

Teoría crítica y derecho *

Carlos Rivera Lugo **

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico.

Carlos Marx, *Segunda Tesis sobre Feuerbach*

Teoría crítica y subjetividad

¿En qué consiste una teoría crítica? Como tal busca reflejar la realidad o, mejor aún, abrirla de par en par para exponerla en todos sus detalles, aquellos que observamos a primera vista y aquellos que andan ocultos más allá de la superficie. En particular, me refiero a las determinaciones sistémicas que anidan en su seno. En ese sentido, la realidad siempre es mucho más que su manifestación visible inmediata. Más allá, está también eso que Jacques Lacan llama lo real, mediado ya no por la razón sino que por nuestra subjetividad, cuya matriz yace en el inconsciente. Sus manifestaciones son producto de las mismas determinaciones estructurales de la realidad que le sirven de cadena de significantes, las cuales internalizamos, aunque no estemos comúnmente conscientes de ello.

· Este texto forma parte del libro del autor titulado *Crítica a la economía política del derecho*, CEIICH-UNAM/CLACSO, Ciudad de México/Buenos Aires, el cual está programado para salir en el 2022.

· El autor fue decano-fundador de la Facultad de Derecho Eugenio María de Hostos, en Mayagüez, Puerto Rico (1993-2003), donde también fue Catedrático de Filosofía y Teoría del Estado y del Derecho (1995-2013). Asimismo, se desempeñó como profesor de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico (1984-1996), donde también ejerció como director de su Centro de Estudios Jurídicos Avanzados (1986-1989) y Decano (1989-1992). Ha sido profesor del Programa de Doctorado “Sociedad democrática, Derecho y globalización”, de la Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco. Se ha desempeñado, además, como profesor invitado en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Facultad de Derecho de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, entre otras. Desde el 2014 es profesor del Programa de Maestría en Derechos Humanos de la Universidad de San Luis Potosí, México. Es miembro del Grupo de Trabajo “Crítica jurídica y conflictos sociopolíticos” del Consejo Latinoamericano de las Ciencias Sociales (CLACSO) y Editor de su Boletín *Crítica jurídica y política en Nuestra América*. Posee el grado de Doctor en Derecho de la Universidad del País Vasco; Master of Laws de la Universidad de Columbia, Nueva York; y Juris Doctor de la Universidad de Puerto Rico. También hizo estudios de posgrado en Ciencia Política en la Escuela Latinoamericana de Ciencia Política adscrita a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, en Santiago de Chile. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *La rebelión de Edipo y otras insurgencias jurídicas*, Callejón, San Juan, 2004; *El comunismo jurídico*, CEIICH-UNAM, México, 2013 (co-editado con Oscar Correas); *¡Ni una vida más para el Derecho! Reflexiones sobre la crisis actual de la forma-jurídica*, CENEJUS y UASLP, Aguascalientes/San Luis de Potosí, 2014; y *Crítica à Economia Política do Direito*, Editora Idéias & Letras, São Paulo, 2019.

Lo real es constitutivo de todo un orden de poder que existe no sólo fuera sino que también adentro de nosotros. Tanto la realidad como lo real tienen a su vez su fuente constitutiva en el capital. Lo real es el capital.

Pero si bien somos en esencia producto de nuestras circunstancias, parte significativa de éstas es nuestra subjetividad. La subjetividad constituye el centro principal de producción de nuestros imaginarios e ideologías. Sin embargo, nuestro conocimiento de la realidad a partir de estos es siempre limitado. Los acercamientos objetivos a la realidad que hacemos desde éstos, son siempre en última instancia parciales y subjetivos. En cuanto a nuestro conocimiento de lo real, ya anticipé que la razón sola no nos sirve. Claro, no me estoy refiriendo a la relativización posmoderna de lo objetivo y lo verdadero, la cual pretende reducirlo todo a una mera valoración u opinión individual que vale tanto como cualquier otra. Lo que llamamos objetividad está irremediablemente mediada por nuestra subjetividad pero ésta, a su vez, está marcada por su historicidad y socialidad, sin hablar de nuestra condición humana, demasiado humana.

Por eso, pensar críticamente es traspasar las tinieblas del momento presente, tanto las que habitan fuera como las que moran hacia dentro de nosotros. Es una desocultación que requiere de la articulación de dos mundos, el exterior y el interior. Son mundos que se reflejan y determinan mutuamente, incluso en la imposición de sus límites respectivos. Son mundos que, además, no existen fuera de la contradicción. Es por ello que en nuestra aspiración por alcanzar una comprensión totalizante de éstos, nos percatamos que lo que a momentos nos pueden parecer fenómenos homogéneos y continuos, terminan por revelarse como realmente fragmentados y discontinuos. No hay procesos sociales que se desarrollen de manera lineal e invariable, y menos aún con sentidos preordenados, pues son inherentemente contradictorios, es decir, su despliegue concreto está caracterizado por escisiones que son constitutivas.

Una teoría crítica es la apertura de una nueva posibilidad para comprender y apalabrar, en toda su especificidad y complejidad contradictoria, aquello que necesita ser desentrañado, pensado y transformado en estos tiempos. Consiste en reflexionar sobre nuestras circunstancias, desde nuestra historicidad concreta que está siempre en movilidad e integrada por elementos tanto visibles como invisibles. Me refiero a pensar sobre nuestras circunstancias, tanto las objetivas como las subjetivas, sobre lo que es un hecho o una pura idea o valoración, lo que es cierto o falso, lo bueno o malo, lo justo o injusto, lo que se desea o lo que se nos prohíbe aspirar, lo que es posible saber y lo que resulta imposible conocer, lo que necesitamos cambiar y, de ser ello posible o de creerlo posible, cómo agenciarlo.

¿Qué es lo que necesitamos pensar en estos tiempos? A pesar de la gravedad de los tiempos, no sabemos lo que necesitamos saber y peor aún lo que necesitamos cambiar. Este saber concreto sobre nuestras circunstancias nos elude. Sin embargo, generalmente creemos saber y no estamos conscientes de lo aleatorio que muchas veces resulta ser ese saber. De ahí que, como advierte la sentencia socrática la misma sabiduría plena nos elude siempre y sólo nos queda conformarnos con aproximaciones progresivas a un saber siempre contingente y perfectible, sobre todo dado el hecho de que nuestro objeto de estudio está en constante movimiento. De ahí que nuestro saber sea finito. Ante ello debemos asumir la mayor humildad cognitiva.

Como señalamos con anterioridad, nuestras circunstancias, tanto objetivas como subjetivas, parecen haberse reducido a las determinaciones estructurantes del capital. Ante ello, nuestra vida cotidiana se nos presenta, en el mejor de los casos, como un gran espectáculo de realización individual y colectiva a través de un consumo ilimitado e irracional o, en el peor de los casos, como un proceso imparabile de achicamiento de las

posibilidades de realización plena en estos tiempos en que se pretende reducir lo verdadero, lo bueno o lo posible a lo que dicta el capital. En ambos casos se trata de una existencia inauténtica por lo alienada. Se nos pretende subsumir la vida, en sus expresiones tanto externas como internas, bajo los salvajes afanes reproductores de un sistema o, mejor aún, un orden civilizatorio en el que todo pretende ser reducido a mercancía en beneficio de unos pocos. He allí la raíz del malestar en nuestros tiempos.

La crisis hace tiempo que ha poblado nuestra vida en común, sin que queramos pensar en porqué se ha hecho detalle fijo de nuestra existencia colectiva. Lo que preocupa es que, a pesar del estado del mundo y de nuestra sociedad, todavía no pensamos sobre sus raíces, tal vez para no vernos forzados a la acción decidida frente a éstas. ¿Será que la crisis es consustancial al orden civilizatorio actual, así como nuestra sumisión bajo las lógicas torcidas prevalecientes?

Hay quienes abogan para que el ser humano actúe más que pensar. He escuchado a algunos y a algunas proferir la sandez de que en estos tiempos no hace falta filosofar o teorizar, sino que más bien actuar dentro de lo que se considera lo “políticamente razonable” a partir de un alegado orden natural y espontáneo ya dado y al que están sujetas las cosas. Sin embargo, esta visión estreñida de lo necesario y lo factible es a todas luces lo que explica la incapacidad de las políticas públicas adoptadas en tiempos recientes, aún las reformistas, para poner fin al declive sin fin de nuestras sociedades. Tal vez el problema es que hasta ahora el ser humano, en general, en este mundo arropado por las pretensiones salvajes del capital, se ha concentrado en actuar como papagayo sobre sus circunstancias y ha pensado demasiado poco en la situación concreta de éstas. De ahí que nuestros gobernantes sigan hablando de ponerle parches a la realidad o de aplicarle recetas que sólo han llevado al desastre más espectacular en todos los rincones del planeta, cuando lo que se requiere en su lugar es una cirugía mayor. En vez de espectáculos electorales insustanciales para decidir quién puede administrar mejor la crisis, debemos estar pensando en la construcción de nuevos proyectos de país y sociedad desde otros parámetros sistémicos y, aún, civilizatorios.

Lo que se requiere es que estemos pensando en la posibilidad histórica de una acción radical, es decir, que vaya a la raíz de la crisis y abra paso a una nueva posibilidad histórica de carácter revolucionaria, en vez de entretenernos con lo fugaz, inmediato e intrascendente. No se le dirige suficiente atención a lo que requiere ser pensado profundamente, problematizado críticamente y, consiguientemente, transformado radicalmente. *Y aquello que necesita ser pensado y transformado es precisamente la colonialidad capitalista que está en el origen de los males actuales que aquejan a la América nuestra.* Pues el problema no está en la falta de riqueza con la cual potenciar nuestro desarrollo y progreso colectivo, sino que está en la concentración de ésta en pocas manos, incluso foráneas. Las determinaciones estructurantes de nuestros males no se reducen a sus manifestaciones locales o nacionales sino que son en última instancia globales.

El problema es de carácter estructural. Estamos ante una crisis apuntalada en la sobreacumulación de capital en manos de una cada vez más ínfima, insensible e insolidaria minoría, que sólo le interesa, para su beneficio particular, la más absoluta desposesión de la inmensa mayoría de la sociedad y de los pueblos del mundo, pues en nada le interesa el bienestar general de la sociedad o de la humanidad. El capital ha vuelto a las ávaras y bárbaras andanzas de sus orígenes. Ha dado la espalda a la ilusión de una conciliación entre las clases y sus intereses plurales, según promovida por el reformismo a través del mundo luego de la Gran Depresión del 1929-30 y la Segunda Guerra Mundial. Estaba el reformismo esperanzado en que el capitalismo podría salvarse de sus propias y más antagónicas contradicciones, y así poner freno al

imponente movimiento anticapitalista que se potenció a partir de la revolución bolchevique de 1917. Sin embargo, John Maynard Keynes se equivocó: el capitalismo no tiene remedio. Está condenado a reventar. Michal Kalecki, el economista socialista polaco contemporáneo de Keynes, tuvo finalmente la razón: el capitalismo no es un sistema armonioso sino que antagónico. Por eso es irreformable. Hay que trascenderlo.

Ante ello, *el objetivo de la teoría crítica es ir al acecho del parto de una nueva posibilidad ante esta grave situación, una especie de callejón sin salida al que nos quiere condenar el capital*, con todas las graves consecuencias humanas que ello tiene. Por eso urge producir una nueva forma de comprensión de nuestras circunstancias que trascienda la mera positividad, es decir, el dato seco y aislado de lo existente tal y como se nos presenta a primera vista. En ese sentido, la teoría crítica debe confrontar en todo momento los límites de lo que podemos conocer y transformar de éstas.

La realidad es, en fin, un acontecer o una potenciación permanente de lo existente, lo que incluye aquello que está en *trance-de-ser* o existe como impulso anticipatorio de una nueva posibilidad (Bloch I, 2004: 31-35). Está constituida por lo dado en lo inmediato pero también por lo que existe como una incubación de lo que aún no ha llegado a ser pero que está presente en potencia, a la espera de una radical agricultura. A su vez, como ya hemos señalado, no podemos olvidar que la realidad es un reflejo de lo real. La realidad puede ser simbolizada y apalabrada por medio de un imaginario o una ideología. Pero aún así, nuestro conocimiento de la realidad es finito, sobre todo en la medida en que lo real se niega a ser reducido a imaginarios o discursos ideológicos. Todo ello dificulta no tan sólo conocer sino que significar y, más aún, transformar autónomamente nuestras circunstancias.

La realidad es un *movimiento real* que se nos manifiesta inicialmente a nivel mayormente local y cotidiano, de manera mayormente aleatorio y no reducible a cualquier abstracción. La comprensión de ésta es limitada y problemática a través del mero uso de la razón ya que, por otra parte, los sentimientos también intervienen como parte indispensable del pensar. Por ello, pensar es también sentir, sobre todo en la medida en que nos encamina en una dirección u otra, o nos impulsa a hacer valoraciones, indignarnos, tomar decisiones, actuar con fervor y, ojala, rebelarnos. Dice al respecto la filósofa húngara Agnes Heller: “Sentir significa estar implicado en algo. Tal implicación...es parte estructural inherente de la acción y el pensamiento y no un mero *acompañamiento*” (Heller, 1982: 23).

Ahora bien, lo real, aunque elude ser simbolizado o apalabrado, sí se puede conocer por medio de nuestros actos. Es por medio de estos que se posibilita nuestro encuentro con lo real e, incluso, la posibilidad de una ruptura con sus determinaciones estructurales y la potenciación de lo nuevo. De particular importancia son las acciones autonormadas (Badiou, 2018: 166-167, 121-132), es decir, aquellas en que se actúa como sujeto constitutivo de sus circunstancias y no como sujeto constituido pasivamente por las determinaciones impuestas por un Otro. Sin embargo, hablamos del sujeto no en un sentido estrictamente individual sino que como ser social que interviene activamente en la historia y se mueve políticamente dentro del proceso social vivo que le caracteriza.

De ahí que debemos entender que, asimismo, nuestra capacidad para comprender, para aprehender lo que pueda ser cierto, bueno, justo o posible, nunca podrá reducirse a un esfuerzo o procedimiento individual. Es una construcción plural y común. Immanuel Kant le llama *sensus communis*, es decir, un sentido común acerca de la realidad, un sentido compartido por todos a modo de un “juicio” que, en su reflexión, toma en cuenta el pensamiento o el “juicio” de cada uno, para así evitar esa ilusión falsa de que el pensamiento propio sea considerado “objetivo”.

El saber, como también el poder, constituye en última instancia una construcción social. La sociedad toda, al menos potencialmente, es su fuente material. Ello constituye el fundamento de la posibilidad misma de la autodeterminación.

¿Podemos conocer la realidad a través de nuestra razón? Según Kant, la realidad no es accesible a la razón. La razón se limita a construir representaciones y hacer juicios subjetivos acerca de lo que percibe como la realidad. Lo que hace la razón es prescribir su propia regla de interpretación o de verdad para fines de su uso práctico. La razón constituye una facultad de juzgar lo que es verdadero o es justo, bueno o posible, a partir del sentimiento, es decir, el contacto sensible con la realidad. Es una facultad que se ejerce a modo de un “como si así fuese”, por cuanto su determinación es sobre una realidad inconmensurable. Constituye así una especie de apuesta teórica o intelectual que introduce un sentido dado a nuestra comprensión de la realidad y sus posibilidades.

Interpretar el mundo para transformarlo

Sin embargo, *la crítica no puede ser reducida a la mera interpretación de nuestra realidad, sino que al fin y a la postre debe ser parte de una praxis afirmativa de una nueva posibilidad* que reinterprete y transforme los límites de nuestro conocimiento acerca de esa realidad, para poderla transformar, a partir de la situación concreta que le caracteriza. No se trata, como bien advirtió Karl Marx en su *Undécima tesis sobre Feuerbach*, de solo interpretar el mundo y extraviarse en disquisiciones teóricas abstractas, sino que con lo que tiene que ver en última instancia la teoría crítica es con transformar efectivamente el mundo. Sin embargo, habría que tener siempre presente, ¿cómo transformamos el mundo si al unísono no transformamos y perfeccionamos nuestro pensamiento y sus comprensiones de la realidad e, incluso, de lo real?

Por su parte, Kant propone que los sentidos sólo nos pueden dar una representación incompleta de los objetos. Pero si sólo podemos conocer la realidad por medio de la experiencia sensorial, lo que la hace una valoración o percepción finita del objeto de mi conocimiento, ¿significa ello que por ende siempre fallaremos en conocerla? En sentido contrario, Marx ve el pensamiento crítico como una actividad sensiblemente humana, es decir, como una acción atenta a nuestras circunstancias que nos vuelve sujetos activos, protagonistas del agenciamiento material de un cambio en éstas. Supera así al sujeto de conocimiento kantiano, protagonista de una actividad esencialmente cognoscente. De ahí que Marx nos advierta en su *Primera tesis sobre Feuerbach* que la realidad, aún desde la perspectiva sensorial, no puede limitarse a objeto de contemplación. Toda actividad cognoscente siempre está condicionada y, porque no decirlo, desbordada, por la actividad práctica. Sin embargo, no se trata de una dicotomía real: *idea y hecho, teoría y práctica son una unidad inseparable*, una actividad integral aunque las distingamos metodológicamente para fines analíticos.

Volviendo a Kant, éste postula que toda determinación acerca de la realidad es subjetiva en la medida en que es el producto de una posición crítica, es decir, tiene su regla de valoración en una proposición, concepto, categoría, idea-reguladora con la que decidimos representar la realidad y darle sentido. La razón lo que hace es organizar e integrar dichas percepciones en conceptos y éstos, a su vez, en proposiciones, ideas y teorías. Los conceptos, las proposiciones, las ideas y las teorías son construcciones humanas y sociales. Kant compara la crítica a la actividad de un tribunal o un juez, con la diferencia de que no se cuenta con una regla pre-establecida e incontestable. Y aún si existiese, habría que someterla a un examen crítico que la valide nuevamente, sobre todo a partir de su historicidad concreta, es decir, como expresión o representación de un momento dado que está históricamente en permanente devenir.

El hecho no es algo fijo e inmutable, sino algo que fluye permanentemente, que acaece, se potencia el impulso que encierra como objeto de estudio dentro de su proceso histórico concreto. El mundo no se reduce a datos fijos y juicios a priori, sino que constituye un complejo de procesos sociohistóricos en permanente devenir desde los cuales se produce el develamiento concreto de lo verdadero, lo bueno, lo justo y lo posible. Por ello, *pensar a partir del movimiento real que caracteriza a nuestras circunstancias, construir representaciones conceptuales o categorías nuevas acerca de lo que percibimos, y a su vez articular estrategias y prácticas transformativas como seres íntimamente implicados en nuestras circunstancias, ese es el objeto de la teoría crítica.*

De ahí que para Marx, si bien el punto de partida de toda crítica es una situación de hecho, empíricamente constatable, producto de un contexto histórico-social, es decir, en continuo movimiento, una comprensión cabal de la realidad requiere ir más allá de sus manifestaciones superficiales y de sus apariencias. Hay que deconstruirla, identificar sus elementos constitutivos básicos, conocer la trabazón interna de cada uno de éstos y sus condicionamientos entre sí, incluyendo la contradicción que se despliega en su seno. Sólo así se puede llegar a la realidad concreta. “Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso”, afirma (Marx, 1982: 21).

Ahora bien, propiamente no se llega a la realidad concreta a partir de las categorías, los conceptos y enunciados que tienden a prevalecer como paradigma científico en la Modernidad capitalista. Hay que traspasar ese paradigma, su marco conceptual obsoleto y la falsa situación que describe. Hay que tomar distancia de las ficciones que se nos venden a diestra y siniestra. Claro está, ello no significa que no se tenga que acudir necesariamente, en términos metodológicos, a la abstracción, es decir, aunque en este caso sea para la producción creativa de conceptos, categorías, proposiciones e ideas nuevas que nos permitan un acercamiento muy otro a la realidad y la articulación de una práctica cónsona con ellas. Marx puntualiza en que, en todo caso, hay que ascender de lo abstracto a lo concreto. El pensamiento crítico es una vía para dar con lo concreto, aunque sin por ello se vaya a creer que así es que efectivamente se constituye lo concreto. La abstracción nos sirve así como instrumento metodológico para ir de lo simple a lo más complejo de forma que podamos aprehender lo concreto mismo, tanto desde sus manifestaciones externas como desde su movimiento inmanente. De lo que se trata es de aprehender lo concreto en toda su especificidad. Vista así, la abstracción no tiene una existencia independiente sino que se debe siempre a lo concreto.

Por supuesto, no se trata de sustituir unos constructos ideales por otros. Lo que se propone con este nuevo acercamiento a lo concreto es producir aquellos conceptos, aquellas categorías, proposiciones e ideas que nos permitan articular una comprensión más completa e integral de nuestro objeto de estudio en su rica constelación de determinaciones y relaciones diversas. Una vez que conocemos las determinaciones más simples de un todo y de su *movimiento real*, nos podemos acercar a la representación de ese todo no de forma caótica sino de forma ordenada y sistemática. La producción de ideas, categorías, conceptos y proposiciones nuevas constituyen así el modo de emprender la superación de la apariencia de las cosas, reduciéndolas a sus determinaciones esenciales y muchas veces ocultas, sobre todo en el caso del Estado y el derecho.

Marx advierte que no se trata de pensar sobre los individuos y las cosas en abstracto sino que en determinadas relaciones sociales, en determinadas cosas y en determinados procesos: la producción e intercambio de mercancías en una sociedad de

clases, así como la manera en que la riqueza se reparte en ésta. Tanto la realidad como lo real son fenómenos relacionales bajo los cuales se escenifican contradicciones determinadas por la apropiación privada y excluyente, por una clase social dominante o hegemónica, de la riqueza socialmente producida, cuando en realidad el proceso de producción es eminentemente social y cooperador. Por ello, insiste Marx, que *la matriz normativa básica de la sociedad moderna se encuentra en la relación social conocida como capital-trabajo*, que como toda relación social refleja una constante tensión entre fuerzas, unas empeñadas en imponer su dominación excluyente y otras dedicadas a contestar y superar la condición opresiva que se le pretende imponer.

Marx insiste en que toda investigación de las relaciones jurídicas no puede abordarse como si el derecho tuviese vida propia o fuese tan sólo el resultado del progreso general de la humanidad. Así ocurre en el caso de Kant cuando insiste en que lo bueno, lo justo o lo posible es lo que enuncia el derecho estadocéntrico en su forma pura y abstracta, sea cual fuere su origen o su contenido. El hecho se subsume así bajo la norma.

Por el contrario, Marx puntualiza que *si nos atenemos a la realidad y efectividad del derecho, las relaciones jurídicas no pueden comprenderse sino como expresiones de las condiciones materiales de vida, sobre todo la economía política, la cual constituye la razón última del Estado y del derecho*. Lejos de caer en un reduccionismo determinista, como algunos le adjudican, Marx logró entender el proceso tendencial de subsunción real y total por el que iría atravesando el derecho bajo lo económico en nuestros tiempos. Para Marx, es la norma la que está subsumida bajo el hecho.

En estos tiempos se hace cada vez más patente que nuestro modo de regulación social nace abiertamente del hecho. En el fondo, el hecho siempre fue la fuente material del derecho, aunque se pretendiera ocultar o minusvalorar. Y, en particular, son los hechos de fuerza que tienen como origen el Estado, el mercado o la comunidad, las entidades financieras transnacionales o los movimientos sociales, los que se nos presentan hoy con una efectividad contundente, aunque sus prescripciones normativas no estén formalmente reconocidas bajo la legalidad vigente y a pesar de que muchas veces rebasen los parámetros estrictos de ésta.

En el caso del gobierno de Estados Unidos, sólo hay que mirar, por ejemplo, la total impunidad que ha logrado imponer en relación a actos admitidos de tortura o detención indefinida y sin derechos en campos de concentración de sospechosos de ser “combatientes enemigos”, como en el caso de Guantánamo. Es el caso de la impunidad con la que acomete ejecuciones extrajudiciales, sin hablar de la financiación abierta de desestabilizaciones económicas y políticas de países (los llamados “golpes blandos”) y la provisión abierta de armas y entrenamiento, a fuerzas opositoras e, incluso, terroristas que operan en terceros estados. Asimismo, Israel comete impunemente crímenes de lesa humanidad contra el pueblo palestino, además de protagonizar una ocupación militar de sus territorios que de facto constituye una nueva versión del criminal apartheid que otrora fue condenado en el caso de Sudáfrica y que hoy, en el caso de los palestinos, la comunidad internacional tolera escandalosamente. Y en la medida en que los responsables por estos y otros crímenes no sean acusados y castigados, estos hechos de fuerza adquieren validez de facto. Se constituyen ya no en ilegalidades sino en algo así como una *legalidad latente*, es decir, una nueva legalidad en desarrollo, de conformidad con la eficacia de decisiones y actos que, si no de jure por lo menos de facto, reciben el reconocimiento de los demás estados en la medida en que no tienen efectos jurídicos directos o inmediatos, sobre todo en el ámbito penal internacional. La eficacia se ha erigido ya abiertamente en criterio de legitimidad por encima del hecho de si el acto concernido cumple o no estrictamente con la letra de la ley. El mundo jurídico es en ese

sentido el reino tanto de las normas formalmente reconocidas como también de las excepciones a éstas.

También están los casos de Grecia y España e, incluso, Estados Unidos y Puerto Rico, entre otros, donde las decisiones de política pública están cada vez menos controladas democráticamente por y desde el pueblo, sino que por unos poderes fácticos, sobre todo el capital financiero, cuyas decisiones y acciones poseen tal fuerza normativa que terminan por secuestrar o, si se prefiere, comprar la llamada democracia representativa. Bajo el neoliberalismo, estamos ante una configuración totalitaria del poder de mando de la burguesía sobre toda la sociedad. El mismo salvaje orden civil de batalla entre las clases que precedió la institución del actual modo burgués de regulación social —y que siempre continuó existiendo en las sombras— vuelve a imponer su presencia, desbordando así los límites actuales del Estado y el derecho y, de paso, criminalizando crecientemente a la ciudadanía que resiste. Se trata de la consumación extrema de la subordinación de la libertad humana a la razón y acción de un Estado en maridaje abierto con el capital. Se pretende la forclusión del sujeto de toda posibilidad de transformar sus circunstancias. Por ejemplo, el sujeto de derechos, así como sus derechos adquiridos, son descartados por el capital a favor del sujeto sumiso, desposeído y precarizado en su existencia toda. Es así como el *Estado de hecho* se hace indiferenciable del Estado de derecho.

Así las cosas, el *Estado de hecho* del capital es hoy en el fondo el *Estado de la subsunción real y total*. Ya no existe bajo éste un afuera del capital como matriz normativa, como razón de Estado. La autonomía relativa de éste de la que tanto se pregonó en relación al Estado social o de bienestar, bajo el neoliberalismo se ha reducido a su mínima expresión. El capital se ha hecho directamente Estado y lo ha privatizado para todos los fines. Tiene razón Antonio Negri cuando afirma que sus “leyes”, particularmente las relativas a la propiedad privada, se han constituido ya abiertamente en eje ordenador del derecho. Es la sociedad capitalista total. El capital adviene a relación social de sometimiento efectivo de todos los ámbitos de la producción social y, en fin, de la vida toda como espacio ampliado de ésta.

Lo jurídico ha quedado así absorbido como nunca antes bajo lo económico, lo que le facilita al capital funcionar como forma directa de control y regulación social, mediante una serie de dispositivos de poder estatales y extraestatales cuyos actos protagonizan de hecho, aunque finalmente al amparo del mismo derecho, las peores violencias contra el bienestar general de la sociedad. Al respecto señalan Michael Hardt y Antonio Negri:

“El capital también funciona como una forma impersonal de dominación que impone sus propias leyes, leyes económicas que estructuran la vida social y hacen que las jerarquizaciones y las subordinaciones parezcan naturales y necesarias. Los elementos básicos de la sociedad capitalista – el poder de la propiedad concentrado en manos de los pocos, la necesidad que tiene la mayoría de vender su fuerza de trabajo para subsistir, la exclusión de grandes sectores de la población global incluso de estos circuitos de explotación- funcionan como un a priori. Hasta se nos hace difícil reconocer esto como violencia porque está tan normalizado y su fuerza es aplicada tan impersonalmente. El control y la explotación capitalistas dependen primariamente no en un poder soberano externo sino en unas leyes invisibles e internalizadas” (Hardt y Negri, 2011: 10).

Bajo el Estado de la subsunción real el capital deja atrás la conciliación de clases ensayada bajo el Estado social o de bienestar para reasumir el antagonismo consustancial a la relación social que contiene. La subsunción real y total ha desatado

múltiples contradicciones sociales que han debilitado el marco estadocéntrico del modo prevaleciente de regulación social. Ello ha potenciado una socialidad constitutiva que va erigiendo en su lugar una nueva realidad plural y compleja de positividad normativa, más allá del Estado e incluso de lo jurídico como forma capitalista.

Esta reformulación de lo jurídico y lo normativo en general, más allá de lo jurídico mismo, es una de las trincheras más importantes de la conflictividad social característica de nuestra era. Es más, no exageramos si afirmamos que el derecho, como forma histórica específica de regulación social, está hoy en la primera línea de fuego en la actual crisis capitalista. Dicha crisis se refleja no sólo en torno al contenido positivo del derecho, sino que también en relación a su forma misma, hija del capital.

Por ello, la teoría crítica no se puede conformar con sólo reflexionar por encima sobre su objeto, como si la realidad social fuese un simple y aséptico agregado de individuos, relaciones y cosas. Está obligada a emprender la tarea de identificar el movimiento concreto y real que se traba en su interior, como totalidad compleja, así como sus características y contradicciones más profundas.

Pensar más allá del derecho

Lo que nos lleva ahora a preguntarnos: ¿En qué consiste hoy una teoría crítica del derecho? Nuestra respuesta no sería tan problemática y controvertible si no fuese por que no ha habido objeto de estudio más fetichizado que el derecho. Se le concibe como algo absoluto y eterno. No hay vida social ordenada y civilizada sin derecho, se nos dice.

Si existe un fenómeno social que dependa más de las ficciones, ese ha sido y es el derecho. Sin embargo, si ha existido un instrumento que sirve para legitimar racionalmente la destrucción irracional de unos seres humanos por otros, desde la razón parcializada y la fuerza material de los que dominan, ese ha sido y sigue siendo el derecho. El derecho se le presenta al ser humano como orden extraño y extrínseco, que le constituye como sujeto en sumisión a una relación de poder, de raíz clasista, que anida detrás de esa fachada ideológica de la equivalencia formal entre los sujetos, que sólo persigue controlar y limitar sus posibilidades de realización. El derecho es parte integral de ese orden de poder que es lo real.

Desde su arrogancia absolutista, el derecho niega toda normatividad y posibilidad de justicia que se potencie más allá de él o que no se someta a sus lógicas formales y dictados instrumentales. Al respecto nos dice Theodor Adorno que el derecho está caracterizado por “una racionalidad irracional”, ideológica en sí misma, bajo la cual el principio formal de la igualdad ante sus normas lo que hace es encubrir la desigualdad de lo igual para que no se vean las diferencias, lo que explica el porqué de su desigual aplicación y resultados:

“El derecho es el fenómeno arquetípico de una racionalidad irracional. El es el que hace del principio formal de la equivalencia la norma, camuflaje de la desigualdad de lo igual para que no se vean las diferencias, existencia póstuma del mito en una humanidad sólo aparentemente desmitologizada. Con tal de alcanzar una sistemática maciza, las normas jurídicas amputan lo que no está avalado, toda experiencia de lo particular que no esté preformada, y de este modo terminan elevando la racionalidad instrumental a una segunda realidad sui generis. Todo el ámbito jurídico consta de definiciones. Su sistemática impone la exclusión de todo lo que escapa a su ámbito cerrado, *quod non est in actis*. Este recinto cerrado, ideológico en sí

mismo, se convierte en el poder real gracias a la sanción del derecho como instancia social de control. (...) El hecho de que al individuo se le haga injusticia tan fácilmente, cuando el antagonismo de intereses le empuja a la esfera jurídica, no es, como Hegel trató de hacerle creer, culpa del individuo, demasiado obcecado como para reconocer su propio interés en la norma objetiva del derecho y en el garante de ella; los elementos constituyentes de la misma esfera del derecho son los culpables” (Adorno, 1984: 306-307).

Para Adorno, lo jurídico es parte de una constelación dinámica de poder que se apuntala en la forma abstracta y simbólica de la dominación. El derecho constituye, en ese sentido, la máscara de relaciones sociales y de poder que obstruyen la posibilidad misma de la emancipación social y la plena liberación del ser humano de toda relación de alienación.

Adorno, junto a su colega Max Horkheimer, ambos figuras centrales de la llamada Escuela de Frankfurt, advierten contra las comprensiones absolutas de la realidad. Ese es el caso de la racionalidad formal con la que se revisten los juicios jurídicos. Se pretende reducirlo todo a una universalidad abstracta que no existe en la realidad. La idea jurídica pretende sustituir la realidad. Lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, es sólo aquello que se establece o tipifica por ley. Se coloca así la legalidad por encima de la vida misma.

En la medida en que la legalidad vigente no reprocha ni criminaliza la explotación de unos seres humanos por otros, ni castiga el enriquecimiento injusto de unos a costa de la miseria de otros o la corrupción generalizada que produce el llamado “inversionismo político”, sólo evidencia su discrimen inherente. Así sucede igualmente cuando se hace de la vista larga ante la tortura, el asesinato so color de autoridad, las ejecuciones extrajudiciales, las desapariciones y secuestros amparados por fuerzas militares y policiales estatales, las guerras de intervención y los eufemísticamente llamados “daños colaterales” que se infligen a los civiles, la escucha e interceptación de comunicaciones electrónicas, la apropiación indebida de nuestras preferencias, gustos y demás información íntima y privada que circula por el Internet. En cambio, el derecho criminaliza a todos los oprimidos que ejercen su libertad de asociación y expresión frente al gobierno o al capital. ¿Cómo puede el derecho actual juzgar a los seres humanos como justos o injustos, buenos o malos, si su propia forma coactiva, discriminatoria y clasista, así como su contenido sustantivo, lo que hace es permitir y validar lo injusto y lo malo? Ante ello, Adorno y Horkheimer hacen hincapié en el hecho de que tanto la libertad así como la justicia se pierden en el derecho moderno. “La venda sobre los ojos de la justicia no significa únicamente que es preciso no interferir en su curso, sino que el derecho no nace de la libertad”, puntualizan (Horkheimer y Adorno, 1987: 31).

De ahí la gran lección: *para acceder a la justicia hay que traspasar el derecho, es decir, pensar fuera de él*. Hay que anclar dicha búsqueda en el ámbito de libertad que autónomamente ejercemos como condición inalienable de nuestra humanidad que precede a la existencia misma del Estado y del derecho, es decir, existe y se potencia independientemente de su reconocimiento por éstos. De eso trata la autodeterminación: de la potenciación autónoma de nuestro campo de acción, tanto colectivo como individual, para decidir sobre nuestra existencia y las condiciones bajo las cuales ésta se realiza en consonancia con el bienestar común. Esto es lo que necesita ser pensado en estos tiempos. Hay que revolucionar el pensar sobre lo jurídico y la normatividad societal en general si es que queremos efectivamente hacer una contribución nueva a la realidad, transformándola desde su raíz. Hay que transitar alternativamente hacia un

horizonte de *autonormatividad comunizada* que rompa con la juridicidad estadocéntrica del capital e, incluso, con esa versión conservadora de la autonomía representada por el individualismo o libertarismo burgués.

Alain Badiou nos señala dos posibles escenarios para la transformación del derecho: (1) mejorar el derecho existente sin romper esencialmente con éste; y (2) la producción de una normatividad que constituya una destrucción del derecho actual, lo cual debe ir acompañado de una afirmación de lo nuevo. El primer escenario fue el ensayado por el movimiento de derechos civiles durante la década de los sesentas del siglo pasado. Haber hecho depender la existencia de una serie de derechos conquistados en su reconocimiento y garantía por parte del Estado resultó ser una apuesta perdida en la medida en que una vez el capital reaseguró y amplió su control sobre el Estado, se comprobó que “lo que el César da, el César puede quitar”. Eso sin hablar del ilusionismo que se propagó con la subsunción de toda reivindicación bajo la forma jurídica, lo que le permitió al Estado determinar el alcance de dichos derechos y cooptar los procesos autónomos de producción normativa que se desplegaron inicialmente al margen suyo. Haberse puesto en manos del derecho no significó, pues, la potenciación plena de nuestras reivindicaciones, sino que su achicamiento y eventual anulación. Por eso, Badiou tiene razón cuando afirma que sólo puede haber un cambio verdadero desde el segundo escenario, bajo el cual se potencia la normatividad societal y comunitaria, llegando así a su fin la normatividad jurídica como forma predominante. En ese momento, ante la desilusión con la creciente incapacitación del Estado, se produce un nuevo sujeto constitutivo y se articulan nuevos procesos de subjetivación que potencian una posibilidad de normatividad más allá del Estado y del mercado capitalistas.

No obstante, Badiou nos advierte que la *potentia* de la era actual y la nueva posibilidad que se abre para la institución de otra forma de normatividad, de carácter autónoma, podría verse malograda si se reduce a la mera negación de lo existente. La mera negación no consigue motorizar el impulso histórico organizado que se necesita para producir la transformación revolucionaria deseada. “Contrario a Hegel para quien la negación de la negación produce una nueva afirmación, pienso que debemos afirmar hoy que la negatividad, propiamente hablando, no crea nada nuevo. Destruye lo viejo, claro está, pero no da pie a una creación nueva”, señala (Badiou, 2008: 645).

La tendencia a reducir el objetivo político a hacer una mera “oposición democrática”, constituye “una negación débil” que se distancia de toda potencia realmente transformadora de la negación, la cual requiere de la destrucción de lo existente. En la alternativa, Badiou nos propone que la negación crítica esté precedida por una proposición afirmativa. Para potenciar una nueva posibilidad de cambio, hay que crear una nueva situación que le sirva de apertura que efectivamente interrumpa las leyes y estructuras bajo las cuales opera la situación que se aspira a superar, consciente de que para ello hace falta la destrucción de lo viejo, aunque ciertamente la nueva posibilidad no se puede reducir a ello. *Lo nuevo emerge a partir de la creación y afirmación de algo nuevo*, sentencia (Badiou, 2013). No se trata de la mera reforma o modificación de lo existente, sino que se potencia la negación de lo actual a partir de la creación y afirmación de una nueva posibilidad.

En ese sentido, en la medida en que el Estado de derecho moderno, como modo históricamente concreto y determinado de prescripción normativa, regulación social, gobernanza e, incluso, de subjetivación, resulta cada vez menos capaz de cumplir su función ordenadora a partir de sí mismo, empieza a implosionar. En su interpretación y aplicación, la doble vara se impone cada vez más en los hechos sobre el principio formal de igualdad. La disfuncionalidad operacional y desfase de la realidad imperante,

lleva al derecho a ser crecientemente reemplazado por otros modos o formas de producción normativa, regulación social y gobernanza.

En fin, *una teoría crítica del Derecho debe asumir la obsolescencia de la forma jurídica como modo predominante de regulación social cuyo fin es la reproducción de las relaciones sociales prevalecientes bajo el capitalismo*. No se puede pretender abrir paso a una nueva sociedad y a un nuevo modo de vida mediante la forma jurídica por sus constreñimientos tanto lógicos como prácticos. La única manera de emprender la transformación radical hacia la constitución de una nueva posibilidad de producción normativa, regulación social y gobernanza, es mediante la potenciación de otro modo no-jurídico a través del cual la convivencia social esté preferentemente fundamentada en reglas, lógicas y prácticas apuntaladas en una nueva consciencia ética de lo común, en vez de depender de una normatividad jurídica clasista y coactiva. La autodeterminación sustituye así la sumisión como criterio legitimador.

En el contexto antes descrito de desbordamiento del derecho, sobre todo ante su creciente ineffectividad para gobernar sobre lo concreto en nuestras sociedades, se van dejando unos vacíos que están siendo ocupados por lo que podemos calificar como un *no-derecho* producido por una diversidad de fuentes materiales. Al respecto, nos señala Stefano Rodatà:

“El recorrido del derecho al no-derecho va revelando progresivamente la disfuncionalidad de la dimensión jurídica, tal como era entendida tradicionalmente, respecto de la vida cotidiana. A medida que se toma conciencia de que la abstracción jurídica hace perder al derecho en muchas ocasiones el contacto con la realidad, o le obliga a encajar forzosamente en moldes inadecuados, con la consiguiente reacción de conflicto o rechazo, aflora también la necesidad de confiar determinados aspectos de la vida cotidiana a reglas en las que queden reflejadas las circunstancias concretas de las personas: no para limitar su autonomía, sino para hacerla efectiva” (Rodatà, 2010: 17).

Abunda Rodatà que hay que sacar al sujeto de su abstracción perniciosa para devolverlo a la vida real. “Libertad y dignidad pertenecen a la esfera de lo no negociable, de lo que está fuera del mercado. No puedo disponer de mi libertad y de mi dignidad, poniéndolas en el mercado como si fuera un título jurídico cualquiera”, puntualiza (Rodatà, 2010: 46). El reto es salir de este derecho del capital para retornar a la vida y sus posibilidades liberadoras.

En lo que constituye un salto cualitativo en la comprensión de lo que se conoce como pluralismo jurídico o normativo, Jean Carbonnier propuso la hipótesis del *no-derecho* (Carbonnier, 1974: 13-63) para explicar la potencialidad histórica de la llamada *revolución de 1968*. El 1968 representa el desencantamiento del poder establecido y el nacimiento de un poder muy otro. Se propuso reinventar la revolución, reinventar la política, cuestionarlo todo, incluso el derecho que era visto como instrumento normalizador y cooptador de los procesos de cambio social. Ante ello, empuñó una concepción ampliada de la libertad no reducible a lo que pudiese reconocer el Estado o el capital por medio del derecho. .

El *no-derecho* se define como el sistema normativo que se practica cotidianamente con independencia de que esté formalmente enunciado como parte del Estado de derecho. Es el orden normativo societal autogestionado y vivido, sin necesidad de su formalización jurídica, a nivel de la comunidad, los movimientos sociales, las asociaciones civiles, así como entre amistades, parejas y familiares, entre otros, en cuyo seno se practican relaciones mayormente afectivas y solidarias. Se refiere a los procesos sociales autónomos de producción normativa y regulación social, sobre

todo en estos tiempos fundamentados, en última instancia, en hechos sociales con fuerza normativa, apuntalados en la voluntad autónoma e inmanente de sus productores, así como en los procesos de constitución de una vida colectiva basada en relaciones de reciprocidad solidaria y el bien común.

En ese sentido, hay que reconocer de una vez y por todas que el derecho —sobre todo el derecho actual de la subsunción real y total a las necesidades e intereses del capital— es mucho menos que la constelación de relaciones existentes entre los seres humanos, sobre todo en la medida en que ha reducido su foco de interés a las relaciones patrimoniales y a garantizar, a como dé lugar, la reproducción ampliada del capital. *La normatividad societal es más amplia que el derecho*. Hemos llegado al final del monismo jurídico estadocéntrico y sus pretensiones de que el Estado sea la única fuente de producción de normas.

En ese sentido, son dos los órdenes normativos principales que se manifiestan en la sociedad contemporánea: uno, formal y positivo, el derecho; y el otro, vivo y éticamente edificante, el *no-derecho*, del cual apenas estamos conscientes. Ambos, sin embargo, tienen efectos sociales. En el caso del *no-derecho*, éste es parte de un pluralismo normativo que se expresa tanto como fenómeno colectivo y fenómeno individual, del mismo modo en que las decisiones políticas, incluyendo la autodeterminación, se pueden manifestar de ambas maneras. Incluso, según Carbonnier, la potenciación del *no-derecho* “ha podido cumplir la función de un instrumento de liberación”. Ello es así, entre otras razones, debido a que su principio rector es la reciprocidad solidaria e incluyente; mientras que el principio rector del derecho estadocéntrico es la reciprocidad adversativa, retributiva y excluyente.

La normatividad societal tiende siempre hacia el *no-derecho*, en la medida en que sea expresión de la conciencia y voluntad común de los ciudadanos. La autodeterminación, la soberanía y la autonomía de la voluntad tienen que incluir sobre todo la libertad para crear *no-derecho*, además de la libertad para crear derecho en aquellas circunstancias que lo ameriten, en función del bien común, aún a sabiendas de sus limitaciones inherentes como forma jerarquizada y adversativa de regulación social. De eso trata la democracia real: la libertad para darse su propio modo de producción, regulación y gobernanza para determinar su modo común de vida.

Hay que potenciar el tránsito desde un modo jurídico y estadocéntrico de regulación, cuyo centro de gravedad está hoy en lo privado, hacia un modo fundamentalmente no-jurídico y societal de producción normativa y regulación social, cuyo eje esté en la autodeterminación colectiva e individual para la promoción de fines comunes. La nueva forma societal de la normatividad y la regulación debe estar caracterizada por un proceso participativo de decisión y ordenación. Es por ello que Carbonnier insiste en que el *no-derecho* no puede reducirse a una mera negación del derecho existente. Hay que estructurar e implantar un sistema normativo alternativo. Dice al respecto:

“Sobre todo, hay que comprender que una política de no-derecho no puede mantenerse dentro de simples fórmulas negativas. Sería inútil que se decretara no ya la supresión total, sino una simple disminución, aunque fuera poco sustancial, del volumen del derecho en vigor, si paralelamente no se emprendiera la tarea de desarrollar los sistemas normativos de recambio: costumbres, moral, cortesía o hábitos individuales. ¿Por qué procedimientos? Habría ante todo, que realizar un esfuerzo educativo. Además, el derecho podría contribuir a su propio desarme si abdicando del orgullo legalista, que le hincha desde hace siglos, aceptara remitirse más ampliamente en sus textos a las normas

extrajurídicas, haciendo en ellas una suerte de delegación” (Carbonnier, 1974: 62-63).

Ahora bien, advierte el sociólogo jurídico francés que para emprender el desarrollo de sistemas normativos de recambio, es decir, materializar la potencia del *no-derecho*, hace falta realizar una reflexión crítica previa sobre el derecho. A ello yo añadiría que más que una reflexión crítica general sobre el derecho, hace falta emprender una reflexión crítica de la forma jurídica misma como forma social e histórica específica que está íntimamente trabada con las relaciones sociales y de poder capitalistas. Ya lo decía Carbonnier: “El genuino no-derecho malquiere al derecho sólo por ser derecho” (Carbonnier, 1974: 60).

En fin, el derecho no es una forma neutral sino que parcializada a favor de la reproducción continua del capital y sus relaciones de explotación y dominación. Es lo que no comprendió plenamente el llamado movimiento del '68 cuando aceptó que sus reivindicaciones fuesen encausadas finalmente por medio del Estado de derecho o actos administrativos estatales. Es lo mismo que ocurre cuando los pueblos y las comunidades indígenas aceptan subsumir sus sistemas normativos propios bajo el Estado de derecho y el llamado “derecho indígena” reconocido bajo éste, el cual no es otra cosa que la cooptación por el Estado de los alcances de dichos sistemas normativos autónomos. Precisamente, es a partir de la toma de consciencia acerca de lo imperativo que resulta poner fin a este fetichismo de lo jurídico, así como de la forma política estatal, que se puede crear y potenciar un modo alternativo de ordenación normativa y gobernanza. En ello radica el monumental reto que tiene ante sí en estos tiempos la teoría crítica en relación al derecho y la normatividad societal en general.

Referencias

ADORNO, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

BADIOU, Alain. (2008). We Need a Popular Discipline: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative en *Critical Inquiry* 34 (4). https://www.terada.ca/discourse/wp-content/uploads/2012/12/Badiou_PopularDiscipline.pdf

BADIOU, Alain. (2013), Affirmative Dialectics: from Logic to Anthropology, *The International Journal of Badiou Studies* II (1). <https://badioustudies.files.wordpress.com/2016/11/alain-badiou-affirmative-dialectics-from-logic-to-anthropology-pp-1-13.pdf>

BADIOU, Alain. (2018). *Lacan*. New York: Columbia University Press.

BLOCH, Ernst. (2004). *El principio esperanza I*. Madrid: Trotta.

CARBONNIER, Jean. (1974). *Derecho flexible. Para una sociología no rigurosa del Derecho*. Madrid: Editorial Tecnos.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.

HELLER, Agnes. (1982). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontamara.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1987). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

KANT, Immanuel. (1993). *Crítica del juicio*. Losada: Buenos Aires.

KANT, Immanuel. (1997). *Introducción a la Teoría del Derecho*. Marcial Pons: Madrid.

MARX, Karl. (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Vol. 1. México: Siglo XXI.

MARX, Karl. (2015). Tesis sobre Feuerbach, en MARX, Karl. *Antología*. Siglo XXI: Buenos Aires.

RIVERA LUGO, Carlos. (2014). *¡Ni una vida más para el Derecho! Reflexiones sobre la crisis actual de la forma-jurídica*. Aguacalientes / San Luis de Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat / Maestría en Derechos Humanos, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis de Potosí.

RODATÀ, Stefano. (2010). *La vida y las reglas. Entre el derecho y el no-derecho*. Madrid: Editorial Trotta.