexiste sob relações de divisão social do trabalho, composta por uma contradição entre a existência individual e a existência coletiva do ser social. É um **processo relacional contínuo** que traz consigo uma forma alienada de dominação social baseada na dinâmica não resolvida da própria existência comunitária. Assim, “a autoridade ou o poder do monarca não reside nele mesmo, mas na relação de reconhecimento que ele estabelece com os cidadãos e súditos”.¹¹⁽⁴⁰⁾

Dito isso, ainda precisamos de um elemento essencial para desenvolver melhor a base desse princípio relacional:

Ora, monarca e cidadão formam uma unidade orgânica somente se houver um momento externo colocado como condição de possibilidade transcendental. Estou me referindo à figura do “outro” ou “o outro” como *excluído*. Esse é o elemento central da política como forma. Vale a pena especificar aqui os dois sentidos e níveis em que o outro excluído constitui o fator fundamental na constituição do político.¹¹⁽¹⁶⁾

Aqui chegamos a uma terceira figura: a figura do **excluído**. A figura do excluído, mais do que uma entidade, é o elemento lógico que sustenta a relação dialética. Comentamos que o monarca e o cidadão são existências co-dependentes. A razão da existência do monarca é sua relação de não igualdade com o cidadão; ao mesmo tempo, a razão da existência do cidadão é sua relação de não igualdade com o monarca. Voltamos a Hegel³ e ao princípio da identidade. Foi Hobbes quem primeiro identificou a lógica do Estado moderno a partir da necessidade do soberano de criar leis sem estar sujeito a elas. Se o soberano está sujeito às leis que dão ordem ao coletivo, surge uma contradição na capacidade de criar e aplicar leis. Se o monarca, como representação abstrata da ordem social, tem a responsabilidade de criar as leis, distinguindo-o dos cidadãos, que têm a responsabilidade de seguir as leis, ele não pode estar sujeito às leis que cria, justamente porque isso levaria a uma identidade com a figura do cidadão e aí se perderia a base da soberania e, portanto, da identidade da comunidade e da ordem institucionalizada que a organiza.

O monarca só faz sentido como um **outro** que não o cidadão. E o cidadão só faz sentido como um **outro** que não o monarca. O princípio da identidade hegeliana a partir da negatividade é postulado, e é por isso que afirmamos o Estado como a síntese política de uma relação dialética baseada nesses dois momentos unificados pela **negatividade** que os torna totalidade. Assim

[...] o excluído não é um homem empírico concreto: ele é uma condição negativa de existência, ou seja, uma inexistência que gera toda ordem simbólica e cuja experiência pode ser vivida por qualquer pessoa em diferentes momentos.¹¹⁽⁴⁸⁾

A negatividade é o elemento lógico-racional que sustenta a identidade dos momentos que compõem a totalidade, que coloca esses momentos em contradição dialética, dando-lhes movimento e possibilitando a unidade do diverso. E, portanto, o excluído é um elemento central na constituição do político, como uma racionalidade estruturante da relação.

Esse foi o primeiro passo em nosso argumento de que o Estado é um processo relacional. O Estado sintetiza uma contradição universal entre o múltiplo que se torna Um; mas também, como apresentamos que o Estado é um conceito moderno, temos de levar em conta as especificidades históricas do modo de produção capitalista que moldam esse processo contraditório. Uma lógica própria que unifica politicamente uma divisão social do trabalho baseada na separação entre os meios de produção e a capacidade do trabalho que precisa desses meios para ser eficaz. É nisso que nos concentraremos na seção a seguir: a análise da forma-valor como uma divisão política em forma-estado e forma-império.

A FORMA-ESTADO E A FORMA-IMPÉRIO

Até agora, discutimos que o Estado é moderno e também que é um processo relacional. Dito isso, nesta sessão tentaremos desenvolver alguns esboços da forma historicamente específica da relação social moderna a fim de analisar o Estado a partir de seus fundamentos materiais. Assim, procuraremos identificar a relação que o capital tem com o Estado.

Começamos por entender que “o capital é uma forma de civilização”.²⁽³⁰⁾ Isso tem implicações importantes. A primeira é negar a interpretação de que o **capital** é uma forma estritamente econômica. Esse entendimento do capital como uma categoria econômica está na base das ideias dos pensadores marxistas clássicos, incluindo teóricos do Estado como Miliband e Poulantzas, e é por isso que, em nosso entendimento, esses autores não conseguiram analisar o Estado como um momento da existência do capital. Isso nos leva a uma segunda implicação: que o capital é uma totalidade, na qual estão incluídas as formas econômicas imediatas, mas também

as formas políticas mediadas. Essa totalidade se baseia na associação da sociedade moderna, que se torna capitalista por meio da generalização da forma-valor como uma forma que unifica a divisão social do trabalho.

Assim,¹²

A hipótese é que a forma-valor se instala como o universo de sentido da constituição psíquica e política dos sujeitos na vida moderna, e isso nos permite explicar vários fenômenos altamente significativos: a cisão entre a população e a sociedade, o estabelecimento da sociedade como uma ordem simbólica e imaginária com seu próprio poder, o autoposicionamento do Estado como uma comunidade política peculiar e, finalmente, a política como uma práxis cívica não apenas em termos da separação entre as instituições representativas e a cidadania, mas também em termos da relação governantes/governados juntamente com os dispositivos de controle social, por um lado, e a irrupção do evento (ou do novo) contra a inércia institucional, por outro.¹²⁽⁴⁰⁾

A forma-valor como o universo universal de significado das formas sociais da sociedade moderna não poderia deixar de determinar a lógica política sob a qual a sociedade capitalista é fundada. A estrutura relacional entre o monarca e o cidadão, na sociedade capitalista, torna-se redefinida dentro das determinações do valor, e as relações políticas que envolvem o ser social capitalista são institucionalizadas na forma do Estado, com base em uma contradição entre as relações políticas verticais e horizontais. O monarca continua como a posição soberana e o cidadão continua como a comunidade ordenada; mas agora essa relação é concretizada como uma relação de poder institucionalizada, que é fetichizada pela forma-valor em seu momento político para garantir a dinâmica da reprodução ampliada do capital por meio da apropriação da mais-valia gerada pelo trabalho de outros. Esse é o *ethos* da forma-valor, ou, em outras palavras, sua objetividade teleológica transformada em momento político:¹²

Faz parte do desdobramento da forma-valor como um processo relacional de poder, o fato de que ela constitui um universo político fragmentado em dois grandes espaços com suas respectivas lógicas: a política institucional, por um lado, e a política comunitária, por outro. Esta última é permanentemente negada pela operação da política mercantilizada e baseada no dinheiro. Assim, o Estado, de uma unidade comunitária, um ser jurídico e ligado à liberdade, torna-se uma entidade reificada, colocada como um poder opressivo acima da “sociedade civil”. [...] Mas mais do que aparência, esse fenômeno da apresentação do Estado é uma aparência ou manifestação do próprio vínculo social, que contém, em sua própria estruturação, uma espinha dorsal coercitiva. [...] O movimento incessante dessa acumulação estabelece o padrão de reprodução social, mas o faz de forma contraditória, porque o próprio capital é contraditório: por um lado, é a forma moderna de reprodução da vida humana, mas, por outro, é também um modo de

negação da vida em sua qualidade humana (alienação, fetichismo, reificação) do ponto de vista da forma como foi historicamente definida, como uma vida de liberdade, igualdade, fraternidade e propriedade.¹²⁽⁴⁷⁾

O Estado se manifesta aqui como a relação de dominação capitalista institucionalizada por meio da fragmentação do universo político. As relações políticas comunitárias passam a ter sua existência alienada pelos princípios mercantis sintetizados pelo Estado capitalista. Conforme descrito por Marx, no capítulo II de “O Capital”,⁵ a dinâmica social capitalista contém como momento fundamental de sua reprodução a circulação de mercadorias que ocorre no processo de troca. Para que o processo de troca se torne efetivo no espaço do mercado, a existência de detentores de mercadorias é uma condição necessária. A condição de uma pessoa como detentora de uma mercadoria se baseia na condição de valor que a própria mercadoria traz consigo. Assim, a relação entre as mercadorias por meio da forma de valor é a base das relações sociais entre os indivíduos nessa sociedade. Nesse sentido, para garantir a reprodução dessa relação material, é necessário haver condições jurídicas que medeiam as relações humanas. A primeira é a condição de propriedade. A segunda é a condição de igualdade, na qual todos os possuidores são legalmente iguais, sendo a única diferença as mercadorias que possuem. Por fim, há a condição jurídica da liberdade, uma consequência direta da condição de igualdade, que fundamenta a condição universal da possibilidade de troca.

É somente por meio dessas condições jurídicas e políticas que a troca de mercadorias se torna efetiva na sociedade capitalista. Sabemos, no entanto, que essas condições nas quais a troca se baseia trazem consigo, em seu desdobramento lógico interno, uma relação de exploração do trabalho e dominação social. A contradição surge mais uma vez: como uma sociedade fundada na igualdade e na liberdade dos indivíduos pode reproduzir um contexto de dominação?

Avalos¹³ responde a essa pergunta:

A igualdade e a liberdade dos seres humanos alcançam a universalidade, mas somente como condição de possibilidade para a troca de mercadorias e, com isso, para a reprodução da dominação. Assim, no mundo moderno, que é o mundo do capital, a liberdade e a igualdade, por um lado, podem coexistir com o poder, a desigualdade, a exclusão e a exploração, por outro. Sob essas condições, a política e o Estado não expressam direta e imediatamente as relações de dominação entre os seres humanos. Se a própria dominação deve ser mediada pelo valor de troca, a política e o Estado não são apenas formas desenvolvidas de valor de troca, mas também se tornam mediações essenciais das relações de dominação.¹³⁽¹⁶⁾

As relações políticas da sociabilidade capitalista compõem um momento indireto de dominação. Enquanto a existência comunitária é reproduzida na forma-valor, a relação de poder é

institucionalizada na forma-Estado, que se manifesta como uma forma externa da dinâmica de dominação. A igualdade e a liberdade são princípios fundamentais desenvolvidos pela sociedade de mercado, mas esses princípios ainda não foram capazes de assumir uma forma universal, mas apenas uma forma estritamente formal: como uma possibilidade que assegura as relações entre as mercadorias por meio de valores de troca equivalentes.

O processo capitalista de reprodução social tinha como condição de possibilidade a posição dos seres humanos como sujeitos legais e, como tal, universalmente livres e iguais. Somente dessa forma poderia ocorrer a troca mercantil por meio da qual a compra e venda de força de trabalho e, conseqüentemente, a apropriação do trabalho excedente. [...] Conseqüentemente, gera-se uma ocultação da dominação implícita no capital.¹³⁽³⁷⁾

Da mesma forma que a relação econômica entre as classes oculta em sua essência uma relação de exploração mediada pela produção e apropriação da mais-valia, as formas políticas ocultam a possibilidade dessa relação de exploração sob um véu ideológico da falsidade do momento negativo no qual os conceitos de igualdade e liberdade dos seres sociais são fundados. Esse véu ideológico que funda o Estado como uma síntese da forma política pode ainda se manifestar de maneiras bastante concretas, seja por meio de seu aparato administrativo, tributário, judicial, penal ou, no limite, militar, com o monopólio do uso da força em seu processo de coerção física direta. Essas formas de manifestações concretas do Estado, materializadas no aparato estatal e executadas por suas formas reais e fenomênicas de governo, apresentam-se como a forma acabada, fetichizada e contraditória desse momento de manifestação política da sociabilidade do capital.

Nesse sentido, o exercício político é frequentemente capaz de se manifestar como alheio às classes sociais, como uma superestrutura metafísica que organiza a vida cotidiana da sociedade civil. No entanto, essa aparência, como mencionado, é a manifestação de uma essência contraditória, que mascara a possibilidade universal de opressão de classe no processo de acumulação capitalista.

A manifestação real da forma política se apresenta por meio da distorção fetichizada da própria sociabilidade capitalista em seu momento político, deduzida do processo de alienação do trabalho que é imposto aos seres sociais sob a forma capitalista de divisão social do trabalho e da existência social. O ser do capital só pode ser entendido como uma relação de exploração de classe em seu momento como um conceito quando os fundamentos de seu automovimento contraditório estão presentes na análise de sua forma acabada. Esse automovimento contraditório, enfatizamos,

também se manifesta por meio de um caráter político aparentemente desvinculado da própria relação de exploração que ele mesmo cria.

Ao se realizar como governo, o momento político do capital se apresenta como ideologicamente mascarado, formalizado (imposto) sob alguma ordem constitucional de caráter mais ou menos democrático (dependendo dos juristas), como um espaço fora das outras contradições sociais da contestação de um poder “metafisicamente” público. O conceito de política que surgiu na Grécia Antiga como a forma de conciliação da convivência social entre os indivíduos, sob a forma capitalista assume um significado inteiramente novo, determinado pelas contradições fundamentais da própria forma de sociabilidade capitalista e da divisão do trabalho, em que a forma valor em relação a si mesma subordina esse momento político ao lhe dar sua objetividade teleológica de reprodução das necessidades de generalização e naturalização da alienação do trabalho humano sob uma forma de sociabilidade historicamente específica. O capital e as necessidades do processo de acumulação se revelam como a verdadeira força motriz em todas as esferas do desenvolvimento da sociedade por meio de sua manifestação na forma do mercado e é colocado como o sujeito do processo de reprodução humana. Os rumos da história e a realização da vida cotidiana não são determinados pela vontade subjetiva e pelas necessidades sociais dos indivíduos específicos que criam a existência social. As decisões políticas, supostamente públicas, que são efetivadas por meio de aparatos estatais, da institucionalidade política, do princípio democrático (que é sempre acompanhado de algum adjetivo para que seu significado real possa ser distorcido), são todas formas que preservam e reproduzem as contradições da realização ininterrupta da forma-valor. Nesse sentido, a existência de várias esferas da vida política, a saber, a participação do cidadão na vida pública, as eleições, o estado democrático de direito etc., são apresentadas como fenômenos reais e inteiramente possíveis, mas apenas como mediações fetichizadas das necessidades universais da sociabilidade capitalista teleologicamente determinadas pelo capital em seu momento econômico.

Dito isso, a forma estatal¹⁴

Não é um capitalista, mas precisamente um capital negativo que cumpre o silogismo hegeliano de ser-em-si, ser-para-si e ser-em-si-e-para-si, ou seja, o entrelaçamento do Uno (o capital que Marx analisou, em geral e em abstrato, como se fosse Uno), o múltiplo (a circulação do capital Uno, mas agora no terreno de ser muitos capitais individuais, até mesmo fragmentados em ações e em competição perene) e, como um terceiro momento, novamente o Um como um

capital global, uma totalidade sistêmica autopoietica, capaz de intervir por qualquer meio para manter a unidade total. ^{14 (90-91)}

Tendo chegado até aqui, tocamos em um ponto final de nosso argumento: a existência do capital como o Um universal. Quando consideramos o capital como um Ser universal, um poder que domina tudo, esse princípio naturalmente também se manifesta em sua forma política. Analisamos a forma estatal como a forma política que a sociabilidade capitalista assume com base em sua contradição. Essa contradição, elevada à dinâmica concreta da dominação mundial, é entendida por Ávalos² como a **forma-império**.

O que é próprio da forma império do capital não é o fato de alguns Estados dominarem outros, mas o fato de o capital dominar a todos, mesmo que, no horizonte cultural material, militar e simbólico, um Estado hegemonize o sistema como um todo. [...] “Forma-império” não é imperialismo: é uma expressão que designa uma relação entre seres humanos que se caracteriza por uma hierarquia entre grupos constituídos como unidades políticas territorialmente delimitadas.²⁽³⁰⁾

A forma império sintetiza a dinâmica capitalista global na qual a posição soberana não está localizada em um ou outro estado-nação com fronteiras geopolíticas. Ela se refere à organização global do capital que institui uma relação de poder baseada na acumulação monetária. Essa categoria serve para localizar a centralidade da dominação capitalista em um fundamento objetivo, a saber, a forma-valor. Diferentemente da compreensão hegemônica do pensamento marxista, que entende a fase imperial do capital como uma relação de dominação baseada em Estados-nação que concentram o capital dominando outros Estados-nação, a perspectiva de Gerardo Ávalos sobre a forma-império tenta entender o conceito de Estado além de sua existência concreta como Estado-nação, mas coloca o capital na posição de soberania que transcende os limites geográficos dos governos.

A forma império se manifesta como o *ethos* que sustenta as relações de dominação por meio da concentração de capital em nível global. É a posição soberana que alcançou sua mais alta expressão social, sendo capaz de articular e determinar a dinâmica da existência coletiva em nível global.

Nesse sentido, o processo de acumulação global de capital não tem fronteiras geopolíticas. Seu desenvolvimento baseia-se em um processo de concentração e expansão: “Este é o império do capital que organiza todo o planeta de acordo com territórios de matérias-primas e mercados, e não, primordialmente, em Estados-nação”.²⁽⁶²⁾

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisamos aqui algumas categorias elementares do pensamento de Gerardo Ávalos em relação ao Estado capitalista. O autor mexicano nos apresenta um horizonte analítico em relação à forma política de nosso tempo que pode ser descrito, no mínimo, como provocativo. Sua compreensão do “político” e do Estado como um processo relacional está fortemente fundamentada em uma argumentação dialética que busca reconstruir logicamente a dinâmica de dominação e opressão social da civilização do capital e sua forma institucional fetichizada.

Ao fundamentar as formas políticas da modernidade na forma-valor, nosso autor nos apresenta uma crítica da substância existencial do capitalismo. A forma império é o poder capitalista que domina tudo. As transformações políticas, econômicas e sociais passam pela objetividade da apropriação da mais-valia do trabalho alheio em nível global. Suas considerações teóricas podem nos ajudar a situar a luta pela emancipação além das formas institucionais de governo. A possibilidade de uma transformação social real passa, então, por um repensar da organização da divisão social do trabalho e de suas divisões econômicas e políticas.

REFERÊNCIAS

1. Skinner Q. El nacimiento del estado. Buenos Aires: Gorla; 2003.
2. Ávalos G, organizador. La política transfigurada: estado ciudadanía y violencia en una época de exclusión. Ciudad de México: UAM-X; 2016.
3. Hegel G. Ciencia de la Lógica. Madrid: Abada Editores; 2011.
4. Ávalos G. Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado. Ciudad de México: UAM-X; 2001.
5. Marx K. O capital. São Paulo: Boitempo; 2013. Lv. 1.
6. Ávalos G. Marx: filosofía política de la dominación del estado. Argumentos. 2019;(89):269-89.
7. Marx K, Engels F. Manifiesto do Partido Comunista. São Paulo: Expressão Popular; 2008.
8. Poulantzas N. Poder político y clases sociales en el estado capitalista. 30a ed. México, DF: Siglo XXI; 2006.
9. Holloway J, Picciotto S. Hacia una Teoría Materialista del Estado. In: Bonnet A, Piva A, organizadores. Buenos Aires: Ediciones Herramienta; 2017.
10. Hegel G. Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva; 2000.

11. Ávalos G. L El Monarca, el Ciudadano y el Excluido: hacia una reconstrucción de “lo político”. Ciudad de México: UAM-X. 2020.
12. Ávalos G. Estatalidad en transformación. Ciudad de México: UAM-X; 2015.
13. Ávalos G, Hirsch J. La política del capital. Ciudad de México: UAM-X; 2007.
14. Ávalos G. Ética y política en Karl Marx. Ciudad de México: Editorial Terracota; 2021.