



[Dossier:Revisitando el debate sobre la teoría de la derivación del estado]

El legado metodológico de la filosofía política de Marx: la forma-Estado emanada de la forma-valor

The methodological legacy of Marx's political philosophy: State-form emanating from the value-form

Gerardo Ávalos Tenorio¹

¹ Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Xochimilco), México. E-mail: gavalos44@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8574-0432>.

Áquilas Mendes²

² Universidade de São Paulo (USP) y Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: aquilasmendes@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5632-4333>.

Hugo Rezende Tavares³

³ Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México. E-mail: hugotavares94@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6481-9685>.

Artículo recibido el 14/01/2025 y aceptado el 24/01/2025



Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo la Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.



Resumen

Este artículo se propone volver a las fuentes filosóficas del pensamiento de Marx como estrategia para comprender su procedimiento metodológico. Esto es necesario cuando lo que se indaga es el lugar que ocupa en su obra el concepto de Estado. Afirmar que “no existe una teoría del Estado” en Marx elude la dimensión fundamental de la *Crítica de la economía política* como un texto de filosofía política que trata sobre un modo de civilización de la humanidad. La lógica que articula esta Crítica procede de fuentes idealistas: desde ahí, complementadas con la extracción de la lógica del contractualismo, es posible esclarecer una forma de entender al Estado. En este sentido, se enfatiza la comprensión del Estado como forma-Estado, derivada de la forma-valor.

Palabras-chave: Forma-Estado; Forma-valor; Método dialéctico; Crítica de la economía política; Filosofía política de Marx.

Abstract

This article aims to return to the philosophical sources of Marx's thought as a strategy to understand his methodological procedure. This is necessary when what is being investigated is the place occupied in his work by the concept of State. Stating that “there is no theory of the State” in Marx eludes the fundamental dimension of the Critique of Political Economy as a text of political philosophy that deals with a mode of civilization of humanity. The logic that articulates this Criticism comes from idealistic sources: since then, complemented with the extraction of the logic of contractualism, it is possible to clarify a way of understanding the State. In this sense, it is emphasized the understanding of the State as a State-form, derived from the value-form.

Keywords: State-form; Value-form; dialectical method; Critique of political economy; Marx's political philosophy.



Introducción

Comprender la naturaleza del Estado capitalista en el debate marxista requiere un esfuerzo teórico y metodológico que articule la ontología con la crítica de la economía política de Marx. Más allá de la visión instrumentalista del Estado, expuesta por el texto clásico de Ralph Miliband (1985) y la perspectiva estructuralista del Estado, representada por la obra de Nicos Poulantzas (1976 y 1980), floreció una perspectiva teórica en la Europa de fines de los años sesenta del siglo XX, que buscaba hacer una derivación lógica e histórica del Estado a partir del capital -el debate sobre la derivación del Estado (ÁVALOS, 2024). Se trata de construir una teoría crítica del Estado con base en la crítica de la economía política de Marx, es decir, a pesar de las apariencias, el Estado es una forma específica de la totalidad capitalista, siendo parte del conjunto capitalista de formas sociales: forma-Estado. Sin embargo, en el desarrollo del debate derivacionista surgen nuevos aportes que refuerzan la defensa de la noción de la “forma Estado” como análogo y complementaria de la “forma valor”.

No bastaba argumentar que el Estado deriva del Capital, como insistían los derivacionistas originales, sino que es fundamental explicar cómo se procesa esta derivación lógica a través de los aportes de la crítica de Marx a la economía política y la filosofía de Hegel (2000). Como apunta Ávalos (2007) es necesario ir más allá buscando desarrollar una lógica ontológica de lo político y del Estado -hasta entonces no desarrollada en el derivacionismo-, fundamental para la reflexión teórica sobre el Estado en una sociedad capitalista. Así, es importante comprender la contradicción del Estado y clarificar la cuestión de su lógica, con la introducción de elementos teóricos de la crítica de la economía política que contribuyan a comprender su naturaleza y su intensa transformación con el proceso de acumulación de capital. Este esfuerzo teórico-metodológico nos lleva a comprender la forma-Estado, a partir de su deducción de la “forma-valor”.

Entonces, el objetivo de este artículo es desarrollar una comprensión de la forma-Estado, entendida como un momento político del capital, destacando su deducción a partir de la forma-valor. El artículo se estructura en tres partes. La primera parte presenta algunas nociones generales acerca del método dialéctico para el estudio del Estado capitalista (forma-Estado), bajo la crítica de la economía política de Marx y la filosofía de Hegel, enfatizando cuánto depende el primero de la ontología del segundo. La perspectiva en esta parte es contribuir a la comprensión de cómo un científico puede apropiarse de la realidad



social existente y estructurarla lógicamente, transformando el todo inmediato en conceptos racionalizados. La segunda parte destaca la importancia central de la categoría filosófica de Marx, «forma-valor», expresión de una relación social como forma, siendo el eje relacional que fundamenta la manifestación de las formas sociales capitalistas, incluida la forma-Estado. La tercera parte aborda específicamente al Estado (la forma-Estado), en el proceso de producción capitalista, a partir de la forma-valor.

1. Rasgos generales sobre el método dialéctico

“¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?”. Así empieza Hegel su *Ciencia de la Lógica* (HEGEL, 2011, p. 215). No nos pregunta “¿cómo podría hacerse la ciencia?”, sino “como ha de hacerse”. Así entendemos que, para el más importante filósofo del idealismo alemán, plantearse la pregunta de esa manera implica tener consciencia de que existe una manera objetiva de hacer ciencia, que, por definición, no es arbitraria. Al lanzarse sobre el estudio de un objeto, cabe al científico develar su *verdad*: presentar la sistematicidad y determinidades de un ser, tal como es en sí y para sí, condensado en pensamiento. Esa interpretación nos pone a enfrentar un objeto por medio de la lógica y entender que el pensamiento racional es necesariamente un momento constitutivo de la verdad de un objeto.

Es traducir algo material sensible en un pensamiento lógico-abstracto que sea compatible, coherente y forme identidad con la existencia exteriorizada del objeto. Para eso, hay que entender que el propio pensamiento tiene una lógica de funcionamiento interno si lo tratamos como un objeto de análisis que es capaz de realizar su auto mediación antes de apropiarse de lo sensible exterior y transformarlo en suprasensible.

La lógica es la ciencia pura, el saber puro en su extensión y su despliegue. El saber puro es la certeza convertida en verdad, o sea la certeza no enfrentada ya al objeto, sino que lo ha interiorizado y lo sabe como siendo a sí misma, y que igualmente, del otro lado, ha abandonado el saber de sí como saber a una cosa enfrentada a lo objetual, sin ser sino la aniquilación de éste; el saber de sí se ha exteriorizado, y forma unidad con su exteriorización (HEGEL, 2011, p. 215).

Así, la ciencia debe ser entendida como la traducción lógico-racional de la verdad objetiva del mundo material. Es el exterior internalizado por el pensamiento, y es el interior



externalizado en el objeto pensado. En otras palabras, la ciencia es el proceso relacional de la identidad contradictoria entre sujeto y objeto que hasta entonces existían como momentos que se reflejan negativamente uno hacia el otro. Por ese motivo, la ciencia tiene, en la época civilizatoria moderna de la humanidad, un papel central: la *verdad* se ha desplazado como una determinación externa a la consciencia del ser humano (Dios) y ha encontrado su debido lugar en la relación intrínseca que tiene el ser humano con la naturaleza y consigo mismo, a saber, en la razón. Si al salir del mundo medieval, los franceses mataron al rey para afirmar en sí mismos sus propias determinaciones humanas, de manera análoga, la filosofía (en específico el Idealismo alemán) mató a Dios y encontró en sí misma la capacidad de determinar la verdad. En ese sentido, el ser humano ha desarrollado la capacidad de entenderse como sujeto y potencia de su propio ser. Ha encontrado en su autoconsciencia, y en la lógica científica, las herramientas intelectuales necesarias para superar el misticismo de los fenómenos, incluido el de su propia existencia. Esa noción se desarrolló a tal punto que ha llevado a Hegel afirmar que “lo que es racional es real y lo que es real es racional” (HEGEL, 2000 [1821], p. 74), entendiendo el papel activo que tiene la lógica y la razón en la realidad humana para sistematizar y ordenar las determinaciones presentes en el exterior por medio de la idea.

Nuestro objeto es la sociabilidad capitalista. Más específicamente, *la forma del momento político que asume la existencia humana al reproducirse bajo una división social del trabajo capitalista*. ¿Por dónde *ha de hacerse* el inicio de nuestra investigación?

Los economistas han empezado sus análisis teóricos por el concreto: las naciones, el Estado, la población, para llegar a la renta, los salarios, los precios, etc. (MARX, 1984). Sin embargo, este desarrollo histórico de la ciencia, aunque inevitable, no necesariamente significa que sea metodológicamente correcto. Los fenómenos sociales tal como se presentan de manera resuelta o acabada en la vida empírica y sensible de la sociedad capitalista no son capaces de presentarnos la *totalidad* del *movimiento* interno que posibilita la manifestación del propio fenómeno: están carentes de determinaciones y significado y, por ende, carentes de verdad. Siguiendo la argumentación de Marx, al empezar nuestro análisis por el capital, por ejemplo, tendríamos en este momento una abstracción vacía. ¿Qué sería “el capital” si no consideramos el trabajo asalariado, el valor, el dinero, los precios, etc.? El mismo problema tenemos frente al Estado: sin considerar la dinámica social, los sujetos, las determinaciones bajo las cuales se relacionan, no resulta posible desarrollar



adecuadamente dicha categoría, solo tendríamos un concepto abstracto sin determinaciones reales que existiría de manera relativamente subjetiva, en lugar de desarrollar un concepto objetivo que trae consigo la relación de identidad entre sujeto y objeto.

Así, consideramos que Marx ofrece un camino adecuado de cómo realizar un análisis científico acerca de las relaciones humanas y las formas sociales que sintetizan de manera enajenada estas relaciones. Tratar el método empleado por Marx en sus estudios implica, antes que nada, un *proceso* de reconstrucción lógico-material de estos fenómenos de la totalidad que se presentan empíricamente en la realidad concreta de manera caótica y vacíos de sentido inmediato. Es decir, significa tomar el fenómeno en su complejidad a partir de su existencia en el mundo real, reducirlo a su forma más elemental y simple para que sea posible extraer de esta categoría, en su momento esencial, su contenido interno contradictorio e identificar la forma específica que este objeto toma en la apariencia. Al final de este proceso, regresaremos al punto de partida: la totalidad del fenómeno. Pero en este momento, esta totalidad estará presentada no más como un todo caótico, sino como una totalidad pensada y organizada, ricamente determinada por diversos momentos abstractos que se interrelacionan, retroalimentando y retrodeterminándose mutuamente a lo largo del análisis.

Tomando como objeto de investigación la sociedad capitalista, debemos identificar dentro de esta totalidad el movimiento continuo en el cual sus contradicciones internas se realizan, se niegan y se superan en sus diversos momentos y niveles de abstracción. En este sentido, comprendemos la totalidad social como un proceso, como una secuencia continua e ininterrumpida de relaciones sociales específicas que se reproducen y se manifiestan en el proceso histórico. Los límites encontrados a partir de las categorías más simples y elementales de esta totalidad rica en determinaciones se superan a sí mismos a partir de su propio movimiento contradictorio interno, hasta que lleguemos a las categorías más complejas y concretas, que se presentan bajo una forma aparential fetichizada que es resultado y sintetiza todo ese proceso de *llegar a ser*, desde la esencia como mediación negativa de sí. Sin este desarrollo lógico de los fenómenos a partir del contenido presente en su esencia, estas categorías más complejas y concretas se presentarían como abstracciones vacías, pero aquí, frente al método de deducción lógica, cuando se llega al momento específico de estas categorías, ellas se presentan de manera puesta (no más presupuestas) en la presentación de la totalidad del sistema.



Así las cosas, la esencia no puede ser entendida como un “algo” estático, escondido y ajeno a la cosa fenoménica: se trata del momento de reflexión interna del propio ser que se encuentra bajo análisis, que supera su apariencia inmediata y deviene fundamento de sí. Es decir, el ser, tal como se manifiesta en su inmediatez, se presenta como un vacío, ausente de contenido y significado, en identidad con la nada. Esta contradicción primera pone, desde el propio ser, un movimiento interno de devenir: el ser deviene su otro y con eso se pone en movimiento fundando los momentos que le constituyen en su propia búsqueda por identidad determinada bajo la totalidad de su consistencia conceptual. Es fundamental señalar que aquí no se trata de una dualidad mecánica en la cual hay dos momentos en separados que se relacionan contradictoriamente. Todo se trata de un mismo despliegue, del Uno que se hace múltiple.

El brotar de la esencia dentro de la negación de la propia negatividad del ser es el primer paso para acercarnos al momento en el cual se fundan las determinidades del ser inmediato que ambiciona devenir concepto. Aquí, la nada que se encuentra como la identidad inmediata del ser asume una existencia cualitativa y deviene ser-otro del propio ser que puso la relación reflexiva. Esta nada, bajo sus determinaciones de ser-otro, *es en-sí*. En el momento que la negatividad del ser también deviene ser, la propia negatividad pone las condiciones de devenir de su propia negatividad. La negatividad de la negatividad no es otra cosa que el ser positivo, devenido concepto, ya que pasa por un movimiento interno suyo y establece una identidad cualitativa determinada, ya no absoluta ni tautológica, sino que es reflexiva y mediada. En este sentido, la esencia no es otra cosa que este momento de reflexión interna del ser hacia sí mismo por medio de la negatividad de sí.

Sin embargo, la esencia, como momento, nos plantea precisamente la posibilidad universal del movimiento reflexivo interno del ser. No es ella misma una determinación externa y ajena del ser, sino que es su propio devenir. Eso significa que la esencia no plantea de manera mecánica las determinaciones del ser, como si estuviera flotando enajenadamente en torno de ello como un ser otro. El ser encuentra la esencia dentro de sí, aunque en un primer momento esa relación tenga una apariencia de externalidad, ya que la esencia se presenta, precisamente, como un ser-otro, pero que surge desde la reflexividad negativa del ser. Así, su apariencia de ser-otro se disuelve y vuelve a ser uno con el ser, superando así la dualidad mecánica, y estableciendo la dualidad dialéctica: “lo que está presente [en la esencia] es que la reflexión externa no es externa, sino precisamente y en la



misma medida reflexión inmanente de la inmediatez misma; o sea, que aquello que es por la reflexión ponente es la esencia que es en y para sí. Ella es, así, reflexión determinante” (HEGEL, 2011 [1812], p. 452). La esencia, como momento que establece las reflexiones determinantes de sí, es pues, *esencialidad*.

Las esencialidades no son otra cosa que las determinaciones de la reflexión de sí dentro de la negatividad del ser, que es la esencia. Así, la esencia se presenta como un momento interno del ser, pero se manifiesta lógicamente como esencialidad determinada. Al ser esencialidad, el ser pone sus condiciones de identidad desde dentro de sí, y la esencia asume una referencia que ya no es abstracta, sino que determinada, como referencia de sí misma. Como referencia a sí misma, la esencia es, primeramente, pura identidad consigo. Sin embargo, esta pura identidad consigo es una identidad abstracta y vacía, pura tautología sin fundamentación lógica. Como se sabe, la identidad inmediata se supera a sí misma y deviene diferencia, ya que el ser sólo asume una identidad bajo la relación contradictoria que tiene en contra de su identidad inmediata. Esa diferencia que emana como la reflexión negativa de la identidad abstracta aparece como si los elementos que compusieran la diferencia en general fuera, otra vez más, dualidades mecánicas, ya que se ponen en relación de manera externa. Esta referencia de la diferencia, por ejemplo, del positivo que es diferente del negativo, deben superar su relación de exterioridad, pues positivo y negativo sólo son positivo y negativo como referencias propias internas del uno hacia el otro: no son entidades que se sostienen en sí, sino que son referencias propias de sí mismos. Esta diferencia es pues, contradicción.

El Ser que llega a ser contradicción pasa entonces a ser la propia esencialidad de sí. Desde él se han planteado sus momentos de devenir y su movimiento. Aquí la esencia ya no aparece como un ser estático, sino que ha devenido esencialidades determinadas del propio ser hacia sí mismo y al hacerlo, la esencia se asume como fundamento: “la esencia se determina a sí misma como fundamento” (HEGEL, 2011, p. 496). El fundamento no es, entonces, otra cosa, que el ser puesto de la esencia. O sea, el fundarse de las esencialidades determinadas del ser, haciendo con que el ser asuma, bajo el momento de la esencia, un momento específico de mediación consigo mismo por medio de la negación de su negatividad.

Aquí,



lo negativo idéntico consigo y lo positivo idéntico consigo es, ahora, una y la misma identidad. Pues el fundamento es identidad de lo positivo o también, aún, del ser-puesto consigo; lo fundamentado es el ser puesto como puesto, pero esta su reflexión dentro de sí es la identidad del fundamento. [...] Sola y primeramente tras el momento de la reflexión asumida se pone de relieve dentro del fundamento algo a él referido. Pero la esencia, al ser sustrato de referencia, es esencia determinada; por mor de este ser puesto, el sustrato tiene esencialmente la forma en él" (HEGEL, 2011, p. 500-501).

La esencia entonces, que existe como esencialidades determinadas, deviene un ser puesto que tiene consistencia fija necesariamente bajo una *forma*. La noción de «forma» posee un origen filosófico el cual revela un doble sentido: es, por un lado, la forma que adquiere la materia, y que le da su sentido esencial, por ejemplo, la forma de un jarrón que adquiere la materia vidrio, barro o cerámica, o la forma de la mesa, que adopta la madera, el aluminio o el plástico. En el primer caso, la esencia del jarrón es que sea útil para verter en él algún líquido y que lo contenga; en el segundo caso, la esencia de la mesa es su diseño y figura externa para alguna utilidad, como para comer o para laborar. Por otro lado, la forma también es *Eidos*, es decir, Idea que, como tal, posee infinitud, universalidad y perfección, y se contrasta respecto de la imperfección, finitud y particularidad de las existencias mundanas de los objetos o de los afectos o sentimientos. El uso filosófico de la noción de «forma» permite establecer diferencias metafísicas básicas respecto de la materia, el contenido y la realidad. “Forma” y materia forman una dualidad, igual que “forma” y contenido, así como “forma” y realidad. Todavía Hegel agrega el contraste entre “forma” y esencia, estableciendo un momento de escisión entre la relacionalidad, que es lo propio de la esencia (segundo momento del ser), y la forma, que contiene determinaciones del devenir de la propia esencia:

A la forma le pertenece en general todo lo determinado, que es determinación formal en la medida en que es un algo puesto y, con ello, diferente de aquello cuya forma es; la determinidad como cualidad está aunada a su sustrato, el ser [...] Las determinaciones formales de la esencia, en cuanto determinidades de reflexión, son ulteriormente, según su determinidad más precisa, los momentos de reflexión antes considerados: la identidad y la diferencia [...] Por el contrario, a la forma no le pertenece la identidad, la cual tiene el fundamento dentro de sí; es decir, que el ser puesto en cuanto asumido y el ser puesto en cuanto tal, o sea el fundamento y lo fundamentado, es una sola reflexión, la cual constituye la esencia en cuanto basamento simple, que es la consistencia de la forma” (HEGEL, 2011, p. 501-502).

La célebre forma abstrusa de exposición de Hegel no es un obstáculo para comprender que su problematización de la “forma” la sitúa como un momento necesario del devenir de la esencia que sigue su recorrido relacional hasta convertirse en realidad efectiva



y en concepto. Con esto, Hegel recupera el sentido tradicional de la «forma» pero le añade una definición decisiva al situarla como parte necesaria de un proceso de obtención de determinaciones de la propia esencia, las determinaciones formales. Hay que notar que el devenir implica un proceso y, por tanto, un movimiento: el ser deviene esencia y la esencia deviene concepto, *pero estas figuras contrastantes lo son en tanto momentos de un solo ser que se despliega mediante las determinaciones reflexivas, es decir, relacionales*. Lo que hace posible todo el movimiento es la *negatividad* o la negación, específicamente la negación que niega la negación: un ser-siendo, un ser existente y manifiesto, contiene negaciones: la negación no se ve, pero ahí está en todas las cosas existentes; éstas implican el pensamiento que las piensa. Desde la certidumbre de que la realidad humana, efectiva, es conceptual, es como se puede entender que la “forma-mercancía”, la “forma-dinero”, la “forma-capital” no deben ser entendidas como objetos externos a la conciencia, sino como procesos relacionales determinados por abstracciones reales efectivas.

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



Ahora, si regresamos al objeto que aquí nos interesa, la sociedad capitalista, nos parece importante considerar que las formas históricamente específicas que asumen los fenómenos deben ser identificados precisamente como formas históricamente específicas. En el desarrollo lógico de las formas más sencillas, por ejemplo, la forma mercancía, se encuentra presupuesto el capital, como forma históricamente desarrollada, aunque, para llegar al desarrollo lógico del capital, la forma mercancía (entre otras) debe estar plenamente puesta y desarrollada. Si tomamos el capital sin considerar la forma mercancía, o valor, o dinero, u otras formas esenciales de la sociedad capitalista, tendríamos una conceptualización vacía del capital; como, por ejemplo, la conceptualización liberal que constantemente identifica el capital como un cúmulo cuantitativo de dinero, desconsiderando el *proceso relacional* en el cual este dinero está inserto y determinado. De manera análoga, el desarrollo de la forma mercancía solo puede darse una vez presupuesta en su análisis la forma capital. Esto porque el fundamento material de la forma más elemental sólo puede ser deducida e identificada a partir de una realidad históricamente específica, y no determinada a partir de un devenir metafísico¹.

Regresando al ejemplo de la mercancía, Marx la identificó como la forma más elemental y simple en la cual se manifiesta la riqueza capitalista y a partir de la cual se desdoblan las categorías más complejas que sostienen las relaciones sociales de nuestro tiempo. Es a partir del planteamiento de esta forma elemental que se hace posible identificar la contradicción interna más simple de la sociedad mercantil. Una vez puesta la mercancía, surge la dicotomía entre valor de uso y valor. Esta dicotomía se supera a sí misma cuando comparamos una mercancía con otra y vemos que esto sólo es posible por medio de la forma valor. La forma valor hace con que la mercancía sólo pueda generalizarse como universal bajo el desarrollo de la forma dinero. El dinero, a su vez, se agota en sí mismo si no está puesta la fuerza de trabajo que ha sido transformada en mercancía, que hace posible la transformación cualitativa del valor como dinero en valor como capital.

Este ordenamiento lógico se presenta como una *necesidad ontológica* de desarrollo de las formas sociales, si consideramos que nuestro objetivo es desvelar el misticismo de los fenómenos y encontrar su verdad objetiva por medio del pensamiento científico. Esto de ninguna manera significa que las formas más sencillas se encuentran aisladas de

¹"Es importante destacar que esta abstracción no es una operación mental, sino una *abstracción material*." (ARTHUR, 2002: 144)



determinaciones sociales a partir del capital mismo. Sino que se configuran en su exacto contrario: como formas necesariamente capitalistas. Estas formas se encuentran presupuestas en todos los respectivos momentos de la totalidad de manera que cada nuevo momento supera el anterior y se redefine continuamente a partir de ello. Abstraerlas del inicio del análisis no significa ignorar sus determinaciones, sino se trata de organizar la relación dialéctica entre el todo y las partes, en el cual en la existencia de las partes más sencillas y elementares está presente la objetividad teleológica de devenirse en el Todo. Así, encontramos en la dialéctica hegeliana, de la cual parte Marx, algunos elementos fundamentales que posibilitan la organización lógica y la reconstrucción de un sistema contradictorio, carente de identidad inmediata.

2. La forma-valor

Cuando buscamos entender el Estado, debemos entenderlo como una forma social, un proceso relacional de la modernidad, cuyo fundamento radica en la necesidad política de todo el movimiento de capital. Esta totalidad, como nos enseña Marx (1986), está guiada por la forma-valor, que no puede entenderse como una categoría económica, sino una categoría de esa 'forma de civilización del capital -con sus características de dominación y explotación² que articula y organiza la vida social.

Por lo tanto, como lo hizo Marx, se vuelve importante examinar la forma social, como eje articulador del universo político del mundo moderno, es decir, la forma que adoptan las relaciones entre los seres humanos. La forma social correspondiente a este proceso de modernidad es la forma-valor. De esta manera, se puede afirmar que la forma-valor se presenta como el eje relacional que funda la posibilidad de manifestación de las formas sociales (forma-mercancía, forma-dinero, forma-capital, tratadas por Marx) y también su propia reproducción como elemento central de la acumulación de capital y dominación social. Para ello, consideramos importante basarnos en el aporte de la crítica de

² Ávalos (2016) se refiere al capital como una forma de civilización. Esto porque, señala, se trata de “una forma de organizar la producción y distribución de bienes y recursos creados por el trabajo, pero sobre todo es una forma de experimentar la existencia humana basada en la universalización de un horizonte común de expectativas y estrategias para alcanzarlas [...] subsume formas de vida, valores, creencias, religiones, rituales y símbolos, que caracterizan al *ethos* de distintos pueblos, pero les cambia de signo y los hace entrar en la lógica del valor de cambio que se autovaloriza” (p. 31).



la economía política de Marx, a partir del ejercicio de su crítica, contemplando la elaboración de la “ciencia de las formas”³.

Según Araújo (2024), lo que en Hegel podemos identificar como el espíritu objetivo de la modernidad capitalista, en Marx la dirección se da a la lógica social de la mercancía como envoltura de la producción de más valor, que asume el lugar central en torno al cual se organizan todas las relaciones sociales experimentadas por los individuos en la vida de la sociabilidad capitalista⁴. Como forma social que determina la realidad humana, asumiendo el papel que sólo correspondía al trabajo en general como universal concreto, la forma-valor constituye la esencia de una sociedad en la que la riqueza aparece como un enorme arsenal de mercancías, para recordar el comienzo del capítulo 1 de *El Capital* de Marx.

Además de esta apariencia -las mercancías-, a través de la cual la riqueza gana materialidad en la sociedad capitalista, Marx encuentra que sería necesario investigar la forma que adquiere la sustancia de la riqueza socialmente determinada, es decir: la forma-valor (*Wertform*) o el valor de cambio. Se trata de una observación fundamentalmente filosófica, y quizás precisamente por eso los economistas políticos criticados por Marx no pudieron ir más allá de las apariencias, es decir, no tenían un recurso ontológico-dialéctico a su disposición⁵.

³ Holloway (1980) utiliza el término “ciencia de las formas” buscando referirse al análisis del capitalismo de Marx, realizado en *El Capital*. Marx en el Libro III, capítulo 48, menciona que se trata de un análisis y crítica de este “mundo encantado e invertido” (MARX, 1987, p. 768) de formas desconectadas, crítica que pretende no sólo revelar el contenido, sino descubrir la génesis de estas formas y sus conexiones internas, la esencia del proceso capitalista. Cabe destacar que en el capítulo 48 (sobre la “fórmula trinitaria”) Marx explica que su crítica, particularmente a la economía vulgar, está constituida por la ciencia, cosa que estos economistas no hacen. La ciencia explica cómo funcionan las contradicciones del capitalismo y no sería necesaria si todo lo revelaran las apariencias. La ciencia va mucho más allá de las apariencias que son falsas, se dirige en busca de la verdad. Es una pregunta y no una respuesta. De ahí, entonces, la importancia de abordar el concepto de *forma* y la historicidad del capital al hacer ciencia. Para tener una idea del protagonismo que Marx (1987) atribuye a la ciencia, destacamos: “[...] no debe causarnos asombro el que la economía vulgar se encuentre como el pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, en la que éstas aparecen ‘prima facie’ como contradicciones perfectas y absurdas – en realidad, **toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente** – y que estas relaciones aparezcan tanto más evidentes cuanto más se esconde la trabazón interna entre ellas y más familiares son a la concepción corriente” (MARX, 1987, p.757), énfasis nuestro).

⁴ Si bien Marx anunció vigorosamente su ruptura con la filosofía política hegeliana ya en su juventud, no ocurre lo mismo con respecto a la lógica hegeliana y sus bases ontológicas, es decir, la lógica dialéctica.

⁵ Coincidimos con Araújo (2024) cuando destaca la importancia de asociar la ontología en la crítica a la economía política de Marx, ya que el punto de partida de Marx radica en la cuestión del proceso de trabajo sometido al capital. Araújo insiste en que, como proceso que produce la sustancia social que adquiere la forma-valor (*Wertform*) cristalizada en la mercancía, se produce como una contradicción en movimiento que se establece entre “la mercancía como apariencia socialmente necesaria y”.... “el valor como esencia socialmente producida como sustancia y fin último de la acumulación capitalista” (p.53)



Es cierto que la «forma-valor», al constituirse como el núcleo del capitalismo, hace ineludible la necesidad de un espacio específicamente político -la «forma-Estado», que se abordará mejor en la siguiente sección del artículo- que pueda garantizar que las decisiones de los ciudadanos estén guiadas por la lógica del valor.

Rubin (1987), uno de los pioneros en el tratamiento de la problemática marxista del valor, enfatiza la centralidad de la forma social del valor –la teoría de la forma-valor o “el valor como forma de trabajo social”– en el desarrollo de la teoría del valor trabajo propuesta por Marx. De esta manera, el autor considera la «forma-valor», en la que estamos totalmente de acuerdo, como la parte más específica y original de la teoría del “valor” de Marx. Rubin es enfático al decir que el valor es una forma social que surge de los productos del trabajo en el contexto de ciertas relaciones de producción entre personas. Rubin advierte que:

[...] el “valor” (*stoimost*) no caracteriza las cosas, sino las relaciones humanas bajo las cuales se producen las cosas. No es una propiedad de las cosas, sino una forma social adquirida por las cosas, debido a que las personas mantienen ciertas relaciones de producción entre sí a través de las cosas. El valor es una “relación social tomada como una cosa”, una relación de producción entre personas que toma la forma de una propiedad de las cosas. Las relaciones laborales entre productores de mercancías, o trabajo social, se “materializan” y “cristalizan” en el valor de un producto laboral (RUBIN, 1987: 85, nuestra traducción).

El problema desarrollado por Rubin se centra en el aspecto cualitativo (social) del fenómeno del valor. Sin embargo, no ignora el aspecto cuantitativo que se relaciona con la función del valor como regulador de la distribución del trabajo en la especificidad de la sociedad bajo las relaciones sociales típicamente capitalistas. Llama la atención sobre el hecho de que la aprehensión exacta de este último aspecto está condicionada por la asimilación de su carácter social, de ahí la centralidad que atribuye a la forma social del valor. La atención se centra, por tanto, en el valor como forma social en la que tienen lugar los productos del trabajo dentro del marco de la economía capitalista.

Desde esta perspectiva, podemos decir que la forma-valor se presenta aquí como el nexo universal que unifica todas las formas capitalistas, entendiendo, por tanto, como aspecto central de este artículo, el argumento sobre la deducción de la forma-Estado a partir de la forma-valor. Ávalos (2021) es categórico al decir que el núcleo racional de la crítica de la economía política de Marx es:

[...] la teoría del valor trabajo, superada por Marx bajo una forma filosófica como una teoría de la forma valor, lo que significa que de una categoría típicamente económica se pasa a una categoría que ubica una relación entre seres humanos mediada por una abstracción como el centro de atención para el estudio. La



forma valor es una categoría de origen filosófico desde la cual es dable enlazar la comprensión de las lógicas de la mercancía y el dinero, como objetos que transportan relaciones sociales que aparecen como si fueran vínculos entre libres e iguales cuando, en realidad, son enlaces de poder y dominación. Se trata de relaciones de poder y dominio modernas, toda vez que han sido superadas históricamente la esclavitud y la servidumbre y el vasallaje, aunque puedan seguir existiendo en vastas zonas y regiones del planeta donde aparentemente no ha llegado la modernidad. Pero esos fenómenos pertenecen a la lógica de la apariencia y deben ser conectados con el núcleo de la forma valor (ÁVALOS, 2021, p. 19).

Aunque la forma-valor trabajada por Marx aparece, en principio, como una categoría económica, en la base de su crítica de la economía política, coincidimos con la advertencia de Ávalos que debe tomarse como una categoría filosófica. Ávalos (2016) insiste en sostener que su sentido filosófico debe ser extraído de esta categoría para situarla como fundamento de la existencia política de la sociedad moderna. Ávalos va aún más lejos y dice que:

[...] la forma valor se instala como el universo de sentido de la constitución psíquica y política de los sujetos, y ello permite dar cuenta de diversos fenómenos altamente significativos: la escisión entre la población y la sociedad; la instauración de la sociedad como un orden simbólico e imaginario con poder propio, la autoposición del Estado como una comunidad política peculiar y, por último, la política como una praxis escindida no sólo en lo que atañe a la separación entre las instituciones representativas y la ciudadanía, sino también en lo que respecta a la relación gobernantes / gobernados junto con los dispositivos de control social, por una parte, y la apertura o ruptura del orden institucional establecido por el advenimiento de la anomalía o del acontecimiento, por otra” (ÁVALOS, 2016, p. 26).

Por su parte, Ávalos (2016) sostiene que cuando Marx describe la forma-valor, se refiere a la relación entre los seres humanos mediada por una abstracción que representa “sintéticamente el tiempo de trabajo desempeñado, concretado en un producto y condensado en una expresión unitaria, el signo, con validez suprema” (p. 27). Luego, Ávalos comenta que: “la forma valor adquiere un carácter fluido y, entonces, habrá de ser conceptualizada como un proceso que, a un tiempo, unifica y separa a los sujetos en función de su trabajo social” (p. 27). Así, la forma de valor implica un proceso relacional, un modo de poder. El valor es el ser relacional que habita en los sujetos. Ávalos señala que este ser relacional hace al sujeto, en sentido plural, “actuar, sentir y pensar, y se manifiesta en mercancías y dinero; cada uno de estos dos factores posee materialidad y un signo representativo: el precio dará la realidad efectiva” (p. 28). Por eso el autor dice que “el



desarrollo de la idea forma-valor queda vinculado en Marx con el tema de la alienación y este con la teoría de la explotación” (p. 29).

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

Así, las formas que adquiere el proceso de dominación no se refieren únicamente a la compra o venta de la fuerza de trabajo como mercancía o a la explotación en el proceso productivo. Ávalos (2001) también señala las formas más sutiles e igualmente efectivas, como las relaciones personales fuera del mercado, los lazos familiares, los procesos educativos formales e informales, la subjetividad psicológica y corporal, incluso las formas políticas de organización de las naciones, los Estados y la sociedad internacional. En este punto, el autor enfatiza que el capital no es “lo económico” de la sociedad, sino una forma de vida para los seres humanos. Se puede decir, una vida robada, bajo la tutela del proceso de dominación. Y a este proceso de dominación corresponde su propia forma política y su constitución estatal. De esta forma, Ávalos insiste en que cuando se entiende que lo crucial para el capital es el proceso de dominación entre los seres humanos, entonces se puede entender la política y el Estado como una nueva dimensión (ÁVALOS, 2022).

Es importante seguir la reflexión de Ávalos (2001) al sostener que, si el capital no es una forma económica sino una forma de vida y, más aún, un proceso de reproducción de la vida humana, entonces el Estado y la política se forman o constituyen desde y en la totalidad del capital. Esto significa, como señala este autor, que la política asume la forma capitalista y el Estado la forma mercantil, asociativa, contractual y empresarial, la forma mística de la relación entre iguales, correspondiente al modo de vida de los seres humanos dentro del capital. En particular, sobre este tema, Ávalos profundiza su comprensión de la



esencia del Estado capitalista, precisamente al deducir la «forma-Estado» de la «forma-valor».

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

[...] la sociedad, entendida como orden simbólico e imaginario, es un producto de la forma valor. En consecuencia, la vida política propia de la forma valor es que aquella que se instituye sobre la base de la abstracta libertad y la igualdad jurídica, la fraternidad sublimada y la propiedad generalizada. La vida política, a un tiempo, afirma y niega la vida comunitaria. Por una parte, la política solo se ejerce mediante el código del valor, es decir, mediante la representación; por otro, la intercambiabilidad, la promesa de satisfacción, la protección, la superación del miedo y el odio, la inseguridad y la fragilidad, está en la base de la política moderna. Además, la política se desenvuelve dentro de las coordenadas del ser burgués (ÁVALOS, 2021, p. 35).

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

Así, es importante considerar lo que Ávalos (2015) refiere al momento político de la sociedad en el que se configura la política moderna. La política, entonces, pasa a ser entendida como “la actividad específicamente humana de deliberación, decisión y ejecución de normas y prácticas que afectan a una comunidad en su conjunto” (p. 44). A partir de esto, es importante entender al propio Estado como la institucionalización de este momento político⁶. Se considera que esta situación implica la existencia de una esfera de prácticas

⁶ Vale aclarar que la referencia al ‘momento político’ resalta la idea de la categoría ‘momento’. Esa es una categoría de la filosofía alemana en la que trabajó inicialmente Schelling (SATOOR, 2023) y luego fue desarrollada por (HEGEL, 2011). Sirve para comprender el “movimiento” (‘histórico’, por supuesto) que existe en el “paso” de una fase a otra (ÁVALOS, 2007). Al revisar esta categoría en Ávalos (2007), se destaca cómo comprender el “momento político” de transición de una cosa a otra es fundamental para no separar dimensiones de un mismo fenómeno –como la inseparabilidad de lo “político” y lo ‘económico’.



humanas, siendo importante la voluntad de organizar los imperativos que constituyen la sociedad, convirtiéndose así en la esfera de la política.

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

Ávalos (2021), en su tratamiento de la comprensión del Estado capitalista, presenta el sentido lógico de deducir la forma-Estado de la forma-valor. El autor señala “la forma valor se desenvuelve como mundo económico arrastrando sus contradicciones constitutivas las cuales estallan, por lógica, en las crisis, en las que sin duda aparece la necesidad del momento negativo del valor [...]”, esto es, el Estado, “[...] no solo porque el capital se desvaloriza en sí mismo, sino sobre todo porque para la superación de tal situación se requiere un capital que contradiga su esencia, es decir, un capital cuya empresa no sea la obtención de ganancia” (ÁVALOS, 2021, p. 90).

Ávalos agrega que el Estado (forma-Estado) ubicado en el plano jurídico y político, representa un desdoblamiento necesario del capital como forma social y como proceso. Este autor sintetiza: “el Estado es una forma social, es decir, una relación social llevada al plano del pensamiento, de igual estatuto que la ‘forma valor’, la ‘forma mercancía’, la ‘forma dinero’, la ‘forma capital’. La ‘forma Estado’ es una manifestación política del mismo sistema de relaciones sociales de intercambio mercantil con orientación acumulativa” (2007, p. 37).

Marx, al abordar la 'forma-valor' en el primer capítulo de *El Capital*, revela, según Ávalos, su claro espíritu filosófico hegeliano en la manera de razonar las distintas formas en que el valor, como el espíritu, asume distintas figuras tales como la mercancía, el dinero y el capital. Así, el valor, al ser una relación social, es un proceso que pasa por diferentes movimientos (momentos), en evolución, que lo constituye en su ser desplegado. De esta forma, Ávalos (2021) llama la atención sobre el hecho de que el capital es una 'relación en proceso', en la que nunca deja de ser capital, es, por tanto, una relación procedimental. Así,



también, uno puede referirse al Estado (forma-Estado) como una relación procedimental. Esta relación se revela como una relación de dominación y sujeción forzada (trabajo enajenado), porque está enraizada en el proceso de producción y reproducción de la vida y tiene su momento político de esta dominación en el Estado.

En palabras de Marx, según Ávalos, “[e]l capital se convierte [...] en una relación coactiva que impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales” (MARX, 1977 *apud* ÁVALOS, 2021, p. 112). El Estado ejerce aquí este papel de coerción de las relaciones sociales.

3. La “forma-Estado”

La primera tentativa de “derivar” al Estado del capital tuvo méritos indudables. Quizá el más importante fue cuestionar la separación entre “lo económico” respecto de “lo político” en la sociedad moderna. Sin embargo, el intento tuvo limitaciones, en especial de carácter metodológico. En realidad, no era una deducción lógica sino empírica. En todos los casos se buscó describir las funciones de los Estados determinados por el contexto histórico. En el fondo, se llegaba a conclusiones que ya se sabían de antemano: el Estado tiene una relación de subordinación respecto del capital. Partiendo de ahí ya no había mucho espacio para la teoría política. Simplemente se constataba que la antigua idea de que la economía era la estructura y la política (junto con la religión y el Derecho) era la superestructura, era correcta, aunque expuesta de un modo mecánico y hasta metafórico. En efecto, aunque declaradamente se trataba de derivar lo político (y dentro de él, al Estado) desde las formas sociales, el capital quedaba asociado con lo económico y éste con lo materialista. Esto significaba una filiación necesaria con el marxismo ortodoxo para el que el materialismo era inamovible, pues se trataba de uno de los principios de la visión del mundo. El método de Marx, sin embargo, no se reduce a las escuetas observaciones escritas en los *Grundrisse* antes de desplegar la exposición de la investigación de la Crítica de la economía política durante los 7 cuadernos que conforman aquel texto. La propia constitución de las relaciones sociales características del capital es comprensible no con un craso materialismo sino estableciendo una dialéctica con el idealismo, pues las formas sociales características de la mercancía y el dinero caen en el terreno de la unidad del pensamiento que las determina. La mercancía no



es el objeto material sino la forma social que la envuelve, es decir, el vínculo entre seres humanos dominado por una idea que se manifiesta en la práctica y determina la acción; lo mismo sucede con el dinero. La propia noción del capital como “potencia que lo domina todo” da cuenta de que el capital no es un conjunto de cosas materiales sino un proceso que, en el fondo, es relacional y nunca se le ve como totalidad sino sólo a través del pensamiento. El ejercicio de derivar o deducir lo no existente desde lo existente requiere que lo que se registra en el pensamiento como “lo existente” no sea la premisa mayor de un silogismo aristotélico, es decir, que no sea un axioma o una verdad absoluta que suele convertirse, antes bien, en una *petitioprincipii* dogmática y falaz. Hay suficientes pruebas de que el silogismo que realmente captura la dinámica de las formas sociales en la época del capital es el que había desarrollado Hegel en su *Ciencia de la Lógica* (2011). Y es que el punto de partida de la exposición de Marx no es el punto de partida de la investigación que realizó sobre la argumentación expuesta en libros, en textos, en escritos, que constituían a la Economía Política en tanto ciencia. La categoría “valor” y no la de “mercancía” es la que va a dar cuenta tanto de lo que es la mercancía, el dinero, el proceso productivo, e inclusive, el consumo, hasta que el proceso en su conjunto se exprese en la acumulación de valor y de *plus*-valor, y entonces, como capital. Éste es “valor que se valoriza”. ¿Y qué es el valor? Ya lo hemos apuntado: es la base de la formación de la mercancía en tanto síntesis de valor de uso y valor de cambio; el valor es una sustancia cuya esencia es una relación entre seres humanos. Marx mostrará que esa relación social es de poder y de dominación, pero con la nota distintiva de que no aparece en el mundo ordinario como lo que es: aparece fetichizada. Lo humano aparece como característica de las cosas. El capital aparece como riqueza material y no como relación social en movimiento, no como relación procesual.

Como se sabe, la exposición de la “forma-valor” pertenece a Marx y se convierte en el fundamento de la mercancía, específicamente de la «forma-mercancía» y de la «forma-dinero», ambos momentos pertenecientes al devenir del capital, entendido este como un proceso relacional. La mercancía y el dinero en cuanto tales no son, por sí mismos, capital: han acompañado prácticamente toda la historia de los seres humanos, pero en la moderna sociedad ambos son expresiones fenoménicas del valor. Éste, de ser una categoría económica, mediante la crítica, deviene una forma social. El valor de una mercancía es una relación social, implica un vínculo entre al menos dos seres humanos que intercambian valores de uso diferentes por valores de cambio equivalentes. El *quid* de la crítica consiste



precisamente en advertir que alrededor de las cosas materiales existen relaciones entre seres humanos, particularmente relaciones de desigualdad que aparecen como si fueran relaciones de igualdad. Eso explica por qué en el mundo moderno coexisten la desigualdad social con la igualdad jurídica y política. Al constatar esa situación de hecho, Marx inició la crítica de la economía política. El argumento de John Locke según el cual el trabajo del individuo es la fuente de su riqueza, se convirtió en el mito fundacional, a un tiempo económico y moral, del orden capitalista. Locke consideraba que las necesidades humanas, a cubrir por los productos del trabajo, son limitadas, mientras que la capacidad para trabajar y, entonces, para crear productos, es prácticamente ilimitada; el trabajo propio genera un excedente de productos que puede ser cambiado por metales preciosos o, más específicamente, por dinero. Así, quien tiene dinero acumulado es porque ha trabajado. Kant por su parte había pensado en la posibilidad de contratar trabajo con este excedente de dinero, cuando se ofrece la posibilidad de hacerlo. Así quedaron puestas las bases morales con las que fue elaborada la Economía Política. Marx constata empíricamente que “el obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen”, de tal manera que una situación histórica de hecho sacude las premisas de la Economía Política: ésta “parte del hecho de la propiedad privada pero no lo explica”. ¿Qué sí explica la propiedad privada? El joven Marx responde que es el trabajo enajenado, es decir, la apropiación del trabajo ajeno sin pago, sin retribución. He aquí una de las fuentes filosóficas de Marx para comprender el plusvalor, el mayor valor generado por el trabajo social e individual y que se apropia, sin reciprocidad, el dueño del capital. La Economía Política fundamenta su teoría en el valor y adjudica la producción de ganancia a ese dueño. Marx descubre que el valor es el fundamento de la mercancía y el dinero pero que ese valor, a su vez, está fundado en un plusvalor generado a partir de que el dueño del capital compra en el mercado la capacidad de trabajar, pero utiliza al trabajo que no paga: he ahí la fuente de la ganancia y, por ende, de la riqueza acumulada en pocas manos. A esta forma de apropiación del producto no pagado generado por otros, Marx la denomina explotación, la que se conecta de manera lógica con la dominación social y, de paso, con la alienación, la cosificación y el fetichismo, aspectos de una indudable actualidad de la crítica de la economía política.

Lo que interesa aquí es poner de relieve que el descubrimiento científico de Marx consiste en revelar la verdad oculta en el fondo del intercambio equivalente de mercancías,



fuente de la igualdad jurídica. Ya desde 1843 Marx (y RUGE, 1973, p. 232 y ss.) había destacado que el ser humano moderno habitaba dos mundos, uno terrenal y otro celestial; en el primero, como integrante de la sociedad civil, vivía una condición de despiadada competencia, hostilidad y conflicto. Recuérdese que esta era la noción de “sociedad civil” de Adam Ferguson (2010) y, sobre esta base, también de Hegel (2000). Es posible asimilar esa esfera de la lucha encarnizada entre individuos a la idea del mercado y éste, también, a lo que en realidad significaba el “estado de naturaleza” de los contractualistas, que oscilaba entre un “estado de guerra de todos contra todos”, como en Hobbes (1982), hasta un estado de libertad e igualdad naturales que, sin embargo, estaba expuesto a la inseguridad e inestabilidad, como en el propio Locke y, en cierta medida, en Rousseau y Kant. Como sea, se trataba de una esfera que, para Marx, estaba regida por el interés privado y egoísta, específica del mundo moderno. La realidad que aparecía ante los ojos no correspondía con la realidad real que subyacía al mundo de la libertad, de la igualdad jurídica y política, y de ¡Bentham!, es decir, del mundo edulcorado de los derechos humanos y de la civilizada ciudadanía. La realidad real era que en el mundo cotidiano, signado por el carácter de la necesidad, esto es, por el movimiento necesario de las cosas no regido por la voluntad ni por la libertad, subyacía una lógica de dominación entre individuos y grupos. Sí: ese mismo mundo de explotación y desigualdad devenía mundo de las libertades y las igualdades. Es necesario destacar la solución de continuidad que tiene lo “económico” y lo “político” en Marx. Esta continuidad es dialéctica en el mejor de los sentidos hegelianos. Marx hace una crítica de la economía política, es decir, una crítica de la ciencia lograda por los pensadores, una crítica a la lógica de argumentación que se exponía en los tratados de esta ciencia. Esto implica que la crítica de Marx no es económica *strictu sensu*, sino filosófica y ésta le permite descubrir que aquellos tratados de economía son teóricamente erróneos, no sólo porque dan saltos en la argumentación lógica, sino también y sobre todo porque lo más importante y fundamental es una lógica que rige el capital como nombre convencional que, en realidad, encubre su verdadero origen. El capital es el trabajo cuando, en una lógica de reflexión dialéctica, ejerce un poder sobre sí mismo. El capital es trabajo acumulado atravesado por una relación humana de dominación y de explotación. El dueño del capital, como representación figurativa de la empresa, compra en el mercado, con “todas las de la ley”, una mercancía llamada fuerza de trabajo, pero consigue disponer del trabajo mismo, tanto en su dimensión individual como en el sentido de trabajo social sin compensación ni reciprocidad.



Dice Pashukanis, citando a Marx, que las mercancías no van solas al mercado: necesitan portadores y de ahí que sea una condición de posibilidad del intercambio mercantil la existencia de personas jurídicas formalmente libres e iguales. De ahí que el Derecho sea una condición de la intercambiabilidad universal de las mercancías:

El fetichismo de la mercancía es completado por el fetichismo jurídico. Las relaciones de los hombres en el proceso de producción también revisten una forma doblemente enigmática en un cierto estadio de desarrollo. Por una parte, aparecen como relaciones entre cosas (mercancías) y por la otra, como relaciones de voluntad entre unidades independientes unas de las otras, iguales entre sí: como relaciones entre sujetos jurídicos. Al lado de la propiedad mística del valor, surge un fenómeno no menos enigmático: el derecho. (PASHUKANIS, 1976, p. 114)

Ahora sí podemos ver cómo procede la deducción de las categorías, deducción más de orden hegeliano que kantiano, es decir, que se trata de sacar a la luz lo que ya está ahí implícitamente. Marx lo hace a partir de la mercancía, la cual contiene el valor de uso y el valor de cambio, y si esto es así (lo cual es incontrovertible) entonces una cosa se puede intercambiar por dinero, que es la síntesis de todas las mercancías en proceso de intercambio. Marx expone paso a paso este devenir: primero la forma simple o singular del valor (la cual implica la forma relativa del valor y la forma de equivalente), la forma total o desplegada del valor, después la forma general del valor (aquí se invierte la relación de una mercancía que pasa a ser equivalente del valor de muchas mercancías) y, finalmente, la forma de dinero. El dinero brota “naturalmente”, es decir, lógicamente del ser de la mercancía. Pero lo que le interesa a Marx es exponer de dónde brota el capital a partir de una deducción del dinero. Éste todo lo compra. Para la Economía Política el dinero compra el trabajo y lo integra como “factor de producción” junto con el propio capital bajo la forma de medios de producción, esto es, de objetos de trabajo, materias primas e instrumentos de trabajo. Lo que el portador de dinero compra es una mercancía anómala, excepcional, negativa: la fuerza de trabajo contiene un valor de uso peculiar pero tremendamente creativo, y es el trabajo, que además se presenta como individual, pero es, sintéticamente, ya social, potencialmente y en acto. Ahí se termina la libertad individual de los trabajadores y la igualdad deviene su contrario. Aunque Žižek (1992) a partir de Lacan reconoce aquí la operación de la “lógica del significante” y de la “excepción constitutiva” para advertir cómo un significante de la red de significantes se pone como significante universal (o significante “amo”) midiendo con un solo rasero al resto de significantes, no aplica el razonamiento para comprender al Estado como universal concreto desde una posición congruente con la lógica



hegeliana. Y es que aquí una deducción del Estado a partir del capital como forma de civilización, como relación social y como proceso relacional, no puede brotar de la empiria pero tampoco del forzamiento categorial de la forma-dinero: por más que la exprimamos de ahí no va a salir el Estado. Marx trató en general y en abstracto, en el primer tomo de *El capital*, el devenir de la mercancía al convertirse en dinero, y también la transformación del dinero en capital. En efecto, el elemento que permite esos movimientos del devenir es la “excepción constitutiva”, la presencia de un elemento anómalo cuya sola presencia ya invierte la coherencia del conjunto. Ese elemento es una anomalía porque al mismo tiempo que afirma la serie de elementos singulares (por ejemplo, las mercancías) se pone como negación de las mismas: en este caso sería una mercancía-no-mercancía. El dinero lo es, porque en su definición más básica tiene (como todas las mercancías) valor de uso y valor de cambio, pero con la peculiaridad anómala de que su valor de uso es ser valor de cambio. Lo mismo acontece con el dinero cuando se convierte en capital: sólo puede transitar de una a otra figura cuando compra una mercancía que paga a su valor, de la cual, sin embargo, va a obtener más valor del que vale, pues de lo que se apropia a través del intercambio mercantil de equivalentes, es del trabajo, y con él del tiempo de vida y la humanidad del vendedor de aquella mercancía mágica.

Ahora bien, la “forma-Estado” no debe ser deducida de manera burda, del Tomo I de *El Capital* sino de la totalidad lógica de la crítica de la economía política; esto se puede hacer siguiendo la lógica que el propio Marx utilizó para desplegar el movimiento de la relacionalidad humana que el capital implica. Y es ahí cuando aparece la necesidad lógica de una universalidad que se concrete como imperio, Estados nacionales y Estados políticos diversos. Es decir: la totalidad del capital en cuanto universo político es el imperio constituido por una consistencia monopólica de la ciencia, la tecnológica, el conocimiento entonces, traducido en armamento, y en “armas ideológicas” que son los discursos dominantes sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, que han de asumir todos los seres humanos que viven bajo su égida, es decir, bajo su *imperio* (entendido también en este último sentido como supremacía o soberanía). El capital, al ser en sí mismo global, tiene una primera forma política que es el imperio de donde brotan las ideas de los Estados naciones, cuyos teóricos son los pensadores clásicos del pensamiento político moderno. En sus obras, particularmente en los contractualistas, aparece el nivel de universalidad lógica a partir del pacto, convenio o contrato entre individuos particulares para generar una universalidad, que



no es sino un particular puesto fuera de la serie de los individuos; se trata, claro está, del lugar del Estado como universalidad que ocupa “el lugar del no lugar”, el papel de la anomalía de la totalidad de los individuos que le dieron origen, y que posee atributos especiales, monopólicos, que no tienen los individuos ordinarios, aunque sean capitalistas. Esos atributos se condensan en los cinco monopolios que se establecen como rasgos distintivos de la estatalidad: el del gobierno, el de la elaboración de la ley, el del juicio, sentencias y condenas, el de la administración pública y, el que fue para Weber el más importante, el de la violencia física legítima, al que podríamos agregar, con Bourdieu, pero más allá de él, el de la violencia simbólica. Y decimos que esto va más allá del célebre sociólogo francés porque lo simbólico en la época moderna, es global, es mundial, desde el principio, y pasa por la imposición de valores supremos (como los derechos humanos) que, a un tiempo, son civilizatorios y bárbaros. Debe notarse que no hemos incluido el territorio como uno de los componentes del Estado; es que la demarcación territorial asociada con la nación debe ser ubicada en un nivel más elevado de concreción, y la derivación del Estado todavía está hecha en un nivel general y abstracto, coronando al capital en tanto forma social mundial.

Así, en síntesis, la expresión «forma-Estado» designa la unidad sintética y contradictoria de una relación social determinada y su expresión cósmica, la cual simultáneamente manifiesta y encubre su génesis social y el hecho de que procede de una relación de poder y dominación entre seres humanos.

Comentarios finales

Nos hemos propuesto volver a las fuentes filosóficas del pensamiento de Marx como estrategia para comprender su procedimiento metodológico. Hemos argumentado sobre la necesidad de sacar a la luz el lugar lógico que ocuparía el concepto de Estado en su obra, leída esta filosóficamente. De esto ha resultado que la Crítica de la economía política trata sobre un discurso, el de los economistas clásicos, pero no va más allá del tratamiento de la economía. Al develar sus fuentes filosóficas y ensamblarlo con la historia de las ideas políticas, el discurso de Marx proporciona los fundamentos de la comprensión del Estado. Afirmar que “no existe una teoría del Estado” en Marx elude la dimensión fundamental de la *Crítica de la economía política* como un texto de filosofía política que trata sobre un modo



de civilización de la humanidad. En este sentido, el pensamiento de Marx es vigente, especialmente porque nos ayuda a entender al Estado como forma-Estado que deriva de la forma-valor.

Referencias

ARAÚJO, Wécio. Ontologia e economia política: Marx leitor de Hegel. São Paulo: Editora Dialética, 2024.

ARTHUR, Christopher. La Lógica de Hegel y El Capital de Marx. En *Economía: Teoría y Práctica*, No. 17, diciembre de 2002, Ciudad de México, UAM, 2002.

ÁVALOS, Gerardo. *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado* (2ª. ed.). México: UAM-Xochimilco, 2001.

ÁVALOS, Gerardo. “La escisión de la vida política en la era del valor que se valoriza”, primera parte. En: Ávalos, G. y J. Hirsch. *La política del Capital*. Ciudad de México, UAM-X, 2007.

ÁVALOS, Gerardo. *La estatalidad en transformación*. UAM-Xochimilco, 1ª. Edición, México, 2015.

ÁVALOS, Gerardo. *Transfiguraciones del Estado*. en: ÁVALOS, G. (coordinador). *La Política Transfigurada: Estado, ciudadanía y violencia en una época de exclusión*. UAM-Xochimilco, 1ª. Edición, México, 2016.

ÁVALOS, Gerardo. *Ética y Política em Karl Marx*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana / Editorial Terracota, 2021.

ÁVALOS, Gerardo. *La filosofía política de Marx*. Barcelona: Herder Editorial, 2022.

ÁVALOS, Gerardo. “La Lógica del Estado”. En: ÁVALOS, Gerardo y MENDES, Áquilas. (coordinadores.) *La Lógica del Estado: en condiciones históricas turbulentas - Brasil y México en la mira*. UAM-Xochimilco, 1ª. Edición, México, 2024 (en prensa).

FERGUSON, Adam. *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid: Akal, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. [1821].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. volúmenes 1 y 2. Edición de Félix Duque. Universidad Autónoma de Madrid, 2011.

HOBBS, Thomas. *El Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

HOLLOWAY, John. *El Estado y la lucha cotidiana*. En: *Cuadernos Políticos*, número 24, México, D.F., editorial Era, abril-junio, 1980, pp.7-27.

MARX, KARL y RUGE, Arnold. *Los Anales franco-alemanes*. México: Ediciones Roca, 1973.

MARX, KARL. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, México: Siglo XXI Editores, 1984.



MARX, KARL. El Capital. Crítica de la economía política. Libro I. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

MARX, KARL. El Capital. Crítica de la economía política. Libro III. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

MILIBAND, Raph. El Estado en la sociedad capitalista. Ciudad de México: Siglo XXI, 1985.

PASHUKANIS, Evgen. La teoría general del derecho y el marxismo, México, Grijalbo, 1976.

POULANTZAS, Nico. Poder político y clases sociales en el Estado capitalista. México: Siglo XXI, 1976.

POULANTZAS, Nico. Estado, poder y socialismo. México: Siglo XXI, 1980.

RUBIN, Isaac. A Teoria Marxista do Valor. São Paulo: Polis, 1987.

SATOOR, Christopher. Nature, and Identity: The Early Life and Philosophy of F.W.J. Schelling. Miskatonian. Instinct and Intelligence, 2023. <https://miskatonian.com/2023/08/25/nature-and-identity-the-early-life-and-philosophy-of-f-w-j-schelling/>

SOHN-RETHEL, Alfred. Trabajo manual y trabajo intelectual. Bogotá: El Viejo Topo, 1979.

ŽIŽEK, Slavoj. El sublime objeto de la ideología. México: Siglo XXI, 1992.

Sobre los autores

Gerardo Ávalos Tenorio

Doutor em Ciência Política pela Universidad Nacional Autónoma de México... Professor Pesquisador Titular "C" de Tempo Completo, Departamento de Relaciones Sociales da Universidad Autónoma Metropolitana, Unidade Xochimilco. Investigador Nacional (SNI) Nivel II, México. E-mail: gavalos44@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8574-0432>.

Áquilas Mendes

Doutor em Economia pela Universidade de Campinas, Sao Paulo. Professor Associado da Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo (USP) e professor de Economia Política da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-doutor em Ciências Sociais pela Universidad Autónoma Metropolitana, México (2022/2023). . E-mail: aquilasmendes@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5632-4333>.

Hugo Rezende Tavares

Doutor em Ciências Econômicas pela Universidad Autónoma Metropolitana de México. Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México. E-mail: hugotavares94@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6481-9685>.

Los autores son igualmente responsables por la conceptualización, investigación, metodología y escrita del artículo.

