

SOBRE LOS CONCEPTOS DE “FORMA-ESTADO” Y “FORMA-IMPERIO” EN EL PENSAMIENTO DE GERARDO ÁVALOS: NOTAS PARA PENSAR EL ESTADO CAPITALISTA

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.



Hugo Rezende TAVARESⁱ  

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.

Descriptor: Estado capitalista; Forma-Estado y forma-Imperio; Filosofía política.

ⁱUniversidad Autónoma Metropolitana – UAM. Ciudad de México, México.

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

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 as 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.

ON THE CONCEPTS OF “STATE-FORM” AND “EMPIRE-FORM” IN GERARDO ÁVALOS: NOTES FOR THINKING THE CAPITALIST STATE

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 analysis 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 form 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.

Descriptors: Capitalist State; State-form and Empire-form; Political philosophy.

INTRODUCCIÓN

El pensador mexicano Gerardo Ávalos ha dedicado décadas de trabajo analizando el Estado capitalista, sus transformaciones y fundamentos. Teórico crítico, de formación marxista-hegeliana, Ávalos reivindica la dialéctica hegeliana como el proceso de movimiento del Ser y la crítica marxiana de la enajenación humana por parte del capital para analizar el Estado como la síntesis del momento político de la sociedad capitalista, y su función en la organización y reproducción de las relaciones de poder que sostienen esta sociedad.

En este trabajo analizaremos algunas nociones primarias acerca del tema de **lo político** y su consolidación moderna de Estado capitalista que nos trae el autor mexicano. Empezamos por ubicar el Estado como una categoría históricamente específica de la sociedad moderna. A partir de eso, analizaremos algunos trazos en la construcción teórica de Ávalos con relación a los fundamentos de **lo político**, en el intento de identificar las contradicciones fundamentales de la lógica política como relaciones sociales entre seres humanos, para pensar el Estado como un proceso relacional. Por último, intentaremos reconstruir los conceptos de forma-Estado y forma-imperio, a partir de la sustancia elemental de la sociedad capitalista: la forma-valor, buscando presentar una construcción dialéctica y material de las formas políticas que conforman la época moderna capitalista.

Las nociones de forma-Estado y forma-imperio desarrolladas por Gerardo Ávalos nos pueden servir de herramientas conceptuales para analizar la dinámica política de dominación social de nuestra época civilizatoria. Entender la lógica de la política y sus formas institucionalizadas es fundamental para entender y ubicar la lucha por la emancipación humana más allá de la superficialidad.

¿QUÉ ES EL ESTADO?

Antes que nada, es importante empezar diciendo que el Estado no es una cosa. No es un objeto sensible, ni está limitado a su existencia empírica

como aparato estatal ocupado por un gobierno específico en una u otra coyuntura. Tampoco el Estado tiene una existencia transhistórica, que existió, existe y seguirá existiendo independientemente de la dinámica social de los seres humanos, o que representa la existencia de una comunidad política cualquiera. Así que antes de empezar nuestro análisis, nos parece oportuno ubicar histórica y conceptualmente dicha categoría.

Históricamente hablando, el Estado es **moderno**. O, planteado en otros términos, la época civilizatoria moderna ha desarrollado una serie de contradicciones sociales en la existencia colectiva de la humanidad, que se expresan políticamente como Estado. En las épocas anteriores a la moderna, la civilización occidental entendía a la autoridad política como la autoridad detentora del poder y cohesión social. Según Quentin Skinner,¹ en su libro «El Nacimiento del Estado», el autor identifica el origen del término **Estado** como referencia al estado de gobernanza de un monarca, rey, o autoridad política en general, y no como un aparato institucional:

[...] en los casos en los que encontramos el término *status* en contextos políticos, resulta casi siempre evidente que lo que está en cuestión es el estado de o posición de un rey o un reino, y de ninguna manera la idea del estado como la institución en cuyo nombre se ejerce el gobierno legítimo.^{1(29, destacado del autor)}

Así que la aparición del **Estado** se ubica históricamente en el marco de los **manuales para magistrados** en los cuales pensadores políticos se preocupaban en aconsejar el gobernante a sostener y conservar su *estado* heredado o conquistado de autoridad política. Este tema alcanzó su más alta expresión con «El Príncipe» de Nicolau Maquiavelo en 1513:

Los consejos de Maquiavelo están casi enteramente dirigidos a los nuevos príncipes que quieren *mantenere lo stato*, conservar sus posiciones en los territorios que hubieran podido heredar o adquirir.^{1(31, destacado del autor)}

Más allá de detenernos a tecnicidades históricas, lo que nos importa es identificar el nacimiento del Estado no solamente como terminología, pero el contexto político, social y civilizatorio que sostiene su existencia. A eso nos referimos cuando decimos que el Estado es moderno: la modernidad de la civilización occidental ha creado una dinámica política

propia, fundamentada en sus contradicciones sociales específicas, que la distinguen de otras épocas. En este sentido, hablar de un **Estado antiguo**, o de un **Estado romano**, o **Estado feudal**, solo tiene sentido figurativo, como referencia vacía que busca presentar el equivalente superado de la síntesis política de una sociedad y su autoridad política. En las palabras de Gerardo Ávalos², en su libro «La Política Transfigurada»:

Sólo de modo metafórico o haciendo una analogía estructural puede hablarse del Estado como una institución antigua que surgió como resultado de la apropiación del excedente económico por parte de un grupo que, por ello, devino clase dominante. El Estado, por el contrario, es la forma política moderna y su peculiaridad, como he afirmado, radica en que en su interior están incluidos todos los seres humanos, independientemente de sus diferencias económicas y sociales. Sin embargo, fue un largo proceso de construcción del concepto de Estado para que llegara a este sentido específico.²⁽²⁴⁾

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

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

A la idea de que a los reyes “pertenece” una cualidad distintiva de majestad subyacía la creencia predominante de que la soberanía

está íntimamente conectada con la exhibición, de que una presencia majestuosa sirve como una fuerza ordenadora. Éste habría de probarse el más perdurable de los varios rasgos característicos del liderazgo político carismático, luego subvertido por la emergencia del concepto moderno de un estado impersonal.^{1(24, destacado del autor)}

El Estado moderno, entonces, está marcado por la existencia de una cohesión social horizontal que posibilita la existencia colectiva de los individuos articulada y estructurada por medio de la división social del trabajo, a la vez que está ordenada por un estado impersonal de poder que le da identidad a este colectivo. Nos parece que el Estado está marcado por una clara contradicción lógica entre la identidad entre varios unos y uno **Uno** que sintetiza la existencia de los múltiples unos, entre las partes y el todo. Esta contradicción, cuyos fundamentos lógicos y movimiento han sido tratados por Hegel³ en «Ciencia de la Lógica», nos lleva a entender el Estado como una relación, devenida de la división social del trabajo moderna, a saber, la división social del trabajo capitalista, fundamentada en la asociación social por medio de la forma-valor.

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

La teoría política de la modernidad vio en el contrato racional, cuya base era el individuo aislado, la forma de construcción estatal. Al entender al Estado como una gran asociación de individuos que racionalmente se unen para salvaguardar sus intereses particulares, la teoría individualista deja sin explicar lo que acontece con el universo de relaciones que generan y sostienen al individuo contratante.⁴⁽²⁶⁶⁾

Aquí se entiende el Estado a partir de su manifestación material que está formada por una delimitación territorial, con población permanente y un gobierno que administra la coexistencia de esta población que se

encuentra bajo este territorio. No nos cabe aquí desarrollar el principio de estatalidad como ejercicio del gobierno por medios de los monopolios del Estado, más bien nos interesa entender cuál es el principio articulador de las relaciones sociales presentes en la sociabilidad capitalista que nos permite entender la posibilidad universal de la existencia contradictoria en las relaciones políticas y porque ella se manifiesta bajo una forma concreta de aparato estatal.

De esto se trata en análisis teórico de Gerardo Ávalos,² de identificar la contradicción relacional entre los seres humanos que componen la sociabilidad capitalista, la lógica política existente en esta sociabilidad y la **forma** en la cual se materializa esta contradicción:²

El mundo se ha transformado ostensiblemente. Todavía es brumosa, empero, la magnitud, profundidad y desenlace de los cambios; ya hay claridad, en cambio, acerca de su naturaleza: asistimos a una crisis civilizatoria de magnitudes colosales. No se trata, entonces, sólo de una serie de crisis económicas que se encadenan cada vez con mayor celeridad y virulencia, sino de un desacoplamiento entre el sistema de vida propio de la modernidad y el modo de producción material que le sirve de base. El capital se está desprendiendo de su condición de modo de organización de la vida humana y se está hipertrofiando su aspecto enajenante, cosificador y fetichista, lo que da como resultado, ya patente, una peligrosa deshumanización expresada en un incremento de la violencia de todo tipo. El espacio público estatal, que desde su origen fue concebido como un ámbito de conciliación y mediación para canalizar el conflicto excedente respecto de los mecanismos de armonización social propios del mercado, está siendo arrasado o colonizado por la lógica del interés privado y de la acumulación del capital a toda costa.

[...]

Indagar los cambios epocales del Estado se convierte en un hilo conductor para la comprensión de nuestra época. Esto es tanto más necesario cuanto que existe una confusión generalizada acerca del Estado. Es cierto: el Estado es un fenómeno muy complejo y a menudo los análisis sociales se ven empobrecidos porque se toma como punto de partida un aspecto unilateral del Estado, por ejemplo, aquel que lo asimila a la idea de un aparato de coerción, control y represión, o una instancia administrativa de

organización colectiva. Sin duda, éstos son elementos constitutivos del Estado, pero lo que es necesario comprender es la *lógica* desde la cual ha sido instaurada una autoridad suprema, operante en un territorio determinado y que, manejada por hombres y mujeres de carne y hueso, se arroga para sí tareas que debieran ser competencia del conjunto de individuos asociados, los cuales son necesariamente afectados por las decisiones gubernativas. Es éste el *misterio* del Estado. ¿Cómo podemos explicar que un puñado de hombres de carne y hueso tenga el poder de determinar las directrices y el destino de la vida de millones de habitantes de un territorio delimitado por fronteras nacionales? ¿Cómo es que una sociedad se somete a la voluntad de un pequeño grupo de personas comunes y corrientes, tan mortales y finitos como los demás, pero *investidas* con todo el poder del Estado?^{2(19-20, destacado del autor)}

De hecho, ha sido Marx⁵ el primer pensador que ha expuesto el núcleo relacional de la sociabilidad capitalista, exponiendo que las relaciones de igualdad burguesa por medio del intercambio entre equivalentes son en-sí-y-para-sí una relación de dominación social fetichizada. Esta noción presenta un punto de quiebre con las teorías contractualistas, específicamente con la tradición del liberalismo, que, hasta los días de hoy, busca reducir el Estado a su materialidad operativa y burocrática, libre de contradicciones internas y que representa el más alto nivel de libertad alcanzado por la sociedad civil por medio de las leyes y del mercado. Así las cosas, la tradición marxista ha desarrollado de diversas maneras sus entendimientos sobre el Estado capitalista, pero siempre entendiéndolo a partir de la contradicción entre la aparente igualdad entre los seres humanos y la relación de poder que se encarna y se reproduce en la acumulación dineraria. Veamos eso de manera más clara:⁶

Generalmente el debate marxista sobre el Estado fue clasificado en tres grandes corrientes: a) la visión instrumentalista del Estado, expuesta por Paul A. Baran y Paul M. Sweezy, condensada en la idea de “capitalismo monopolista de Estado” (1985); en la misma línea de análisis empírico se inscribió el clásico texto de Ralph Miliband, *El Estado en la sociedad capitalista* (1983); b) la visión estructuralista del Estado, expuesta en la extensa obra de Nicos

Poulantzas, para la cual el Estado es una condensación de fuerzas sociales y un factor de cohesión social; c) la derivación “lógica” del Estado respecto de la lógica del capital: el Estado no es una cosa sino un momento del proceso de acumulación ampliada del capital, y tiene variadas formas de existencia.⁶⁽²⁷³⁾

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

La primera corriente que partió de Paul Baran y Paul Sweezy con la teoría del Capitalismo Monopolista de Estado y que se generalizó con los escritos de Ralph Miliband, se conoce como la «visión instrumentalista» del Estado. Miliband hace explícito el papel que tiene el Estado capitalista en el proceso de acumulación de capital. Aunque sea muy difícil estar en desacuerdo con la existencia de esta relación, el proceso de análisis presentado por la visión instrumentalista es problemático. Las nociones sobre el Estado de Miliband se limitan fuertemente a un análisis empírico de identificar la participación activa de la política institucional en la generalización y reproducción del capitalismo mundial. Junto a eso, nutrida de una lectura política fundamentada en el «Manifiesto Comunista»,⁷ la interpretación instrumentalista ve en el Estado un **instrumento** de utilidad de los grandes capitales, que de manera mecánica realiza políticas que están en sincronía directa con los intereses individuales de los representantes de los monopolios capitalistas. Esta visión ha sido constantemente criticada, acusada de **reduccionismo** o de **determinismo económico**, que busca reducir el Estado a su aparato burocrático de *petit comité de la burguesía*, sin presentar ninguna conceptualización de las relaciones políticas capitalistas ni de la relación intrínseca entre Estado y mercado.

En este contexto teórico, surge la crítica de Nicos Poulantzas⁸, quien en las décadas de 1960 y 1970 se utilizará del pensamiento de Louis Althusser para desarrollar una crítica directa a esta conceptualización del

Estado capitalista. La interpretación de Poulantzas, conocida como la visión **estructuralista**, parte de la premisa que lo político y lo económico son dos esferas (estructuras) distintas y relativamente autónomas una de la otra. Así, el autor busca desarrollar una visión que está limitada a identificar el Estado como un objeto de análisis en-sí, que complementa la estructura económica capitalista a partir de las contradicciones de clases que componen la sociedad del capital, que, según el autor, es la base de las relaciones políticas. Fuertemente influenciado por una noción estructuralista y sociológica, el autor plantea una definición de Estado muy distinta de la definición instrumentalista de Miliband, en la cual el Estado aparece como un “factor de cohesión de la unidad de una formación, es también la estructura en la se **condensan** las contradicciones de los diversos niveles de formación”.⁸⁽⁴⁴⁾

El entendimiento de Poulantzas acerca del Estado, como una estructura que condensa las contradicciones de las clases sociales capitalistas, ha sido criticada por John Holloway⁹ (y otros autores derivacionistas) como una interpretación **politicista** del Estado, en la cual está presente un análisis que autonomiza el movimiento político social sin fundamentarlo en el movimiento de acumulación y reproducción del capital.

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

A partir de diversos autores que contribuyeron a desarrollar esta noción, encontramos, en el debate contemporáneo, Gerardo Ávalos. La noción del pensador mexicano acerca del Estado está marcada por un principio fundamental que buscaremos desarrollar en las secciones siguientes. A saber, de reivindicar la lógica dialéctica hegeliana utilizada por Marx, para hacer una reconstrucción de **lo político**, como momento constitutivo de la totalidad humana, en la cual encontraremos las formas capitalistas de Estado e imperio. En Ávalos,⁴ nos confrontamos con la siguiente definición incipiente de Estado:

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

[...]

Podemos decir, entonces, que el proceso estatal es la reconstitución cotidiana y permanente, subjetiva y objetiva, de la unidad comunitaria de los seres humanos que está realmente desgarrada por relaciones de dominación.⁴⁽²⁶⁷⁾

A partir de esa definición inicial, podemos destacar dos elementos centrales: el primero se trata de que el Estado es entendido aquí como un **proceso relacional**. Este entendimiento deviene de una noción hegeliana (desde la «Filosofía del Derecho»)¹⁰, en el cual un **Ser** es el proceso de devenir contradictorio de hacerse ser. El segundo elemento, fundamentado a partir de una noción marxiana del concepto de forma-valor, trata de entender el Estado como forma fetichizada de la relación de dominación social. Analizaremos estos dos puntos.

LO «POLÍTICO»: LÓGICA RELACIONAL

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

En sus textos iniciales, Ávalos⁴ busca plantear esa relación. En su libro «El monarca, el ciudadano y el excluido»,¹¹ el pensador mexicano busca analizar diferentes autores de distintas escuelas del pensamiento occidental para plantear una crítica de lo político. Esa crítica pasa por identificar en autores clásicos de la política como Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Kant, Hegel, Arendt, Schmitt y Zizek, conceptos claves de la estructura lógica que fundamenta la actividad política y su análisis teórico. Identificar esos conceptos claves pasa justamente por analizar la diferencia entre **la política** como forma y **lo político** como universo simbólico racional. Veamos eso más de cerca:¹¹

[...] distinguimos entre la política como la actividad práctica orientada al gobierno de una comunidad humana, y lo político, como el universo conceptual que configura la forma que hace las veces de denominador común de cualquier política. [...]

De este modo, la política es una forma, lo que significa que sólo es accesible al pensamiento, o, para ser más precisos, que es una construcción del pensamiento, pero no del filósofo genial aislado o del hombre de la calle individualmente considerado, sino de los seres humanos en relación con todo lo que ello implica en cuanto a formas de poder y hegemonía mediante las que se impone y valida un orden simbólico determinado. En este caso, no se trata de cualquier orden simbólico sino de aquel que tiene como cúspide un lugar abstracto de soberanía y que tiene validez para la totalidad de una asociación, comunidad o pueblo. Se trata, en

efecto, del orden político entendido como orden simbólico pero sintetizado en la existencia de la autoridad soberana que, a menudo, ha sido caracterizada como aquella que posee el monopolio institucionalizado de la violencia física, del castigo o el de la formación del Derecho.¹¹⁽¹⁴⁻¹⁵⁾

Nos parece, entonces, que el ejercicio de la política, como actividad práctica cotidiana de una comunidad de organizar sus intereses y existencia colectiva se encuentra circunscrita bajo ciertos principios operacionales, o **figuras abstractas**, que funcionan como referentes simbólicos universales de la actividad humana. Es fundamental ubicarnos, señalando que aquí estamos tratando de analizar la tradición epistemológica y racional que ha desarrollado históricamente la civilización occidental, que ha resultado en la generalización global de la sociabilidad capitalista a partir de la época moderna. Eso no está, entonces, disociado del fundamento de la política en cuanto, por un lado, relación horizontal comunitaria y, por otro lado, relación vertical de soberanía en la cual la comunidad tiene una identidad unificada.

En este sentido, queremos enfatizar que las representaciones, o figuras abstractas, tienen un fundamento material. No se tratan de momentos arbitrarios en las cuales debemos inserir las personas que componen una comunidad política, más bien, como nos presenta Ávalos, en distintos momentos de la historia de la civilización occidental, diversos autores han notado en las relaciones políticas estos dos momentos de su existencia: las relaciones verticales y horizontales. La existencia de la asociación colectiva y la institucionalización unificada que da orden a esta asociación son dos momentos fundamentales de la existencia social que conforman el ámbito político de cualquier comunidad. Una vez más nos confrontamos con una contradicción. En esencia, esta contradicción es la misma que analizamos anteriormente: pasa por el tema de la identidad entre sujeto-objeto; la contradicción entre las partes y el todo, en el cual, puestos en relación, se ponen en movimiento dialéctico que nos conduce a la unidad.

La unidad no es un ser en-sí. Más bien, es el resultado de la contradicción puesta en movimiento dialéctico. Para que haya una comunidad, hay que haber individuos. Pero no individuos aislados, pero en relación. Así que una comunidad no se limita a la suma de su población, sino que parte de todos los individuos que la componen, puestos en relación, formando así una totalidad, que tiene una forma unificada, que ya no es más ninguno de los individuos, pero una entidad nueva, que sintetiza la dinámica de existencia colectiva. En este sentido es que utilizamos de la herramienta lógica de las figuras abstractas, o de los referentes simbólicos: para analizar los momentos lógicos que dan forma en el pensamiento de este devenir social.

Regresando a las palabras de Gerardo Ávalos¹¹ sobre el tema, buscaremos deducir estas figuras y su lógica:

Ahora bien, los momentos constitutivos de esta forma se representan en las figuras abstractas (en el sentido hegeliano) del monarca y del ciudadano. El monarca es el lugar supremo en el orden simbólico que constituye lo político, el punto de remate que obtura la ordenación de una comunidad humana. Por otro lado, el ciudadano constituye el otro momento constitutivo de lo político. Pero hay que notar que entre el monarca y el ciudadano se teje una relación que, quizá como ninguna otra, pueda reclamar el fuero de dialéctica. Me adelanto a aclarar que es con plena conciencia y no un desliz que planteo la relación entre el monarca y el ciudadano como el auténtico vínculo formador de lo político, saliendo al paso de la visión que propone esquemáticamente que al monarca corresponde el súbdito, y al ciudadano, en cambio, el abstracto régimen representativo del imperio de la ley. Sostengo que la figura abstracta del monarca no ha desaparecido aun cuando ya no haya súbditos sino ciudadanos. Esto nos lleva a la necesidad de plantear que el súbdito subsiste aún en la figura del ciudadano.¹¹⁽¹⁵⁾

Así aparecen las figuras del **monarca**, como síntesis soberana de esta identidad colectiva unificada, y la figura del **ciudadano** como representación abstracta de todos aquellos que componen la comunidad en posición de igualdad y le dan posibilidad y legitimidad a la unidad. Es

importante aclarar que no estamos tratando del monarca y del ciudadano, como nos advierte Ávalos, en el sentido histórico de rey y súbditos de la época feudal, por ejemplo. Volvemos a enfatizar que se tratan de **figuras, representaciones abstractas** de una relación política fundamentada en la contradicción dialéctica entre el todo y las partes.

El monarca es el lugar simbólico que sintetiza la existencia comunitaria; el ciudadano es el lugar simbólico que representa la existencia de individuos en proceso de relación social. El monarca representa el orden soberano institucionalizado de la existencia colectiva; el ciudadano representa la necesidad de este orden. Tampoco se trata de una relación unidimensional. La relación de poder que emana de esta separación dialéctica nos es clara, ni directa, pero está ubicada justamente en la **relación** entre los dos momentos. El monarca no es una divinidad transcendente que crea el orden, ni mismo necesariamente es una sola persona, como intentaremos demostrar más adelante. Es la representación negativa de la existencia de un conjunto de individuos en relación de existencia colectiva. A la vez, los ciudadanos no son personas cualesquiera, son individuos que necesariamente coexisten bajo un orden social. Así las cosas, al parecer, estas dos figuras hacen referencia no a un u otro orden social en específico, pero constituyen el núcleo relacional de la existencia comunitaria en su momento político.¹¹

Entre el monarca y el ciudadano, en cuanto figuras abstractas, existe una relación dialéctica no sólo porque no pueden existir el uno sin el otro sino, sobre todo, porque se genera un *tránsito del uno en el otro*, es decir, un devenir el uno hacia el otro. El secreto de la figura del monarca está en la forma en que los ciudadanos se constituyen a sí mismos en cuanto tales y, más aún, construyen ellos mismos un espacio unitario de poder o de autoridad para que desde él alguien concreto, o algunos en específico, organicen la vida colectiva. De modo recíproco, el ciudadano sólo llega a ser lo que es en un Estado considerado como un sistema de derechos y deberes que le obliga a actuar de determinada manera pero que también es expresión de sí mismo en cuanto ser de conciencia e inconciencia, de voluntad y de razón, de potencia (en el sentido de Spinoza) y de pulsión. De tal suerte que el secreto del ciudadano

está en su ser monarca, no de forma inmediata claro está, sino en las formas mediadas de la trama social.¹¹⁽¹⁶⁾

Siguiendo nuestra argumentación, a partir de la cita anterior, podemos entender mejor los fundamentos de la existencia de las figuras del monarca y del ciudadano. **Una existe en función de la otra.** El monarca, como representación del orden soberano de la comunidad política sólo tiene sentido material con la existencia de los ciudadanos. Los ciudadanos como representación de las relaciones de asociación social sólo tienen sentido bajo un orden unitario que les da identidad. Así, los dos momentos de existencia social, pasan a tener sentido como forma de institucionalidad política de la vida social; en términos modernos: como **Estado**.

El Estado, entonces, se nos presenta como un principio relacional. Más que una relación entre personas aisladas, o un aparato institucional concreto, el Estado puede ser conceptualizado como un orden político que le da unidad a una comunidad que coexiste bajo relaciones de división social del trabajo, compuesta por una contradicción entre la existencia individual y la existencia colectiva del ser social. Es un **proceso relacional continuo** que trae consigo una forma enajenada de dominación social fundamentada en la propia dinámica de existencia comunitaria no resuelta. Así que “la autoridad o el poder del monarca no radica en sí mismo sino en la relación de reconocimiento que establece con los ciudadanos y los súbditos”.¹¹⁽⁴⁰⁾

Dicho eso, todavía nos hace falta un elemento esencial para desarrollar mejor el fundamento de este principio relacional:

Ahora bien, monarca y ciudadano forman una unidad orgánica únicamente si existe un momento exterior puesto como condición de posibilidad trascendental. Me refiero a la figura del “otro” o de “lo otro” en tanto *excluido*. Éste es el elemento central de la política en tanto forma. Conviene aquí precisar los dos sentidos y niveles en los que el otro excluido constituye el factor fundamental en la constitución de lo político.^{11(16, destacado del autor)}

Llegamos aquí a una tercera figura: la figura del **excluido**. La figura del excluido, más que una entidad, es el elemento lógico que sostiene la

relación dialéctica. Habíamos comentado que monarca y ciudadano son existencias codependientes. La razón de existencia del monarca es su relación de no-igualdad con el ciudadano; a la vez que la razón de existencia de ciudadano es su relación de no-igualdad con el monarca. Regresamos a Hegel³ y al principio de la identidad. Fue Hobbes quien primero identificó la lógica del Estado moderno a partir de la necesidad soberana de hacer leyes sin estar sometido a ella. Si el soberano está sometido a las leyes que le dan orden al colectivo, se genera una contradicción frente a la capacidad de hacer las leyes y de cumplirlas. Si al monarca, como representación abstracta del orden social, le toca la responsabilidad de crear las leyes, distinguiéndolo de los ciudadanos, a quienes les toca la responsabilidad de seguir las leyes, este no puede estar sometido a las leyes que crea, justamente porque eso llevaría a una identidad con la figura del ciudadano y aquí se perdería el fundamento de la soberanía y, por ende, de la identidad comunitaria y del orden institucionalizado que la organiza.

El monarca solo tiene sentido como un **otro** que no el ciudadano. Y el ciudadano solo tiene sentido como un **otro** que no el monarca. El principio de la identidad hegeliana a partir de la negatividad está planteado, y por eso afirmamos el Estado como síntesis política de una relación dialéctica fundamentada en estos dos momentos unificados por la **negatividad** que les hace totalidad. Así que

[...] el excluido no es un hombre empírico concreto: es una condición negativa de existencia, es decir, una no existencia que genera todo orden simbólico, y cuya experiencia puede ser vivenciada por cualquiera en diferentes momentos.¹¹⁽⁴⁸⁾

La negatividad es el elemento lógico-racional que sostiene la identidad de los momentos que componen la totalidad, que pone estos momentos en contradicción dialéctica dándoles movimiento y posibilitando la unidad del diverso. Y por eso, el excluido es un elemento central de la constitución de lo político, en cuanto racionalidad estructurante de la relación.

Este ha sido un primer paso en nuestra argumentación de que el Estado es un proceso relacional. El Estado sintetiza una contradicción

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

LA FORMA-ESTADO Y LA FORMA-IMPERIO

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

Empezamos por entender que «el capital es una forma de civilización».²⁽³⁰⁾ Eso tiene implicaciones importantes. La primera pasa por negar la interpretación de que **capital** es una forma estrictamente económica. Ese entendimiento de capital como una categoría económica está en la base de las ideas de pensadores clásicos del marxismo, incluso teóricos del Estado, como Miliband y Poulantzas, y por eso, en nuestro entendimiento, estos autores no han sido capaces de analizar el Estado como un momento de la existencia del capital. Eso nos lleva a una segunda implicación: de que el capital es una totalidad, en la cual están incluidas formas económicas inmediatas, pero también formas políticas mediadas. Esta totalidad está fundamentada a partir de la asociación de la sociedad moderna que se hace capitalista por medio de la generalización de la forma-valor como forma que unifica la división social del trabajo.

Así,¹²

La hipótesis es que la forma-valor se instala como el universo de sentido de la constitución psíquica y política de los sujetos en la vida moderna y ello permite dar cuenta de diversos fenómenos altamente significativos: la escisión entre la población y la

sociedad, la instauración de la sociedad como un orden simbólico e imaginario con poder propio, la autoposición del Estado como una comunidad política peculiar y, por último, la política como una praxis escindida no sólo en lo que atañe a la separación entre las instituciones representativas y la ciudadanía, sino también en lo que respecta a la relación gobernantes / gobernados junto con los dispositivos de control social, por una parte, y la irrupción del acontecimiento (o de lo nuevo) contra la inercia institucional.¹²⁽⁴⁰⁾

La forma-valor como universo de sentido universal de las formas sociales de la sociedad moderna no podría dejar de determinar la lógica política bajo la cual la sociedad capitalista está fundada. La estructura relacional entre monarca y el ciudadano, en la sociedad capitalista, pasa a redefinirse dentro de las determinaciones del valor, y las relaciones políticas que involucran el ser social capitalista se institucionalizan en la forma de Estado, a partir de una contradicción entre las relaciones políticas vertical y horizontal. El monarca sigue como la posición soberana y el ciudadano sigue como comunidad ordenada; pero ahora esta relación se concretiza como una relación de poder institucionalizada, que se encuentra fetichizada por la forma-valor en su momento político para asegurar la dinámica de reproducción ampliada del capital a partir de la apropiación del plusvalor generado por el trabajo ajeno. Este es el *ethos* de la forma forma-valor, o, en otras palabras, su objetividad teleológica hecha momento político.¹²

es parte del despliegue de la forma valor en tanto proceso relacional de poder, el hecho de que se constituya un universo político fragmentado en dos grandes espacios con sus respectivas lógicas: la política institucional, por un lado, y la política comunitaria, por el otro. Esta última es permanentemente negada por la operación de la política mercantilizada y dineraria. Por eso, el Estado, de ser una unidad comunitaria, un ser jurídico y vinculado con la libertad, pasa a constituirse como un ente cosificado y puesto como poder opresor por encima de la "sociedad civil". [...] Pero más que apariencia, este fenómeno de presentación del Estado es una aparición o manifestación del propio vínculo social que contiene, en su estructuración misma, una columna vertebral coercitiva. [...] El movimiento incesante de

esta acumulación marca la pauta de la reproducción social, pero lo hace de modo contradictorio porque el capital mismo es contradictorio: por un lado es la forma moderna de reproducción de la vida humana, pero, por otro, es también un modo de negación de la vida en su cualidad humana (enajenación, fetichismo, cosificación) desde el punto de vista de la forma en que se ha definido históricamente, como una vida de libertad, igualdad, fraternidad y propiedad.¹²⁽⁴⁷⁾

El Estado se manifiesta aquí, como la relación de dominación capitalista institucionalizada a partir de la fragmentación del universo político. Las relaciones políticas comunitarias pasan a encontrar su existencia de manera enajenada por los principios mercantiles que sintetiza el Estado capitalista. Como descrito por Marx, en el capítulo II de «El Capital»,⁵ la dinámica social capitalista contiene como momento fundamental de su reproducción la circulación de mercancías que se realiza en el proceso de intercambio. Para que el proceso de intercambio se haga efectivo en el espacio del mercado, es una condición necesaria la existencia de poseedores de mercancías. La condición de una persona como poseedor de mercancías está fundamentada en la condición de valor que trae consigo la propia mercancía. Así que la relación entre mercancías por medio de la forma valor es el fundamento de las relaciones sociales entre individuos de esta sociedad. En este sentido, para asegurar la reproducción de esta relación material se hace necesario condiciones jurídicas que van a mediar las relaciones humanas. La primera es la condición de propiedad. La segunda es la condición de igualdad, en la cual todos los poseedores son jurídicamente iguales, cuya única diferencia reside en las mercancías que poseen. Por fin, está la condición jurídica de libertad, consecuencia directa de la condición de igualdad, que fundamenta la condición universal de posibilidad del intercambio.

Sólo por medio de estas condiciones jurídicas y políticas el intercambio de mercancías se hace efectivo en la sociedad capitalista. Sabemos, todavía, que estas condiciones que fundamentan el intercambio traen consigo, en su desdoblamiento lógico interno, una relación de explotación del trabajo y de dominación social. La contradicción aparece

otra vez: ¿Cómo puede una sociedad fundada en la igualdad y libertad de los individuos reproducir un contexto de dominación?

Ávalos¹³ nos contesta la pregunta:

La igualdad y la libertad de los seres humanos alcanzan la universalidad, pero sólo como condición de posibilidad para el intercambio de las mercancías y, con él, para la reproducción del dominio. Así, en el mundo moderno, que es el mundo del capital, pueden coexistir la libertad y la igualdad por un lado, con el poder, la desigualdad, la exclusión y la explotación, por el otro. En estas condiciones, la política y el Estado no expresan de manera directa e inmediata las relaciones de dominio entre los seres humanos. Si la propia dominación ha de mediar por el valor de cambio, la política y el Estado no sólo son formas desarrolladas del valor de cambio sino que se convierten en mediaciones esenciales de las relaciones de dominación.^{13 (16)}

Las relaciones políticas de la sociabilidad capitalista componen un momento indirecto de la dominación. Mientras la existencia comunitaria se reproduce bajo la forma-valor, la relación de poder se institucionaliza en la forma-Estado que se manifiesta como forma externa a la dinámica de dominación. La igualdad y la libertad son principios fundamentales desarrollados por la sociedad mercantil, todavía estos principios no han podido asumir una forma universal, sino que estrictamente formal: como posibilidad que asegura las relaciones entre mercancías por medio de valores de cambio equivalentes.

El proceso capitalista de la reproducción social tenía como condición de posibilidad la posición de los hombres como sujetos jurídicos, y en cuanto tales, libres e iguales de modo universal. Sólo de esta manera se podía producir el intercambio mercantil mediante el cual tenía lugar la compraventa de la fuerza de trabajo y, en consecuencia, la apropiación del plus trabajo. [...] Se genera, en consecuencia, un encubrimiento de la dominación que implica el capital.^{13 (37)}

De manera similar como aquella donde la relación económica entre las clases oculta en su esencia una relación de explotación mediada por la producción y apropiación de plusvalor, las formas políticas ocultan la

posibilidad de esta relación de explotación por debajo de un velo ideológico de la falsedad del momento negativo en el cual se fundamentan los conceptos de igualdad y libertad de los seres sociales. Este velo ideológico que funda el Estado como síntesis de la forma política, todavía, puede manifestarse de manera bastante concreta, sea través de su aparato administrativo, tributario, judicial, penal, o, en su límite, militar, con el monopolio del uso de la fuerza en su proceso de coerción física directa. Estas formas de manifestaciones concretas del Estado, materializadas en el aparato del Estado y ejecutadas por sus formas reales y fenoménicas de gobiernos, se presentan como la forma acabada, fetichizada y contradictoria de este momento de manifestación política de la sociabilidad del capital.

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

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

Al realizarse como gobierno, el momento político del capital se presenta mascarado ideológicamente, formalizado (impuesto) bajo alguna orden constitucional de carácter más o menos democrático (según los juristas), como un espacio ajeno a las demás contradicciones sociales de

disputa de un poder “metafísicamente” público. El concepto de política que surge en la Grecia Antigua como la forma de conciliación de convivencia social entre individuos, bajo la forma capitalista asume un significado enteramente nuevo, determinado por las contradicciones fundamentales de la propia forma sociabilidad capitalista y de división del trabajo, donde la forma valor en relación consigo misma subordina este momento político dándole su objetividad teleológica de reproducción de las necesidades de la generalización y naturalización de la alienación del trabajo humano bajo una forma de sociabilidad históricamente específica. El capital y las necesidades del proceso de acumulación se revelan la verdadera fuerza motriz en todos los ámbitos del desarrollo de la sociedad por medio de su manifestación en la forma mercado y se pone como el Sujeto del proceso de reproducción humana. Los rumbos de la historia y la realización de la vida cotidiana no son determinados por la voluntad subjetiva ni por las necesidades sociales de los individuos en específico que crean la existencia social. Las decisiones supuestamente públicas, de carácter político, que se hacen efectivas por medio de los aparatos del Estado, la institucionalidad política, el principio democrático (que siempre está acompañado de algún adjetivo para que se pueda distorsionar su significado real), son todas formas que conservan y reproducen las contradicciones de la realización ininterrumpida de la forma valor. En este sentido, la existencia de diversos ámbitos de la vida política, a saber, la participación ciudadana en la vida pública, elecciones, Estado democrático de derecho, etc., se presentan como fenómenos reales y completamente posibles, pero solamente como mediaciones fetichizadas de las necesidades universales de la sociabilidad capitalista determinadas teleológicamente por el capital en su momento económico.

Dicho eso, la forma Estado¹⁴

No se trata de un capitalista sino precisamente de un capital negativo que cumple el silogismo hegeliano del ser-en-sí, el ser-para-sí, y el ser-en-sí-y-para-sí, es decir, el entrelazamiento de lo Uno (el capital que analizó Marx, en general y en abstracto, como si fuera Uno), lo múltiple (la circulación del capital Uno, pero ahora en el terreno de ser muchos capitales individuales, inclusive fragmentados en acciones, y en perenne competencia) y, como

tercer momento, de nuevo lo Uno como un capital global, totalidad sistémica autopoiética, capaz de intervenir por cualquier medio para mantener la unidad total.¹⁴⁽⁹⁰⁻⁹¹⁾

Llegando hasta aquí, tocamos en un último punto de nuestra argumentación: la existencia del capital como un Uno universal. Cuando consideramos el capital como un Uno universal, potencia que domina todo, naturalmente este principio también se manifiesta en su forma política. Analizamos la forma Estado como la forma política que asume la sociabilidad capitalista a partir de su contradicción. Esta contradicción, elevada a la dinámica concreta de dominación mundial es entendida por Ávalos² como la **forma imperio**.

Lo propio de la forma imperio del capital no es que unos Estados dominen a otros, sino que el capital domina a todos aunque en el plano material, militar, y en el horizonte cultural simbólico, un Estado hegemonice el sistema en su conjunto. [...] "Forma-imperio" no es imperialismo: es una expresión que designa una relación entre seres humanos que se caracteriza por estar mediada por una jerarquía entre grupos constituidos en tanto unidades políticas territorialmente delimitadas.²⁽³⁰⁾

La forma imperio sintetiza la dinámica capitalista mundial en la cual la posición soberana no se encuentra ubicada en un u otro Estado-nación con límites geopolíticos. Ella hace referencia a la organización global del capital que instituye una relación de poder fundamentado en la acumulación dineraria. Esta categoría nos sirve para ubicar la centralidad de la dominación capitalista en un fundamento objetivo, a saber, la forma-valor. Diferente del entendimiento hegemónico dentro del pensamiento marxista que entiende la fase imperial del capital como una relación de dominación fundada en que haya Estado-naciones que concentran el capital dominan otros Estados-naciones, la perspectiva de Gerardo Ávalos sobre la forma imperio trata de entender el concepto de Estado más allá de su existencia concreta como Estado-nación, pero pone el capital en la posición de soberanía que ultrapasa los límites geográficos de los gobiernos.

La forma imperio se manifiesta como el *ethos* que sostiene las relaciones de dominación por medio de la concentración del capital a nivel mundial. Es la posición soberana que ha alcanzado su más alta expresión social, siendo capaz de articular y determinar la dinámica de la existencia colectiva a nivel global.

En este sentido, el proceso de acumulación mundial de capital no tiene fronteras geopolíticas. Su desarrollo está fundado en un proceso de concentración y expansión: «Ese es el imperio del capital que organiza al planeta entero en función de territorios de materias primas y de mercados, y no, primariamente, en Estados naciones».²⁽⁶²⁾

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos analizado aquí algunas categorías elementales del pensamiento de Gerardo Ávalos con relación al Estado capitalista. El autor mexicano nos presenta un horizonte analítico con relación a la forma política de nuestra época que puede ser descrito, por lo mínimo, como provocador. Su entendimiento de “lo político” y del Estado como proceso relacional está fuertemente fundamentado en una argumentación dialéctica que busca reconstruir lógicamente la dinámica de la dominación y opresión social de la civilización del capital y su forma institucional fetichizada.

Nuestro autor, al fundamentar las formas políticas de la modernidad en la forma-valor, nos presenta una crítica de la sustancia existencial del capitalismo. La forma imperio es la potencia capitalista que lo domina todo. Las transformaciones políticas, económicas y sociales pasan por la objetividad de apropiarse de plusvalor del trabajo ajeno a nivel global. Sus consideraciones teóricas nos pueden servir para ubicar la lucha por la emancipación más allá de las formas institucionales de gobierno. La posibilidad de transformación social real pasa entonces por repensar la organización de la división social del trabajo y sus desdoblamientos económicos y políticos.

REFERENCIAS

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.