

NOTAS SOBRE LO POLÍTICO COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO EN HEGEL Y MARX

CRISTÓBAL MONTALVA*
UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE
cristobalmontalva@yahoo.es

RESUMEN: En este trabajo, el autor intentará dar una explicación desde Hegel y Marx sobre el surgimiento del Estado y de las instituciones jurídico-políticas en un contexto posterior a la modernidad. Para dicho propósito, se valdrá de una explicación de qué es lo político, tomando en cuenta reflexiones de otros autores como Žižek, Abensour y Clastres, al interior de una sociedad. Aspecto que da coherencia al argumento central del texto.

Palabras clave: *Lo político, Hegel, Marx, Autonomía, emancipación*

NOTES ON POLITICS AS A FOUNDATION OF LAW IN HEGEL AND MARX

ABSTRACT: In this paper, the author attempts to explain from Hegel and Marx on the emergence of the state and the legal and political institutions in a post-modern context. For this purpose, avail itself of an explanation of what is politics, taking into account thoughts of other authors like Žižek, Abensour and Clastres, within a society. Aspect that gives coherence to the central argument of the text.

Keywords: *Political, Hegel, Marx, Autonomy, Emancipation*

* Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile.

Cuando Abensour aboga por una autonomía de lo político, por una irreductibilidad de lo político no alude a una mera preeminencia de lo político¹. Podríamos hablar de preeminencia de lo político si éste fuera un subsistema, una esfera entre otras del todo social. Acostumbrados estamos a escuchar lo político en su variación reducida de política, de un subsistema entre otros. Penetrados estamos en nuestro sentido común por la división funcionalista de la sociología positiva. Mal acostumbrados estamos a divisiones, exclusiones por doquier. Sobre todo nosotros aún modernos. Marx nos muestra que el proyecto emancipatorio de la modernidad brota desde un gesto abstractor, separador, por excelencia. La división funcional que se nombra a sí como diferenciación funcional sólo pinta gris sobre gris en divisiones ya políticamente consagradas. Los que levantaron el estado en la modernidad para conspirar contra la soberanía popular emergente haciéndola totalmente transferida, son los que hoy abogan por recrudescer la autonomía mutua del subsistema de la economía frente al subsistema de la política. Los marxismos reales apostaron por también hacer uso de esta división funcional dándole prevalencia a lo económico-social sobre la política. Le llaman diferenciación funcional a una división que en verdad es trágica. El mal es el *Uno*². El mal es el principio de identidad en sí mismo que al nombrar a algo como *sólo* idéntico a, lo *divide* del todo, lo hace incompleto. El mal es que los hombres sólo sean hombres. El mal es este uno que fija a los hombres, que les coarta el ser todo. El bien es el dos, lo ambiguo, que los hombres a la vez sean hombres y sus otros, que sean hombres y dioses a la vez³. El mal es la división. El mal dramático es la división que escinde, que fija esencias, que petrifica. El mal es la división, la constitución de lo social en esferas constitutivamente irreconciliables porque constituidas en este gesto de la división, de la abstracción. El mal es el surgimiento del Estado del todo social que era la formación social feudal. El surgimiento del Estado como algo separado, como un aparato, como un dispositivo sobre y que recae con su dominar sobre la sociedad civil. El gesto de la división es ya el gesto de la dominación.

Pero, qué es esto *lo político* que de algún modo el sólo esta especie de dividirlo ya es el mal. Es el *antes*, no en el tiempo, de la política y de todas las esferas del todo social. Es si se quiere condición trascendental de toda formación social, pero no trascendente, sino que inmanente a la formación social misma. ¿Qué nos imposibilita hacernos visible esto irreductible de lo político? Dos cuestiones en conexión. El ya nombrado funcionalismo de nuestros días en que la esfera política no sólo es separada de otras, sino que en el que la política queda clausurada a, reducida a, democracia liberal

¹ Cfr. ABENSOUR, M. *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue, 1998, 140.

² CLASTRES, P. *La sociedad contra el estado*. Barcelona, España: Monte Ávila Editores, 1978, p. 152.

³ *Ibid.*, 153.

que en ciertas formaciones como la nuestra no es ni siquiera representativa, sino que delegativa. En segundo lugar como efecto reflejo de este prevaeciente funcionalismo difuso⁴ hay comprensiones equívocas de este uso abensouriano de lo político, llegando a comprenderse incluso como una traición a lo Luc Ferry por sectores de izquierda que ven un opacar la conflictividad de lo social en este recurrir a este lo político como un purismo a lo Arendt⁵. Este malentendido, sin embargo, por contraste es señal de retorno de lo político, es señal de la urgente disputa por nombrar el retorno de este todo irreductible, indivisible. Hay un reclamo de signifiante para el todo, para la democracia total porque él, ella ha vuelto. Atendamos a que Abensour indistintamente y más llevado por la lectura que está librando hace uso de ambos significantes para referir este todo: lo social o lo político. Hay que atender como siempre a lo señalado, al campo en que tiene lugar, al uso, más que el tomar partido por uno de los significantes. Lo social a veces entonces refiere al subsistema social y otras a este irreductible que desentrañamos. Ya Marx mismo debió lidiar de algún modo con este asunto. Cuando habla de emancipación política en verdad refiere a la emancipación de lo político de las otras esferas bajo el gesto abstractor de la modernidad: es una *mala* emancipación que él calificara como pura enajenación. Marx entonces nos hablara de emancipación humana como aquella que oponiéndose a toda emancipación enajenada parcial, a todo escisión desde lo uno, reduciría efectivamente, materialmente, esta formación política constituida desde la división para ponernos ante el momento de lo político mismo⁶. Tenemos que hacer nosotros una *epoché* de este funcionalismo, para tener ojos para el todo. Este momento total, este terreno es el espacio, el *xhorós*, en que se constituye el todo social, toda formación social, en que se decide el destino de todo⁷. Este lo político al emerger al irrumpir suspende materialmente toda formación social, todo social para fundarlo de nuevo, para constituirlo de nuevo. Este irrumpir es el temor, la amenaza constante para los administradores de la política como esfera, esfera en que mantienen constreñido a lo político mismo. Cuando la política excede su carácter autorregulatorio, cuando excede el marco jurídico de su acción, entonces ese todo social comienza a hacer puesto en suspenso y alborea lo político. Este brotar de este

⁴ Difuso en el sentido de reticular, de microfísicamente extendido, cual los fascismos difusos que podemos llevar dentro.

⁵ Cfr. FISCHBACH, F. “Le déni du social. Deux exemples contemporains: Abensour & Rancière”. *Séminaire Marx au XXI siècle: l'esprit & la letter*. [Consultado en línea: 1 de Noviembre de 2011]. Disponible en: <http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=77>

⁶ La emancipación humana no implica la emancipación de la política, no implica el fin de la política. Se trata de una emancipación político crítica de la política enajenada, de la política burgueso-capitalista. Es el fin de esta mala forma de la política, no de la política misma, no de lo político.

⁷ Cfr. Žižek, S. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1998, p. 253.

exceso material es lo que hemos podido vivenciar en este pasado invierno chileno que no sólo es invierno de nuestro descontento. Este poner en suspensión el todo social, este emerger lo político, tiene el gesto de desnaturalizar este todo social para hacerlo desaparecer en el retrotraerlo a sus raíces que estaban invisibilizadas⁸. Creo que este ir sobre lo que hasta entonces era pletórico en dureza por presentarse como lo dado, como todo lo real, para convertir eso sólido en aire, podemos reconocerlo como un momento de negatividad hegeliano. El reconocerlo como tal nos abre a la cuestión de si lo político es meramente un momento que siempre va a recaer una y otra vez en el fundar un todo social constituido desde el dividir del uno. Como si este momento en su excepción radical no le fuese posible el cobrar algún tipo de forma y permanecer. Marx y Clastres apuestan a que es posible que este momento que mentamos como lo político le sea posible el constituirse como forma particular permanente, como forma plástica, indeterminadamente determinable. El reconocer este momento de lo político como negatividad de algún modo ya nos abre a esa posibilidad porque en Hegel la negatividad, este movimiento de historizar o si se quiere deconstruir radicalmente lo dado, es el momento de la plena libertad. No tenemos porque siempre recaer en el mal uno, en el dividir. Es una posibilidad. Ser negativos es el sernos radicalmente posible dividir, hacer el mal. Pero sólo posible, no necesario. El asunto es que por este mismo carácter fuerte de la posibilidad, el momento de la negatividad perfectamente puede abandonarse a sí mismo. Si reparamos en Hobbes nos es posible pensar que de algún modo lo político se da, pero abortadamente: dado el antes del estado de naturaleza, este momento de lo político sólo tiene y puede tener lugar en el mismo acto en que se renuncia a él en la firma del contrato que limita nuestra condición natural de violencia. De algún modo en Hegel hay un contra Hobbes. Este momento de lo político pensado como de la negatividad no es antecedido, no puede ser antecedido por un momento prepolítico. Lo que ocurre es que vivenciamos lo político desde el sernos posible ser violentos con el que se me opone. Este ser negativos, este poder ser violentos, no es limitable en Hegel. Es irreductible: el surgimiento del Estado tiene más que ver con una traducción de lo político en el espíritu objetivo, traducción que vela por la reconciliación, es decir, que reintroduce la totalidad en medio del acto del capitalismo abstractor.

⁸ Tiene claramente lugar una represión de lo político, un encubrimiento de tal espacio. Un velado, y a veces no, contener la irrupción del *demos*. Los reparos epistemológicos y ontológicos de Clastres sobre el eurocentrismo que nos impide ver a los pueblos primeros como tales, como excepcionales, podemos aplicarlos al momento de la excepción misma que es lo político. Hay un capital-centrismo, un economocentrismo que nos mal oculta el terreno de lo político. Teórico y todo práctico a la vez.

El estado hegeliano es la encarnación del espíritu: el estado no es el gobierno, sino la historia humana como conjunto. Desde ahí hay que entender que “el Estado es todo”⁹: se juega aquí el reconciliar diferencias. La sociedad civil tiene que ser autónoma respecto del gobierno, pero no del estado porque no puede estar fuera del todo ontológicamente. El estado es la totalidad constituida como estado de derecho, el estado no es el conjunto de instituciones. El estado menos es *una* institución, es la totalidad. No hay una institución. La sociedad de hecho es un conjunto de instituciones. En cada institución el estado está presente, pero las instituciones se diferencian sin ser el gobierno. Lo que hay es instituciones en las que el estado se realiza como gobierno de manera legislativa en algunos casos, de manera judicial en otros. Además hay contradicciones entre las instituciones que constituyen el orden del estado: hay diferencias que Hegel llama diferencias de estamento, no son coherentes entre sí las instituciones. Hasta los gremios son instituciones: el estado de derecho las contiene a todas reconciliando sus diferencias, sus intereses. Se tiende a identificar estado con el gobierno en la tradición cientista política y marxista: por eso se dice que cada institución es autónoma respecto del gobierno. Y con ello se llega a criticar a Hegel diciendo que hacía depender la sociedad civil del gobierno. Hegel no inventó la distinción entre sociedad civil, estado y las instituciones dentro de él. Se toma el sentido de Estado de Hegel en sentido convencional. El estado es el espíritu, es la historia humana como identidad de Dios y la comunidad humana. Lo que se juega en el estado es el vivir en comunidad, resolviendo civilizadamente las diferencias. En Hegel el estado no es una institución, y el estado aglomera instituciones en que el estado se realiza como gobierno.

Aquí el fundamento del estado de derecho es la posibilidad que tienen los ciudadanos de reconciliarse entre sí, pero al mismo tiempo no pueden evitar ser enemigos entre sí porque la negatividad anima a todo el ser. A diferencia de Hobbes, la enemistad no es un hecho natural, sino que una posibilidad previa, ontológica. A su vez Hegel, a diferencia de Hobbes, cree que el contrapeso no es la razón en sentido intelectual, sino la capacidad de perdón, lo que Hegel llama razón. No es un acto intelectual, la razón calculante, lo que permite imponer la ley en medio de una naturaleza agresiva: para Hobbes se pueden diseñar leyes (calculadas) que obliguen a los seres humanos de naturaleza agresiva a comportarse civilizadamente. Más aún, en Hegel los seres humanos no son agresivos son negativos: pueden hacer el mal, pero al mismo tiempo pueden perdonar. Es la capacidad de perdonar lo que ordena la sociedad, no la intelección, no el formalismo del estado de derecho, es el contenido espiritual del estado de derecho lo que ordena a la sociedad. No es el formalismo del estado, sino que el contenido espiritual, lo que hace posible un estado de derecho. Hegel inventó una lógica que hace posible pensar de la manera más plausible una humanidad absolutamente capaz

⁹ HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires, Argentina: Edit. Sudamericana, 2004.

de hacer el mal y de reconciliarse, esta paradoja la instaló en el ámbito del ser: el ser es de tal tipo que permite esta paradoja, nada impide el perdón y hacerse el mal. Hegel pensó una lógica para hacer pensable esta paradoja: nada impide que los humanos sean enemigos entre sí, ni que se perdonen. Que el ser sea sujeto significa que lo que está en juego en la historia humana es todo. Dios pone la capacidad de perdón, y los hombres la libertad porque son capaces de hacer el mal. En Kant el mal surge de las pasiones, como en Hobbes. Para Kant las pasiones tienen que ser controladas desde las condiciones de la moralidad, desde un imperativo intelectual no afectivo, desalmado. Kant repite el imponer la razón sobre las pasiones. Kant tiene un hobessianismo latente: las condiciones del acto moral permitirían imponerse a las pasiones y eso es ser libre. No es Hegel el que tiene una impronta hobessiana. En Hegel está la capacidad de perdón que equilibra la capacidad del mal. En Hegel es la capacidad del perdón lo que permite equilibrar la capacidad del mal: “el mal y su perdón” es la salida a la moral kantiana en su *Fenomenología del Espíritu*. Aquí Hegel dice que el mal no puede durar para siempre, en algún momento los seres humanos tienen que perdonarse entre sí. En algún momento se llega a perdonar. Esto es una tragedia: la imposición del perdón trasciende a los que están en juego: la demanda de justicia tiene que tener un límite. Si uno midiera la ofensa en el valor ontológico que tiene no habría castigo posible para toda ofensa: todos los castigos tendrían que ser infinitos. El estado hegeliano entonces sería una especie de resonancia política de este aquel momento todo otro de lo político. El estado es el espíritu objetivo que no negativiza a ese mundo animal del espíritu que es la sociedad civil. Por ello en Hegel el estado sin ser meramente aparato guarda la marca de exterioridad respecto a lo político.

Por más que sea encubierta, siempre esta la escena del *antes*, de lo político. Incluso en Hobbes como señalamos. Abensour lector del joven Marx, precisamente leyendo a Hegel, nos hará notar como en el contexto de su *Crítica de la Filosofía del Derecho*, nos encontramos con los gérmenes del advenir autónomo de lo político. Con lo recién expuesto sobre el estado hegeliano creo que nos resulta claro que no hay casualidad en su conexión. Marx excede su crítica a Hegel, dándole lugar a lo político. ¿Qué quiere decir acá autonomía? Quiere decir que es posible para Marx que lo político tenga lugar como tal, no constreñido. De Hegel retengamos que si se da esta constricción es el fin trágico del momento de lo político y que esta constricción siempre va a significar que se cumpla la posibilidad de la conflictividad social¹⁰ como fundante, como constituyente,

¹⁰ Este incorporar la negatividad permitiría mantener al resguardo la invitación a lo político que nos hace Abensour de las críticas referidas en que se le muestra como un traidor y encubridor de la lucha de clases y de toda otra conflictividad. La conflictividad social es un fenómeno derivado de lo político, de no ser así proclamaríamos la eternidad de la lucha de clases. Sucedería como con Foucault en que el poder aunque no coercitivo es dominación, tolerancia represiva marcusiana, que no tiene afuera posible. Notemos que Marx no abogo por la lucha de clases, sino que por el *fin* de ella. La lucha de

como instituyente de una formación social que portará en sí el mal del uno, la violencia social como ocurre en toda sociedad de clases. Esta violencia social no es necesaria, pero siempre es posible. La división no es que recaiga sobre la totalidad concreta de lo político, sino que mienta el hecho de la emergencia de algo uno, de algo separado que le arrebató el poder de hacer en común que caracteriza a lo político. La división tiene que ver con el surgimiento de una figura de lo uno como el Estado, de algo que permaneciendo desligado de lo político, se convertirá en un mismo, que se producirá y reproducirá a sí mismo. Esta división, esta separación siempre va a ser el mal¹¹: no referido a su fundamento no va a ser capaz de alteridad. Que sea posible este mal de la división no significa que el momento de lo político sea un momento de armonía. Es más bien un momento neutro. Es un momento todo concreto, todo material, nada abstracto¹². Es el momento del *demos*, de la verdadera democracia, de la democracia insurgente, de la democracia salvaje. Es el momento de tocarnos en nuestro ser sociales, ser políticos. La socialidad, la politicidad que nos constituye. Socialidad concreta en el vivir con, nosotros los muchos. Por condición ontológica el goce del actuar en común es muy primero a los goces personales. Pero no es un espacio de felicidad, es un espacio de la acción arentiana. Es lo social total, lo político total. La vida pública es la totalidad una. El buen uno, el uno completo pero indómitamente haciéndose y rehaciéndose. No hay nada exterior a esto social total y nada al interior de él se divide o escinde para ergirse como un uno incompleto.

Clastres nos muestra que en las sociedades primeras este poder arentiano de lo social se procura que permanezca siempre inmanente a la sociedad en su conjunto. Como momento todo otro, todo material y concreto, los miembros de tales sociedades custodian que no surja la división interna entre gobernantes y gobernados. La indivisión o positivamente la igualdad es la condición a resguardar, que preserva la permanencia en lo político.

Más cercano a nosotros tenemos otra experiencia de custodia de lo político: la experiencia del terror jacobino que se hace cargo de la amenaza permanente

clases es un dato de la causa, un instituido de nuestra formación social. El mismo hecho de ser un instituido, un derivado, es lo que hace posible su superación.

¹¹ Desde luego la división toda otra de que nos habla Lefort no entraría acá. Señalemos sólo que esta división entre lo real y lo simbólico en que tiene lugar la donación de sentido es sólo una constitución posible entre otras. No es que se encuentre vacío al poder.

¹² “¿Cómo si el pueblo no fuese el Estado real [*wirkliche*]! El Estado es lo abstracto. Sólo el pueblo es lo concreto [*Konkretum*].” (MARX, K. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. México DF: Edit. Grijalbo, 1968, p. 38).

que se cierne sobre el lugar vacío del poder lefortiano¹³. Aquí el peligro era que un héroe revolucionario se elevara por encima del pueblo y se volviese así rey, tirano¹⁴. Nuevamente el asunto es evitar que surja la división entre nosotros los iguales. La división, la separación posible siempre involucra a seres concretos, a la relación en que se constituyen los seres concretos. Nunca la división va a ser inocente: es el germen siempre de la dominación, del que unos queden *sobre* otros.

Marx y Clastres señalan que lo político puede adquirir lugar como formación sociopolítica concreta y real efectiva¹⁵. No sólo como un mero momento de negatividad hegeliana, no como un mero momento de suspensión. Esta posibilidad de adquirir realidad efectiva implica una amenaza permanente del ingreso en escena de lo heterónimo, de la división. Un primer riesgo viene dado por el tener lugar la constitución. Esta amenaza no es tal en la verdadera democracia marxiana porque la constitución aquí tiene un sentido verbal. Es decir, la constitución es un permanente estar constituyéndose. La constitución es reducida a un mero momento del gran *demos*. Se le da un lugar restringido. Otro riesgo de este ser particular de lo político es el surgimiento de las diferencias al interior del todo social. Marx propone sobre este

¹³ “Si tenemos presente la homología entre la tesis de Lefort sobre el lugar vacío del poder y la célebre máxima de Saint-Just ‘nadie puede reinar inocentemente’, que sirvió como legitimación inmediata del Terror, se vuelve evidente el hecho crucial: el Terror jacobino no fue una simple aberración ni una traición al proyecto democrático, sino que, por el contrario, su naturaleza fue estrictamente democrática” (Žižek, *Porque no saben... op. cit.*, p. 346)

¹⁴ “Como siempre Saint-Just tenía razón cuando, en su acusación contra el rey, exigió su ejecución, no a causa de cualquiera de sus hechos específicos, sino simplemente *porque era rey*” (*Ibid.*, 118). Bellamente el subcomandante Marcos nos dice que no se trata de representar, no de suplantar, de mandar obedeciendo.

¹⁵ Pese a esta coincidencia notemos que para Clastres hay una especie de incommensurabilidad entre toda formación societaria. No hay continuidad posible entre una formación y otra. Marx, en cambio, sí ve continuidad entre formaciones políticas, en el sentido, que la forma concreta de lo político, el *demos* es la verdad de las restantes formaciones o constituciones políticas. Esta es su mentada *verdadera democracia*: “La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia en tanto que es inconsecuencia con respecto a sí misma; el momento monárquico no es una inconsecuencia en la democracia [...] En la democracia ninguno de sus momentos adquiere otra significación que la que le corresponde. Cada uno de ellos no es realmente [*wirklich*] más que un momento del *demos* total [*ganzen Demos*]. En la monarquía una parte [*Teil*] determina el carácter del todo [*Ganzen*]. La constitución [*Verfassung*] debe modificarse según un punto fijo. La democracia es el género de la constitución” (MARX, *Crítica de la Filosofía... op. cit.*, p. 40). Ambos particularizan toda forma política, en que la forma de lo político a su vez forma particular queda caracterizada por la anchura de su concepto de poder, por un poder que más ancho que el mero poder coercitivo.

punto un permanente instituir, un atravesar lo político los demás ámbitos del ser¹⁶. Institución permanente de las demás esferas¹⁷. Este autoconstituirse y este instituir son el permanente *contra* de la democracia contra el estado, contra el uno, contra el dividir.

Jamás alcanzaremos la emancipación humana, la desaparición del Estado, la verdadera democracia mientras impere en el corazón de nuestra formación social una diferencia social entre los hombres, irreconciliable, porque establecida en el momento constitutivo del todo social, diferencia que Marx nombra como la división social del trabajo¹⁸. Con Marx podemos pensar el proyecto político moderno como inevitablemente inacabado en tanto tiene como su horizonte el fin de tal división, sin embargo, concreta esta división y de un modo paradójico: no sólo revistiéndose de emancipatorio, sino que siendo en efecto emancipatorio. No la emancipación misma, no la liberación del hombre mismo como unidad, sino que emancipación cumplida como liberación de cada esfera humana de la otra. El poder ser ciudadano, pero siendo un esclavo. Es la *abstracción*, el gesto, la lógica de la dominación de la modernidad¹⁹. Marx nos muestra que si bien el proyecto republicano niega al proyecto moderno, no lo supera al negarlo en su mismo terreno, preso de la lógica de la abstracción y por ello todo traer de vuelta a Marx como republicano lo trae de vuelta como espectro: desprovisto de su radicalidad crítica, de su carácter revolucionario. El joven Marx no se queda en meramente exhibir la lógica del proyecto moderno, sino que avanza hacia su crítica retrotrayéndola hacia

¹⁶ “En todos los Estados que difieran de la democracia, el *Estado*, la *ley*, la *constitución* dominan sin dominar realmente, esto es, sin penetrar [*durchdringe*] materialmente al contenido de las demás esferas no políticas. En la democracia, la constitución, la ley, el mismo Estado sólo son una autodeterminación del pueblo, un contenido determinado del pueblo, en cuanto este contenido es constitución política. En los antiguos estados, el Estado político forma [*bildet*] el contenido del Estado, a exclusión de las demás esferas; el Estado moderno es un arreglo [*Akkommodation*] entre el Estado político y el Estado no-político.” (*Ibid.*, 42)

¹⁷ Este instituir es el reverso de lo que ocurre en la modernidad: “La naturaleza de la enajenación implica que cada esfera aplica una norma diferente y contradictoria, que la moral no aplica las mismas normas que la economía política, etc., porque cada una de ellas es una enajenación particular del hombre; cada una se concentra en una esfera específica de la actividad enajenada y está ella misma enajenada en relación con la otra” (MARX, K. *Manuscrito: economía y filosofía*. Madrid, España: Alianza, 1989, p. 154).

¹⁸ Lo social no es aquí un ámbito de lo humano entre otros. La formación social apunta a lo ontológico. Cada formación social no sólo es la configuración epocal del ser. Cada formación social es el ser mismo en su darse epocalmente. *División social del trabajo* hay que leerla no económicamente, sino que ontológicamente: aquí trabajo mienta el producirse los hombres a sí mismos. Se trata de hacer una relectura de Marx, de liberar textos. Este es el esbozo de un proyecto por venir inspirando en el proceso de lectura de Abensour.

¹⁹ “La abstracción del *Estado como tal* sólo pertenece a los tiempos modernos, puesto que la abstracción de la vida privada únicamente pertenece a ellos. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno” (MARX, *Crítica de la Filosofía... op. cit.*, p. 43).

una lógica de la totalidad, una lógica no integrativa sino que íntegra, hacia una lógica de lo humano, hacia el ámbito que permanecía invisibilizado tras la operación abstractora de la modernidad: hacia el horizonte de lo social, de lo político.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOIR, M. *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue, 1998.

CLASTRES, P. *La sociedad contra el estado*. Barcelona, España: Monte Ávila Editores, 1978.

FISCHBACH, F. “Le déni du social. Deux exemples contemporains: Abensour & Rancière”. *Séminaire Marx au XXI siècle: l'esprit e la letter*. [Consultado en línea: 1 de Noviembre de 2011]. Disponible en: <http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=77>

HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires, Argentina: Edit. Sudamericana, 2004.

MARX, K. *Manuscrito: economía y filosofía*. Madrid, España: Alianza, 1989.

_____. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. México DF: Edit. Grijalbo, 1968.

Žižek, S. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1998.