

La cuestión del Estado en la reorganización del capital

Gerardo Ávalos Tenorio*

Este texto pretende ser una contribución teórica para la comprensión del proceso que hace sucumbir al Estado, entendido éste como una forma de convivencia y una condición para el mantenimiento del orden social. Para ello, explico la unidad contradictoria de la forma-valor y de la forma política estatal. Intento con esto poner de manifiesto el complejo proceso de constitución del orden social moderno comandado por la lógica del valor y la acumulación de capital. La reestructuración “neoliberal” o “posfordista” del capital, leída desde esta perspectiva, resulta destinada al fracaso, no ciertamente como estrategia de despojo (que en eso ha tenido un éxito rotundo), sino como programa teórico y práctico de rearticulación de la comunidad humana.

Sigue en marcha, profundizándose y extendiéndose, la reorganización global del capital. Es global no sólo por su escala planetaria, sino también porque afecta a todas y cada una de las fases de las que se compone eso que denominamos capital. En efecto, el capital no es el dinero, ni las mercancías, ni los títulos de propiedad, sino precisamente un proceso que envuelve y determina a la sociedad en su conjunto. Atañe, por supuesto, a la producción, a la distribución y al consumo del producto social, pero le da forma a la familia como primera

esfera de socialización; a la sociedad civil¹, como segunda y más extendida esfera de socialización, donde se encuentran la escuela, la empresa, el mercado y otras asociaciones de diverso carácter; y finalmente, también moldea a la comunidad política. Así pues, una reestructuración del capital significa una remodelación del conjunto de

¹ En su sentido contractualista clásico, la sociedad civil es sinónimo de “sociedad política” o de Estado, y se contrapone al “estado de naturaleza” (Serrano, 2001). Sobre la base del desarrollo del concepto de sociedad civil debido a Adam Ferguson, más recargado hacia la contraposición entre naciones “rudas” y naciones “civilizadas”, Hegel ubica a la sociedad civil como la esfera de la intercambiabilidad generalizada donde domina el interés privado; también le llama “Estado externo”. Éste es el significado que le doy a este término en este texto.

las relaciones sociales, de sus formas y contenidos, si bien en diverso grado, ritmo y profundidad. Como el capital tiene formas contradictorias de constitución y existencia, su reorganización histórica no ha sido suave ni equilibrada; ha provocado una agudización de sus tendencias contradictorias, lo que ha desembocado en una sobrecarga de las presiones sobre la comunidad política, particularmente sobre el aparato estatal, que tiende a ser desbordado por los grandes intereses privados. Cuando esto ocurre, la comunidad estatal comienza a naufragar en sus propios fundamentos de existencia y, entonces, las clases subalternas son excluidas de la protección y seguridad que daba vivir en condición estatal,

* Doctor en Ciencia Política; Profesor-Investigador del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

es decir, amparadas por el orden jurídico (y su respectivo aparato de coerción) de los derechos políticos, civiles y sociales. Con este retiro del Estado, en su sentido de comunidad política incluyente, la concomitante colonización del aparato estatal por gerentes empresariales y la infiltración de la lógica privada en los asuntos públicos se genera una inseguridad estructural para la población, que es el momento material de la sociedad. La orfandad y el desamparo se convierten en las características dominantes del ser social y se experimenta una sensación generalizada de vivir en un “estado de naturaleza”, cuya expresión sublimada es la “sociedad de riesgo”. En estas condiciones se impone recuperar el sentido de la estatalidad.

Este texto pretende ser una contribución teórica para la comprensión del proceso que hace sucumbir al Estado, entendido éste como una forma de convivencia y una condición para el mantenimiento del orden social. Para ello explico la unidad contradictoria de la forma-valor y de la forma política estatal. Intento con esto poner de manifiesto el complejo proceso de constitución del orden social moderno comandado por la lógica del valor y la acumulación de capital. La reestructuración “neoliberal” o “posfordista” del capital, leída desde esta perspectiva, resulta destinada al fracaso, no ciertamente como estrategia de despojo (que en eso ha tenido un éxito rotundo), sino como programa teórico y práctico de rearticulación de la comunidad humana.

Misticismo secularizado

Es parte del fenómeno del Estado el hecho de que la conciencia ordinaria lo capte como si fuera un conjunto de instituciones encargadas de administrar los bienes públicos. No es privativo del Estado esta existencia en el pensamiento como si fuera una serie de cosas y personas, materialmente visible, y no un proceso que engarza a los seres humanos de modo complejo. Sucede lo mismo con la mercancía y con el dinero: ambos son relaciones entre personas, pero aparecen como si fueran cosas en sí mismas. Tanto en la mercancía, como en el dinero y el Estado, esta aparente inconsciencia o falta de perspicacia para captar la realidad de los procesos y fenómenos es parte, precisamente, de su sustancia.

la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él no sean conscientes de su propia lógica; es decir, un tipo de realidad *cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento*

de sus participantes; si llegáramos a “saber demasiado”, a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería (Žižek, 1992: 46).

Esta sutil pero irreductible inconsciencia de los procesos sociales que están más allá de las apariencias ya había sido captada por Marx cuando, en uno de sus célebres despliegues conceptuales, señaló que

el que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen* (Marx, 1977: 90)².

El hecho empírico es la compraventa de mercancías, el intercambio de productos por dinero: el valor de uso es el vehículo del intercambio y el complejo proceso social que le sirve de fundamento no queda expuesto a la vista; sin embargo, aquel proceso, sintetizado en el valor de cambio, adquiere autonomía y poder propio al grado de regir, desde su dinámica específica, la vida cotidiana de los sujetos. Análogamente, el Estado aparece como si fuera el entramado de las instituciones públicas y el personal que las administra, los funcionarios y la burocracia, las oficinas y los recintos de los poderes, las policías, las cárceles y los ejércitos. Indudablemente, éstas son agencias estatales, pero su soporte está en el vínculo político que establecen los seres humanos dadas las condiciones históricas de la forma de generar, distribuir y consumir el producto social (Ritsert, 1988).

Ahora bien, ¿cuál es la razón de que las formas de inconsciencia formen parte del fenómeno mismo de la mercancía, el dinero y el Estado? Básicamente se debe a que diversos procesos históricos entrelazados dieron lugar a la formación de un tipo de sociedad articulada por el valor de cambio en dinámica de acrecentamiento y acumulación. El valor de cambio, siendo en sí mismo una abstracción, se escinde del valor de uso, al que convierte en un mero portador. Para poder ser acumulado, el valor de cambio debe divorciarse del trabajo que le da vida, cuerpo, forma, contenido y materia. Esta separación implica que la realidad de los productos no sean sus cualidades materiales como

² Agrega el autor a pie de página: “Por eso, cuando Galiani dice: el valor es una relación entre personas [...] habría debido agregar: una relación oculta bajo una envoltura de cosa”.

valores de uso, sino su cualidad formal más refinada, que es el precio. En efecto, la realidad formal de los productos del trabajo es más real que su materialidad. Este fenómeno de misticismo secularizado rige la realidad en la que se desenvuelve la vida de los sujetos, y ello es posible porque constitutivamente una parte del fenómeno objetivo radica en ser un “hecho mental”, una abstracción, una idea. Si esto es así, entonces la fantasía, la ilusión, la ficción, lo onírico y lo imaginario no sólo son una parte de la realidad efectiva, sino que se erigen en los momentos esenciales de su constitución. No obstante, este mundo celestial debe encarnarse en la ruda materialidad terrenal y entonces ha de concretarse en cosas, símbolos y personas. Así, la mercancía en sí misma es formal, pero debe manifestarse en un objeto que se adquiere y que al saldar su precio se posee; en última instancia, la mercancía y el dinero significan poder disponer sobre las cosas, pero también, llevado esto al extremo, sobre los productos del trabajo. Y he aquí la clave del significado del capital como expresión sintética de un proceso de poder en tanto disposición del trabajo ajeno y de sus productos, mediado por lo simbólico del precio. Las crisis financieras que han assolado en tiempos recientes al capitalismo no significan otra cosa que la normalidad de este sistema llevado al extremo de su propia negación.

Las contradicciones del sistema capitalista se manifiestan en ella [en la crisis] plenamente. La unidad aparente de la mercancía se “escinde”: valor de uso y valor de cambio se “disocian” y “se comportan de forma autónoma uno respecto del otro”. La economía por entero se vuelve delirante, “alienada”, en tanto que esfera autónoma vuelta controlable [...] La sobreproducción y la desvalorización del capital aparecen entonces como “el recuerdo repentino de todos esos momentos necesarios de la producción basada en el capital”. Un retorno de lo reprimido, en suma: la crisis le recuerda a la esfera (o a la burbuja) financiera que no flota en levitación, despegada de lo que se llama hoy extrañamente “la economía real”. La condición de posibilidad de las crisis está inscrita en la duplicidad de la mercancía (Bensaïd, 2009: 8).

Es más: el capital es una expresión que en última instancia significa poder de coerción del trabajo sobre sí mismo, y por ello no es una categoría fundamentalmente económica, sino antropológica y política (en sentido amplio). Lo propio de la época moderna es este poder de las abstracciones sobre los seres humanos. Paradójicamente, quienes debieran ser los sujetos activos de los procesos

sociales devienen predicados de las abstracciones de las que dependen, y entonces se convierten en entes pasivos de las categorías abstractas que les otorgan identidad y personalidad (Žižek, 2003). El Estado queda subordinado a esta condición de la época moderna. El proceso estatal que cohesionaba a la sociedad se cosifica y su sustancia comunitaria se invierte para quedar representada en un entramado institucional situado por fuera y por encima de los sujetos; éstos, a su vez, creen que el Estado tiene un poder propio (y no un poder derivado de ellos, un poder reflejo) y, más aún, que el Estado es ese conjunto de instituciones y personas. Ésta es la condición estructural de que el Estado sea representativo, independientemente del régimen político del que se trate.

El Estado como proceso

El Estado es un proceso relacional (Ávalos, 1996: 260). Como tal, tiene diversos momentos constitutivos, cada uno de los cuales reproduce la escisión característica del mundo moderno a la que nos hemos referido. Esta escisión no se deriva directamente de la condición del hombre como animal simbólico (Cassirer, 1999: 49), separado entre su materialidad corporal y su capacidad lingüística. La tradición occidental, en efecto, tiene como uno de sus ejes articuladores la certidumbre platónica de que el mundo empírico, aquel que reportan los sentidos, debe diferenciarse del mundo de las ideas, mundo del alma y de lo inmortal. La separación agustiniana entre ciudad de Dios y ciudad de los hombres se edificaba sobre estos cimientos. En la conceptualización política, los estoicos ya habían ubicado al hombre como ciudadano de dos mundos:

Los estoicos, seguidores de Diógenes, desarrollaron su imagen del *kosmou polités* (ciudadano del mundo), aduciendo que cada uno de nosotros habita en dos comunidades: la comunidad local en la que nacemos, y la comunidad de deliberación y aspiraciones humanas que “es verdaderamente grande y verdaderamente común, en la que no miramos esta esquina ni aquella, sino que medimos las fronteras de nuestra nación por el sol” (Séneca, *De otio*) (Nussbaum, 1999: 17).

El estoicismo trataba de destilar una esencia que pudiera ser útil como patrón de igualación de los seres humanos, y con ello abrió la posibilidad de que la comunidad lingüística pudiera tener un asidero terrenal más concreto y específico: no la ciudad, sino el mundo. No se debe soslayar la íntima

conexión entre esta expresión sublimada de la “ciudadanía mundial” y la idea del imperio como universalización de lo que se considera bueno, bello y justo por parte de la metrópoli.

Cuando el joven Marx distinguió entre la comunidad política y la sociedad civil, deslizó el tema de la dualidad de los mundos a los que pertenece el hombre hacia un horizonte de comprensión más preciso y específico: el establecido en el mundo moderno por los principios de libertad, igualdad y propiedad. Marx daba cuenta de la enorme distancia entre aquellos principios y la realidad vivida en la sociedad civil atravesada por la desigualdad y el egoísmo de los intereses particulares:

El Estado político perfecto es, por su esencia, la *vida* del hombre en *cuanto especie*, en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esa vida egoísta siguen vigentes *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad burguesa* [*bürgerlichen Gesellschaft*] pero como cualidades de la sociedad burguesa [*bürgerlichen Gesellschaft*]. Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad* [*Wirklichkeit*], en la *existencia*, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular* [*Privatmensch*]; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra (Marx, 1953: 181; Marx y Ruge, 1970: 233).

Dos mundos antagónicos desgarran la identidad del sujeto, pero más allá de la denuncia de que la emancipación política no es la emancipación humana, Marx aún no explica la razón por la cual se produce este dualismo moderno. Será a partir de la redacción de los *Grundrisse*, bajo la influencia de Hegel, que hallará una conexión estructural entre la igualdad y libertad formales propias de la comunidad política y la desigualdad económica: la primera es la condición de posibilidad de la venta de la fuerza de trabajo y el consumo, mientras que la segunda es el resultado de la apropiación diferenciada del producto social, condicionada por la posición de poder correspondiente al comprador de la fuerza de trabajo. Como lo central del asunto se focaliza en un acto de compraventa, el recurso al valor y al precio resulta fundamental; ambos son representaciones abstractas

de relaciones entre personas, y ambos también adquieren el estatuto de realidades efectivas y concretas. Es ésta, la forma-valor, que logra conciliar la igualdad y libertad jurídico-política con la desigualdad social. El enigma quedaba resuelto. A partir de esta solución podemos aducir que en el mundo moderno el capital articula la vida social sobre la base de la operatividad cotidiana de abstracciones reales que, a un mismo tiempo, cohesionan y dividen a la sociedad. La primera determinación del Estado, la de ser una comunidad política, se desprende lógicamente de la igualdad y la libertad universales operantes como principios de la modernidad; en cambio, la forma de aparición del Estado como complejo institucional y personal administrativo y gubernativo corresponde con la representación de todo lo existente en el universo del valor de cambio. El aparato estatal equivale a la coseidad de la mercancía y a la moneda respecto del dinero. Si se examina esto con cuidado, se podrá ver que estos objetos materiales son en verdad portadores de una sustancia abstracta que sólo está en la cabeza de los seres humanos, pero que, desde ahí, gobierna sus actos. En el terreno del Estado, la coseidad del aparato estatal también representa un proceso de síntesis social que es imaginario y simbólico, nutrido de momentos teológicos y mitológicos (García, 1968; Girardet, 1999; Talmon, 1969). La unión de un pueblo en función de grandes gestas históricas, o bien, como resultado de un pacto o contrato y su sometimiento a una autoridad soberana legítima es el proceso de síntesis social al que nos referimos. El Estado es una abstracción real efectiva porque aquel proceso de síntesis social que subyace al acto de obediencia a la autoridad es una sustancia abstracta que depende de narrativas éticas y estéticas (Mandoki, 2007), y que tiene en el cuerpo místico del monarca su referente unitario y universal (Kantorowicz, 1985). Dicho con Marx: “Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; éstos creen al revés, que son súbditos porque él es el rey” (Marx, 1977: 71). El monarca no es, en consecuencia, un individuo de carne y hueso, sino una representación corporal de un lugar construido simbólicamente.

El monarca funciona como un significante “puro”, un significante-sin-significado; toda su realidad (su autoridad) reside en su nombre, y precisamente por esta razón su realidad física es totalmente arbitraria y puede quedar librada a las contingencias biológicas del linaje. El monarca encarna entonces la función del significante amo en su mayor pureza; es el Uno de la excepción, la protube-

rancia “irracional” del edificio social, que transforma la masa amorfa del “pueblo” en una totalidad concreta de costumbres (Žižek, 1998: 116).

Así como el dinero es el dios en el mundo de las mercancías, el poder del Estado, representado en la unidad del monarca, configura la excepción constitutiva de todo el orden simbólico de la sociedad. Sin este poder del Estado el vínculo social se disolvería. La lógica del mercado (capitalista) es insuficiente para engendrar la cohesión del orden social en su conjunto: los movimientos del mercado son caprichosos y despóticos, y en sus constantes oscilaciones dejarían fuera cotidianamente a todos aquellos que no se ajustan a sus exigencias. En esa hipotética situación las clases dominantes estarían a merced de las clases subalternas, lo cual haría realidad el temible “estado de naturaleza”, de guerra de todos contra todos, según Hobbes, o de inseguridad de la propiedad, según Locke. El Estado Leviatán, atemperado luego con la división de poderes —diseñada primero por Locke y después por Montesquieu— significó precisamente que todo hombre estaría incluido en la comunidad estatal con la única condición de obedecer la ley, que le daría protección y seguridad. Aun tratándose del Estado liberal, su cometido principal sigue siendo la preservación de la vida y la seguridad en la propiedad de todos aquellos que formen parte de la comunidad política. La racionalidad política no tiene como fin la ganancia, sino el consenso. Por eso, el Estado no puede ser una empresa, pues visto desde la racionalidad económica sus tareas no son esencialmente rentables desde el punto de vista de la acumulación del dinero, aunque sí lo son desde el punto de vista de la estabilidad y la paz, valores sin precio.

Los momentos del Estado

Cuando Max Weber intentó determinar el rasgo distintivo característico del Estado puso en evidencia, sin proponérselo, la existencia de una alienación y extrañamiento entre el Estado (como asociación o comunidad) y su aparato (Weber, 1981). Esta alienación se expresa en la instauración del monopolio de la violencia física legítima. El rasgo distintivo del Estado es, según Weber, ese monopolio, pero por simple lógica cabría preguntarse cómo es que una asociación o una comunidad (pues es la manera en que el autor define *prima facie* al Estado) queda definida por la existencia de un monopolio. Es obvio que un monopolio de este tipo implica que sólo algunos miembros lo poseen y otros no. Pensar que los gobernantes poseen ese monopolio pasa por alto que la tarea principal de este grupo

consiste precisamente en gobernar, que ello significa ejercer una función derivada del derecho (natural, divino o positivo) y que para ello se vale del acceso a otros monopolios igualmente importantes, como lo son el de la hacienda pública y el de la imposición de las penas. Con todo, la determinación weberiana nos permite exponer los cinco momentos (monopólicos) de constitución del proceso estatal.

Partamos pues de que el Estado, entendido como proceso, tiene cinco momentos relacionales expresados en el establecimiento de cinco monopolios correspondientes. Esto significa que el primer sentido del Estado como comunidad política experimenta una evolución que consiste en la partición de esa comunidad entre quienes tienen poder directo sobre los monopolios y quienes quedan excluidos de ese acceso, al menos de forma directa. Se trata del primer elemento de política, a decir de Gramsci: el de constatar el hecho de que *realmente* existen gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos (Gramsci, 1999: 175). El primer término de la dicotomía tiene como rasgo modular la decisión sobre estos peculiares monopolios que forman, en conjunto, al proceso estatal. Partiendo de este hecho elemental podemos ubicar el monopolio del uso de la fuerza física, concretado en ejércitos y policías, como el rasgo más sobresaliente y visible del proceso estatal, pero en modo alguno el único. A este monopolio se le agrega el del manejo de la hacienda pública, es decir, la facultad de determinar los impuestos que han de pagar los ciudadanos, y también la atribución de decidir sobre lo que ha de hacerse con esos recursos. Caracteriza también al proceso estatal el monopolio sobre la ley fundamental de un pueblo: los primeros teóricos del Estado (en cuanto fenómeno estrictamente moderno) vieron en este principio supremo de dar la ley el elemento central del poder soberano y, con él, el genuino rasgo nuclear del Estado. Y es que, en efecto, dar la ley no es algo que pueda ser asignado a cualquiera, sino que es una tarea especializada no sólo desde el punto de vista técnico y operativo, sino también desde una consideración más profunda, pues revela que se ha producido una escisión fundamental en el seno de la comunidad, a pesar de las declaradas libertad e igualdad universales. La determinación de lo legal, por lo demás, subsume la pluralidad de los sentidos de justicia e instaura un rasero homogéneo válido para todos.

Derivado del poder de dar las leyes se organiza otro monopolio del Estado: el de imponer castigos y penas a la violación del marco legal. La justicia por propia mano, la ley del Talión, el linchamiento del delincuente sorprendido *in fraganti*, quedan proscritos: corresponde a la autoridad estatal, y a nadie más, esta función esencial. Por último, el

monopolio del gobierno. El ejercicio del poder gubernativo es quizá uno de los aspectos más visibles y cotidianos del proceso estatal, pues las imágenes de los rostros y las acciones de quienes han sido designados para estas tareas son difundidas por todos los medios y a todos los rincones del planeta, sobre todo tratándose de los jefes de Estado de los países hegemónicos. Así, los cinco monopolios referidos son todos, en realidad, “relaciones sociales”, claro está, pero *sui generis*, porque lo propio de todas ellas es que se instauran como consecuencia de la enajenación de las facultades políticas desde los ciudadanos hacia instancias abstractas que absorben y concentran la politicidad natural de los sujetos³. Si en la Antigüedad grecolatina las palabras *ciudadano* y *político* eran sinónimos, con la ruptura moderna el primero se escinde del segundo, y eso constituye, más que una característica, un síntoma. Este fenómeno atestigua que la actividad política y su institucionalización en el aparato de Estado se han separado de la estructuración y dinámica de la sociedad civil, y que ello corresponde con el establecimiento de la nueva forma social (la forma valor) ya referida.

En este nuevo mundo los hombres someten su ser y su acción a abstracciones, pero éstas dan significado al (y se expresan mediante el) arsenal de cosas. En el ámbito de la política y el Estado, no obstante que la primera sigue perteneciendo a los ciudadanos y que el segundo continúa significando la comunidad política, la instauración del monopolio estatal se genera no por el mero advenimiento de la esfera de lo social (Arendt, 1993), sino porque ha sido constituida como dominante una forma social de apropiación del *surplus* (es decir, del trabajo y de sus productos) basada en la igualdad y libertad generales y en la universalización de la figura del individuo racional, egoísta y consciente de sus intereses. Las funciones monopólicas del Estado cohesionan a la sociedad y, al mismo tiempo, la fragmentan, pues de lo que se trata en última instancia es de que sea preservado el orden de dominio sobre el trabajo y sus productos.

Estado y formas de gobierno bajo el dominio de la forma-valor

Con el advenimiento del mundo moderno, las formas políticas se trastocan sustancialmente. Tal mutación se expresa en la teoría de las formas de gobierno. La teoría clásica de

³“La ‘politicidad’ del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa ‘armonía’ entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la determinación del acceso efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global” (Echeverría, 1984: 39).

raigambre antigua consideraba que existían seis formas básicas de constitución que podían adoptar las ciudades. Un criterio primario de clasificación de estas formas era el número de gobernantes. Así, si gobernaba uno se instauraba una monarquía, si lo hacían varios se formaba una oligarquía y si el gobierno lo ejercían muchos se constituía una *politeia*. El criterio del número de gobernantes, sin embargo, no ofrecía más que un referente vago y general, a todas luces insuficiente para indagar lo sustancial de un gobierno: saber si respondía o no al imperativo de conservar a la comunidad política en cuanto tal. Entonces se escaló a un nivel en el que podía determinarse con precisión si el modo de gobierno (independientemente del número de gobernantes) se encaminaba a preservar el “bien” de la comunidad en su conjunto, que se expresaba en su conservación. De este modo se procedió a establecer una diferencia entre formas rectas y formas desviadas de gobierno, según si cumplían o no el imperativo de preservar la comunidad política. El gobierno recto de uno se denominó monarquía regia, y era la propia de los primeros tiempos de los pueblos, cuando se instaura una comunidad política producto de los actos heroicos de los padres fundadores. Esta monarquía tiene un indudable sustento patriarcal y su fortaleza se debe a que el rey protege a su pueblo como un padre lo hace con sus hijos. Pero si la monarquía no responde a ese imperativo, entonces ha de denominarse tiranía y un mando así acaba por hacer sucumbir a la comunidad política, a la que debilita, preparando así las condiciones de su disolución, ya sea por poderes externos o por conspiraciones internas. Como se ve, la tiranía no es en sentido estricto un gobierno, sino su contrario, un desgobierno, un mero mando, un simple poder semejante al que ejerce el amo sobre el esclavo y, por tanto, no es propio de la relación política establecida entre hombres libres. De la misma manera, el gobierno de los pocos nobles se llama aristocracia (*aristos* significa los mejores) y comparte con la monarquía regia su signo de legitimidad al procurar la cohesión necesaria para conservar a la comunidad política. En contraste, la forma desviada del gobierno de los pocos es la oligarquía propiamente dicha, cuando los mejores son sustituidos por los ricos: este mando preserva los intereses de la riqueza material y va minando la cohesión del conjunto al ensanchar la brecha entre ricos y pobres. Se podría argüir que el gobierno de los ricos no necesariamente tiene las consecuencias negativas señaladas, porque “ser rico” no está reñido con “ser prudente” ni con la posesión de otras virtudes políticas asociadas con la conservación de la ciudad. El problema radica en que la riqueza material está vinculada con la pasión de la avaricia

y la actitud del egoísmo (Aristóteles, 1967: 385), y ambas, cuando prevalecen sin mediaciones, implican que se deja de contemplar el interés del todo: ricos y pobres centralizan su atención en sus condiciones materiales y abandonan el interés por la preservación del todo de la polis. Algo parecido sucede con el gobierno de los muchos: como entre muchedumbre y pobreza existe un nexo estrecho es muy fácil que este tipo de constitución degenera y haga sucumbir a la polis, pues “pobreza” se dice, en primer término, en función de la riqueza material. Los pobres con poder tienen a la mano la posibilidad de saquear los bienes de la polis; también pueden caer en manos de demagogos que utilicen a la muchedumbre para encumbrarse. “La democracia extrema —decía Aristóteles (2000: 171)— es una tiranía”. Por eso, la forma recta del gobierno de los muchos tenía que ser una mezcla que atemperara las fuerzas centrifugas de los grupos con intereses distintos. De hecho, esta forma es denominada *politeia* (“República”, traduce Gómez Robledo), y significa que se articulan armónicamente el principio monárquico del gobierno regio, el aristocrático del gobierno de los mejores, pero también el principio oligárquico de la riqueza, con el democrático de la libertad: entonces se constituye un gobierno justo que da a cada quien lo suyo y preserva la comunidad.

¿Es útil esta teoría clásica de las formas de gobierno para interpretar y comprender las complejidades propias de la política y el Estado en el mundo moderno? En un nivel abstracto y en un sentido general, por supuesto que sí, porque los temas y problemas de la política acompañan al ser del hombre en cuanto tal⁴. Pero una “aplicación” de la filosofía política antigua a los problemas modernos corre el riesgo de pasar por alto el “misticismo secularizado” tratado en el primer apartado de este ensayo: la universalización de la forma-valor como eje articulador de la sociedad modifica la vida política de la condición moderna. Esto significa que la forma social se convertirá en un verdadero poder abstracto que rige sobre el conjunto de seres humanos, dejándoles a éstos solamente las tareas más técnicas del gobierno. De hecho, la constitución de este nuevo tipo de poder, más complejo, se expresó en que los primeros teóricos del Estado moderno diferenciaron entre la forma de Estado y las formas de gobierno, indicando que la primera dependía de quien poseía el poder soberano de hacer las leyes, mientras las segundas se instauraban en función de

las tareas de gobernar en el marco de aquellas leyes⁵. Así, por ejemplo, podría existir una monarquía como forma de Estado con una aristocracia como forma de gobierno. En realidad, se producía este nuevo esfuerzo por conceptuar las cosas de la política porque estaba emergiendo un nuevo tipo de sociedad regida (que no gobernada) por abstracciones reales, lo que se traducía en que el principio supremo soberano ya no era dictado por el monarca o por el pueblo, salvo de manera abstracta, sino por el principio del valor que se autovaloriza, es decir, por el capital. Esto también implicó que surgiera la sociedad como orden simbólico e imaginario separado de la población, la cual sólo encarna su dimensión material. Emergía también el individuo, quien igualmente sólo de manera abstracta vale por sí mismo, pero que ha de acreditarse en lo concreto en función de las identidades que obtiene de aquella esfera que le ofrece máscaras y ropajes para habitar la vida cotidiana. En suma, el mundo moderno quedó articulado por el capital y ello significó la inauguración no sólo de un sistema económico, sino de una forma total de civilización que hizo muy compleja la configuración de la vida política. Parte de esa complejidad fue que se constituyó un sistema-mundo que por primera vez en la historia coincidía con la condición planetaria de la humanidad.

Un nuevo tipo de imperio

Que el capital sea una forma de civilización significa que es una forma de organizar la producción y distribución de bienes y recursos creados por el trabajo, pero sobre todo, que es una forma de experimentar la existencia humana basada en la universalización de un horizonte común de expectativas y de estrategias para alcanzarlas⁶. Se trata de una forma de

⁵ “Debe de diferenciarse claramente entre el Estado y el gobierno, regla política que nadie ha observado. El Estado puede constituirse en monarquía y, sin embargo, ser gobernado popularmente si el príncipe reparte las dignidades, magistraturas, oficios y recompensas igualmente entre todos, sin tomar en consideración la nobleza, las riquezas o la virtud. La monarquía estará gobernada aristocráticamente cuando el príncipe sólo dé las dignidades y beneficios a los nobles, a los más virtuosos o a los más ricos [...] Esta variedad de gobernar ha inducido a engaño a quienes confunden las repúblicas, sin advertir que el Estado de una república es cosa diferente de su gobierno y administración...” (Bodin, 1985: 94).

⁶ Al referirse a las afinidades entre Braudel y Marx, Bolívar Echeverría aclara esta noción del capital como forma de civilización. El autor indica que Braudel y Marx “hablan de la necesidad de reconocer la presencia histórica de la realidad capitalista como una presencia triple y estratificada, como un hecho que se da o que es perceptible entre niveles diferentes de la experiencia”. Los tres niveles corresponden a tres legalidades o tres necesidades que se resumen así:

la primera proveniente de la “civilización material”, la segunda de la “economía mercantil”, que se desarrolla a partir de la primera, y la

⁴ Valgan como ejemplos: Patricio Marcos (1990, 1997) y Leo Strauss (2006, 2007).

civilización que desde sus orígenes vive del enfrentamiento con otros pueblos, culturas y civilizaciones, a los cuales termina por subsumir de diversos modos. En algunos casos aniquila lo que se encuentra a su paso, negando al otro simplemente eliminándolo. En otras ocasiones recupera e integra en su seno creaciones humanas representativas de otras épocas y de otros lugares: subsume formas de vida, valores, creencias, religiones, rituales y símbolos que caracterizan al *ethos* de distintos pueblos, pero les cambia de signo y les hace entrar en la lógica del valor de cambio que se autovaloriza.

La peculiaridad de la forma de civilización del capital es que tiene que conciliar los principios de igualdad y libertad universales con las relaciones de explotación más variadas. Esto implica cierta sutileza en la existencia de las relaciones de poder y de dominio, que se presentan como difuminadas, como carentes de centro o de referencia concreta. Lo que opera, por lo menos en la apariencia (y de la aparición empírica), es el mercado y sus condicionamientos racionales y morales que habilitan al sujeto para su interacción. Cada quien, en consecuencia, es responsable de su propia riqueza o de su propia miseria; cada uno llega a donde quiere llegar. Aparece así un sistema social muy racional formado por individuos responsables, libres y, sobre todo, iguales entre sí. Aparentemente no hay dominio, y si lo hay, depende de otras fuentes, pero no de la propia forma social. La vida pública se escinde de la vida privada, y la sociedad civil se separa del Estado. El mundo económico se instituye con su propia racionalidad, separándose en ello del mundo político.

El sistema-mundo (Wallerstein, 2005) que se instituye sobre estas bases también se encuentra escindido. En un primer plano se presenta como un sistema político de Estados nacionales soberanos regidos por el derecho internacional y por el ideal de la paz perpetua kantiana como horizonte trascendental. En un segundo plano, en cambio, se configura una jerarquía entre Estados, la cual es presentada como si fuera el resultado de formas distintas del ser de los pueblos, de “genes culturales” (memes) diversos, o de desarrollos intrínsecos producto del modo en que la religión se tradujo en pautas morales proclives a la racionalidad instrumental o estratégica (Weber, 2003); se trata de una jerarquía conciliable tanto con la igualdad abstracta como con su contrario, el racismo “culturalista” y evolucionista (Traverso, 2003). En todo caso, esta jerarquía

tercera de la dinámica específicamente capitalista, que se levanta a su vez sobre el mundo de las relaciones mercantiles. [Sin estas tres legalidades] la vida económica moderna, a la que denominamos en general “capitalista” por el hecho de estar dominada por esta última, no existiría como tal (Echeverría, 1995: 114-115).

no es admitida como el resultado de que el mapa mundial está conformado no por países, sino esencialmente por fuentes de materias primas y fuerza de trabajo, por un lado, y por mercados, por otro, a la manera de un campo de operaciones en el que la tierra (Geo) es el referente para el control estratégico de los recursos naturales y de la decisión sobre la división del trabajo (Altvater, 1997). Éste es el punto de partida de la instauración de un imperio de nuevo tipo. Lo propio de la *forma imperio* del capital no es que unos Estados dominen a otros, sino que la lógica del capital domina a todos, aunque en el plano material, militar, y en el horizonte cultural simbólico un Estado hegemonice al sistema en su conjunto. Así, no todos los Estados-naciones tienen el mismo estatuto; algunos gozarán de plena soberanía y otros estarán constreñidos y subsumidos en zonas de influencia de los Estados dominantes. Si alguno de los Estados subalternos pretende romper o revertir la lógica del capital, operan manifiestamente los mecanismos imperiales de sujeción y control: la diplomacia, como llama Kissinger (1995) a la gestión del control mundial, por un lado, y la abierta intervención militar, por otro lado.

La jerarquía entre Estados está fundada no sólo en la transferencia de recursos (por medios diferentes) de las unidades subordinadas hacia las hegemónicas, sino sobre todo en la posibilidad diferenciada de tomar decisiones. Mientras que los Estados dominantes pueden decidir, los Estados subordinados deciden pero en los marcos de las determinaciones superiores. Esto implica que la vida política en la “forma Imperio” también está diferenciada: mientras que los Estados superiores, tomados como unidades nacionales, pueden organizar su vida política en forma más o menos completa y autónoma, los otros Estados, los subalternos, encuentran cada vez menos temas fundamentales susceptibles de deliberación, decisión y ejecución comunitaria vinculante. En este punto vale la pena recordar las crudas y frías palabras de Carl Schmitt cuando diferenció entre unidades estatales auténticamente políticas y otras que no lo eran:

Mientras un pueblo existe en sentido político es él mismo quien debe decidir, al menos en el caso extremo –sobre cuya existencia es también él, sin embargo, quien decide–, acerca de la distinción entre amigo y enemigo. En eso consiste la esencia de su existencia política. Si no tiene ya capacidad o voluntad para llegar a tal distinción, entonces cesa de existir políticamente. Si se deja indicar por un extraño quién es su enemigo y contra quién debe o no combatir, no es ya un pueblo políticamente libre y está, en cambio, integrado o subordinado a otro sistema político. Una guerra tiene su sentido en el hecho de ser librada no por ideales o normas jurídicas sino contra un enemigo real.

Todas las contaminaciones de esta categoría de amigo y enemigo se explican teniendo en cuenta su mezcla con alguna abstracción o norma (Schmitt, 1985: 46).

Hay que subrayar que sin esta “mezcla” contaminante con las abstracciones y los ideales, las categorías de “amigo/enemigo” no podrían formularse de manera abierta, clara y explícita porque se violentaría el cielo del mundo jurídico donde imperan los principios de la civilización moderna, que es la del capital. La lejana China y el mundo árabe han podido ser inscritos en la lógica de esta civilización; una, por su ingente y disciplinada fuerza de trabajo, y el otro, por sus gigantescas reservas petroleras. Las diferencias civilizatorias e incluso el “choque de civilizaciones” (Huntington, 2005) deben ponderarse en función de los parámetros de la lógica del capital y de su forma imperial. Esta forma imperio, entendida sobre todo como una forma de vida (Williams, 1990), es una de las dimensiones básicas en la constitución del mundo moderno y es uno de los frentes más sensibles en las transformaciones históricas que ha experimentado la sociedad.

Las mutaciones de la política

Ahora bien, en estas condiciones es legítimo preguntarse acerca de los alcances y límites de la política entendida como actividad específicamente humana que conjuga el conflicto y el acuerdo, la lucha y el consenso, el orden y la ruptura. La dinámica social propia del capital es de tal naturaleza que conduce por sí misma a una reducción del ámbito de lo político. Es posible resolver la subsistencia o incluso acumular ganancias sin inmiscuirse para nada en la vida política del Estado. Si para Aristóteles vivir ajeno a la política era propio de dioses o de bestias, para el *burgués*, en su estricto sentido sociológico, era algo perfectamente racional e incluso positivo. A fin de cuentas, el Estado estaba diseñado precisamente para hacerse de las tareas que, por su naturaleza, amplitud o costo, excedían las fuerzas o los intereses de los individuos privados.

En estas condiciones, la política, ¿para qué? Obviamente la política fue recuperada, casi vindicada, por las clases subalternas. Si la frenética dinámica del capital obligaba a todos a reducir su acción humana al trabajo, la producción y el consumo, el ámbito de lo político como esfera de libertad deliberativa, decisoria y ejecutiva de acuerdos vinculantes podía ser ocupada por quienes querían protestar, reacomodar las cosas, señalar que se podía de otro modo. La necesidad empujó a la libertad de articular discursos, pensamientos, ideas. La esfera de la acción, aquella caracterizada

por la libertad y la posibilidad de moldear las conductas según los pensamientos dialógicamente expresados, adquiere un sentido eminentemente político cuando se plantea el tema de la autoridad central del Estado. La recuperación de lo político por parte de los subordinados no fue siempre pacífica; incluso implicó violencia, levantamientos, insurrecciones y revoluciones. Esto, que hoy escandaliza tanto ha sido, al menos históricamente, una constante de la vida política y ha sido determinante para contener, condicionar y moldear la vertiginosa dinámica de la sociedad capitalista (en tanto orden simbólico e imaginario) sobre la población; en especial, sobre las clases subalternas, las que viven de su trabajo.

Así, la vida política moderna se encuentra modelada por la constitución intrínseca del capital que ya hemos revisado y que consiste básicamente en el dominio de las abstracciones reales sobre la vida material y concreta de los sujetos. Es, además, una vida política atravesada desde sus orígenes históricos por la mundialidad, lo que se traduce en la instauración de un orden global jerárquico dividido en Estados superiores y Estados subalternos. De igual modo, las instituciones políticas están fuertemente condicionadas por la lucha de clases, es decir, por la irrupción de las clases subalternas en el escenario público a fin de darse un lugar en términos de reconocimiento. Finalmente, los ciclos de la acumulación del capital han enmarcado las formas que adquieren la estructura y dinámica de la vida política, por lo que se han configurado históricamente formas políticas que trascienden la mera existencia de los regímenes políticos clásicos (monarquía, aristocracia, democracia) y que articulan al régimen o patrón de acumulación con un modo de regulación específico, el cual no es sino una forma determinada de intervención del aparato estatal en la economía y en la resolución de los diversos conflictos.

Vista desde esta óptica, la civilización del capital ha pasado por diversas configuraciones históricas en las cuales la sociedad civil es englobada o subsumida por el Estado político de un modo o de otro. Eso no significa, por supuesto, que todas estas configuraciones hayan sido totalitarias, sino que cada una de ellas representa una forma de unificar la sociedad regida por el capital y el universo de lo político. La primera de ellas fue la propia del Estado absolutista y correspondió a la acumulación originaria del capital y a la instauración de los imperios transatlánticos. La siguiente fue resultado de la revolución industrial y las revoluciones burguesas, y correspondió con el advenimiento de la sociedad de los individuos y el Estado liberal clásico. En cambio, el siglo XX fue el de la “rebelión de las masas”, basada en la intensificación de la producción mercantil, la ampliación

y diversificación del consumo, y la urbanización y el crecimiento exorbitante de la población. A esta configuración histórica socio-estatal se le ha denominado “fordista” por el papel preponderante que jugaron en ella las ideas y prácticas de Henry Ford, no sólo por la introducción de la cadena de montaje en la fábrica (con lo cual, dicho sea de paso, se materializaba el poder autónomo y abstracto del capital sobre el trabajo), sino sobre todo por aquella idea romántica de poner al alcance del trabajador un auto, como símbolo de que el capitalismo podía convertir al obrero colérico en un consumidor satisfecho y felizmente integrado al orden social del capital. Así, el socio-Estado fordista no fue solamente un régimen de acumulación ni sólo un modo de regulación (Jessop, 1999); fue sobre todo un modo de organizar la civilización del capital en su conjunto.

El fordismo no fue el resultado de una generosa concesión por parte de la clase dominante; fue el producto de una aguda confrontación de clases, por supuesto, pero también de una alianza entre el liberalismo (es decir, los segmentos menos conservadores de las clases dominantes europeas) y el socialismo (es decir, los sectores más autónomos de la clase obrera) (Luebbert, Collier y Lipset, 1997). La Revolución de Octubre y la Gran Depresión de 1929 fueron los acontecimientos determinantes para que los aparatos administrativos de los Estados europeos —y por extensión, Estados Unidos— adoptaran al keynesianismo como la fórmula económica apropiada para el reordenamiento del capital (Holloway, 1991). Debe notarse que todo esto fue posible porque se había instalado una sola dinámica de articulación de la vida social que establecía un campo de operaciones único a nivel planetario, independientemente de los regímenes políticos operantes en cada Estado-nación. Por eso es necesario el concepto de “configuración histórica socio-estatal” (Ávalos y Hirsch, 2007), a fin de dar cuenta de la existencia de un nivel político transnacional instalado entre el capital y la especificidad de los regímenes políticos. Si se adoptara esta perspectiva se podría entender que en la Segunda Guerra Mundial estuvieron en lucha diversas formas políticas para encarnar la más adecuada a la configuración histórica socio-estatal fordista, también conocida como Estado de bienestar. La democracia liberal resultó victoriosa y se constituyó en el régimen político referente y hegemónico durante la edad de oro del capitalismo. Por supuesto que se trataba de una democracia elitista (Bachrach, 1973) porque, paradójicamente, la sociedad de masas es también una sociedad de élites. Sin embargo, el hecho de que esta democracia liberal se haya constituido en el modelo dominante no significa que todos los Estados

fueran democráticos; a menudo se constituyeron Estados sociales autoritarios.

El socio-Estado fordista tenía tendencias contradictorias (Offe, 1990; Habermas, 1989; O’Connor, 1994) que finalmente lo precipitaron a una crisis catastrófica en la década de los setenta del siglo XX. Se inició entonces una reestructuración global del capital regida por el imperativo de elevar las ganancias. La estrategia pasaba, en primer término, por usar la ciencia y la tecnología para doblegar a “la mano rebelde del trabajo” (Gilly, 1984). Se trataba básicamente de intensificar el uso de la fuerza de trabajo y de transferir parte del fondo de consumo de los trabajadores al fondo de acumulación del capital. Resultaba esencial, por ello, reducir el salario social de la clase obrera en su conjunto. La globalización y la privatización fueron los procedimientos utilizados para lograr aquellos objetivos estratégicos de vulnerar el trabajo e incrementar el poder de coerción sobre él. El aparato estatal fue colonizado por la lógica del interés privado usando diversos métodos, desde el golpe de Estado tradicional tipo Pinochet en Chile en 1973, hasta la instauración de regímenes democráticos controlados y siempre funcionales a la acumulación del capital aunque, paradójicamente, apoyados por masas empobrecidas y desesperadas. El “Estado de competencia” (Hirsch, 2001), como denominación provisional para la nueva configuración histórica socio-estatal del capitalismo, representa una clara ofensiva contra el trabajo globalmente considerado.

Globalización, desregulación, privatización, flexibilización, no son sino estrategias para la apropiación del trabajo, independientemente de la retórica usada para hacerlas presentables como rasgos del mundo civilizado posmoderno. En cambio, la informalidad y la inseguridad han sido los resultados netos de la reestructuración capitalista todavía en curso. La política y el Estado han cedido al poder e influencia de las grandes empresas privadas y globales; parece que comienza una era en que el capital quiere gobernar la comunidad política como si se tratara de una fábrica, una empresa privada o un campo de concentración (Agamben, 1998), es decir, pretende ejercer un mando despótico, rudo y duro. Visto de esta manera pareciera que, en efecto, Hitler, entrelazado, paradójicamente, con Hayek y Friedman (Klein, 2007) fuera el precursor del capitalismo actual (Amery, 2002). El trabajo precario deviene sólo una parte de un proceso más general caracterizado por la informalidad:

El concepto de informalidad es más amplio que el de precariedad. No sólo se refiere al trabajo sino también al dinero y la política; da cuenta del hecho de que la eco-

nomía de mercado capitalista es también una sociedad laboral y monetaria que necesita de la regulación política. El conjunto social se encuentra en un proceso de transformación que no está concluido. Las formas sociales cambian; surgen formas informales. Pero no son estables. A diferencia de lo que presienten algunos sociólogos que hablan de una forma de producción y de regulación “posfordista”, la sociedad global capitalista se encuentra en transición hacia la informalización del trabajo, el dinero y la política (Altvater y Mahnkopf, 2008: 314).

Hay que advertir, no obstante, que a esta informalización de la política, incluyendo en ella la del Estado, le antecedió un proceso de instrumentalización: el aparato de Estado fue conquistado, con distintos métodos, por la lógica del capital, y esto implicó que la antigua máquina burocrática del Estado benefactor fuera desplazada por una dinámica empresarial. Los cinco momentos del Estado fueron atacados por la lógica de la privatización desde el interior mismo del aparato. Hasta el rasgo estelar del Estado, el monopolio de la violencia, ya ha sufrido este embate (Uessler, 2007). Dependiendo de diversas circunstancias, la lógica de la privatización ha operado también en los otros cuatro momentos del Estado (ley, gobierno, imposición de penas, hacienda pública) que hemos considerado. La hacienda pública, por ejemplo, se ha usado sistemáticamente en todo el mundo para rescatar a empresas en quiebra, principalmente a las asociadas con el sistema financiero. Ésta es la confesión efectiva de que el Estado mismo ha perdido su condición misticadora que lo explicaba y justificaba. Si Carl Schmitt denunciaba la muerte de Leviatán y su sustitución por el Estado burocrático y el parlamentarismo, estructuras permeables para el predominio de los intereses privados (Schmitt, 1997: 125), hoy en día asistimos a una segunda muerte de Leviatán, aquella que aniquila al Estado como unión de los hombres en una condición que supera al estado de naturaleza donde la vida es breve, insegura e infeliz. El cambio de sentido del aparato estatal ha tenido ya consecuencias catastróficas para la estabilidad social y más aún, para la existencia humana. Los “ajustes estructurales”, la desregulación y la privatización, animados no para lograr la eficiencia sino para incrementar las ganancias de las grandes empresas privadas, desgarran la unidad de la sociedad.

Epílogo

El miércoles 4 de abril de 2012 el farmacéutico griego jubilado Dimitris Christulas se suicidó en la Plaza Syntagma,

frente a la sede del Poder Legislativo de Grecia. Dejó un texto que publicó íntegro Adolfo Gilly cinco días después en *La Jornada*. Este dramático texto encierra el sentido profundo de lo que he tratado en los párrafos anteriores. Por eso lo transcribo aquí:

El gobierno de ocupación de Tsolakoglu [analogía con el gobierno colaboracionista con Alemania nazi en la Segunda Guerra mundial] ha reducido literalmente a la nada mi capacidad de supervivencia, que dependía de una respetable pensión que, a lo largo de más de 35 años, yo solo he pagado (sin contribución del Estado). Como he llegado a una edad en que ya no tengo el poder de resistir activamente (aunque, por supuesto, no descarto que si algún griego hubiese empuñado un kalashnikov yo habría sido el segundo en hacerlo), no encuentro otra solución para un final digno, antes de verme reducido a hurgar por mi comida en la basura. Creo que los jóvenes sin futuro tomarán las armas algún día y colgarán a los traidores de la nación en la Plaza de la Constitución [la Plaza Sintagma], así como los italianos colgaron a Mussolini (en la Piazza Loreto de Milán).

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre-textos.
- Altvater, E. (1997, primavera). “El mercado mundial como campo de operaciones: o del Estado nacional soberano al Estado nacional de competencia”. *Viento del Sur*, 9, 45-56.
- Altvater, E. y Mahnkopf, B. (2008). *La globalización de la inseguridad: trabajo negro, dinero sucio y política informal*. Buenos Aires: Paidós.
- Amery, C. (2002). *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?: Hitler como precursor*. Madrid: FCE.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1967). *Magna moralia*. Buenos Aires: Editorial Bibliográfica Argentina.
- Aristóteles (2000). *Política*. México: UNAM.
- Ávalos, G. (1996). *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*. México: UAM-Xochimilco.
- Ávalos, G. y Hirsch, J. (2007). *La política del capital*. México: UAM-Xochimilco.
- Bachrach, P. (1973). *Crítica de la teoría elitista de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bensaïd, D. (2009). “Marx y las crisis”. En Marx, K., *Las crisis del capitalismo (7-22)*. Buenos Aires: Sequitur.
- Bodin, J. (1985). *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.
- Cassirer, E. (1999). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE.

- Echeverría, B. (1984, julio-diciembre). "La 'forma natural' de la reproducción social". *Cuadernos Políticos*, 41, 33-46.
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.
- García, M. (1968). *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*. Madrid: Revista de Occidente.
- Gilly, A. (1984). "La mano rebelde del trabajo". En López, P. (Coord.), *La crisis del capitalismo: teoría y praxis*. México: Siglo XXI Editores.
- Girardet, R. (1999). *Mitos y mitologías políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel, T.5*. México: Era.
- Habermas, J. (1989). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hirsch, J. (2001). *El Estado Nacional de Competencia: Estado, democracia y política en el capitalismo global*. México: UAM-Xochimilco.
- Holloway, J. (1991). "El enigma al descubierto: surgimiento y caída del keynesianismo". *Relaciones*, 5-6, 12-35.
- Huntington, S. (2005). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Jessop, B. (1999). *Crisis del Estado de bienestar: hacia una nueva teoría del Estado y sus consecuencias sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Nacional de Colombia.
- Kantorowicz, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kissinger, H. (1995). *La diplomacia*. México: FCE.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- Luebbert, G., Collier, D. y Lipset, S. (1997). *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia: clases sociales y orígenes políticos de los regímenes de la Europa de entreguerras*. Zaragoza, España: Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Mandoki, K. (2007). *La construcción estética del Estado y de la identidad nacional: prosaica III*. México: Siglo XXI Editores.
- Marcos, P. (1990). *Lecciones de política*. México: Nueva Imagen.
- Marcos, P. (1997). *¿Qué es democracia?* México: Publicaciones Cruz.
- Marx, K. (1953). *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Marx, K. (1977). *El capital: crítica de la economía política: T.I*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. y Ruge, A. (1970). *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca.
- Nussbaum, M. et al. (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona: Paidós. Disponible en <http://books.google.com.mx/books?id=mA4rqRXQr2cC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>.
- O'Connor, J. (1994). *La crisis fiscal del Estado*. Barcelona: Península.
- Offe, C. (1990). *Contradicciones en el Estado del bienestar*. México: Alianza Universidad/Conaculta. Disponible en <http://fadewb.uncoma.edu.ar/carreras/materiasenelweb/abogacia/derecho_politico_II/biblio/unidad2/Claus%20Iffe%20Contradicciones%20en%20el%20Estado%20de%20Bienestar.pdf>
- Ritsert, J. (1988). *Der Kampf um das Surplusprodukt: einführung in den klassischen Klassenbegriff*. Nueva York: Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Schmitt, C. (1979). *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del jus publicum europaeum*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, C. (1985). *El concepto de lo político*. México: Folios.
- Schmitt, C. (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Serrano, E. (2001). "Sociedad civil: trayectoria y futuro de un concepto". En Ávalos, G. y París, Ma. D. (Coords.), *Política y Estado en el pensamiento moderno (119-144)*. México: UAM-Xochimilco.
- Strauss, L. (2006). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.
- Strauss, L. (2007). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Talmon, J. L. (1969). *Mesianismo político: la etapa romántica*. México: Aguilar.
- Traverso, E. (2003). *La violencia nazi: una genealogía europea*. Buenos Aires: FCE.
- Uessler, R. (2007). *La guerra como negocio: cómo las empresas militares privadas destruyen la democracia*. México: Grupo Editorial Norma. Belacqva, España Disponible en <http://books.google.com.mx/books?id=UmiquYvIRQAC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI Editores.
- Weber, M. (1981). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Williams, W.A. (1990). *El imperio como forma de vida: un ensayo sobre las causas y el carácter de la actual circunstancia de Estados Unidos, seguido de algunas consideraciones sobre una alternativa*. México: FCE.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores.
- Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen: el goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2003, julio). "El sujeto interpasivo". *Posiciones: Filosofía, Política, Psicoanálisis*, 2 (2).