

Crítica a la economía política del derecho

Carlos Rivera Lugo



Crítica a la economía política del derecho



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampin - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Crítica a la economía política del derecho (Buenos Aires: CLACSO/CEIICH-UNAM, julio de 2024).

ISBN 978-987-813-767-4



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Suecia

Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Crítica a la economía política del derecho

Carlos Rivera Lugo

 PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



 **CLACSO**

Rivera Lugo, Carlos

Crítica a la economía política del derecho / Carlos Rivera Lugo. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Ciudad de México : Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades - UNAM, 2024.

Libro digital, PDF - (Coediciones)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-767-4

1. Derecho. 2. Política. 3. Capital. I. Título.

CDD 306.2

Primera edición electrónica, 2024

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
Torre II de Humanidades, 4º piso, Circuito Interior, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, CDMX <www.ceiich.unam.mx>.

D.R. © Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Estados Unidos 1168 | C1101AAX | Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel. [54 11] 4304 9145 | clacsoinst@clacso.edu.ar | www.clacso.org

Diseño de portada: CLACSO

Cuidado de la edición: Isabel Jiménez Miramontes-CEIICH UNAM

Esta obra fue sometida a un proceso de dictamen en la modalidad doble ciego por académicos especialistas en el tema. Los dictámenes resultaron favorables para la totalidad de la obra, en todas sus secciones, partes y capítulos; por lo cual el Comité Editorial del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades dio visto bueno para su publicación.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México

Índice

Prólogo	9
<i>Aleida Hernández Cervantes</i>	
Teoría crítica y derecho	17
Teoría crítica y subjetividad.....	17
Interpretar el mundo para transformarlo	24
Pensar más allá del derecho.....	31
Sobre la dialéctica material de lo visible y lo invisible bajo el capitalismo	43
Las dos caras del fetichismo.....	43
El sujeto-proceso del capitalismo.....	46
La forclusión del sujeto	49
El fetichismo jurídico.....	52
Por un materialismo normativo de lo real: veinte tesis	61
Crítica a la economía política del derecho	71
La contrarrevolución neoliberal	71
La economía política	80
La forma jurídica	85
La economía política de la fuerza	92
La fragmentación del sujeto.....	97
Las dos caras de la presente crisis	109
El sujeto constituyente	117
El espectro del comunismo normativo.....	127
La doble negación del viejo orden	133
Sobre el autor	145

Prólogo

*Aleida Hernández Cervantes**

“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”. Así empieza su obra *Crítica a la economía política del derecho*, el teórico jurista-marxista Carlos Rivera Lugo, en la cual teje finos conceptos que articulan a la teoría crítica marxiana frente al derecho, al mismo tiempo que revisa la historicidad de la *forma jurídica* concreta del capital. El autor fundado en ese análisis crítico también propone mirar con agudeza la potencialidad de una nueva episteme normativa que, impulsada por procesos constituyentes y constitutivos de los últimos tiempos, tiene como horizonte de realidad una *normatividad comunizante* basada en la reciprocidad solidaria y cooperativa. Se trataría de una normatividad emanada de procesos sociales emancipatorios que buscan transformar la realidad opresiva que genera el capitalismo contemporáneo y su forma jurídica dominante.

De lo anterior, se ahonda de una forma minuciosa y teóricamente sólida en este libro dividido en cuatro apartados: I) Teoría crítica y derecho; II) Sobre la dialéctica material de lo visible y lo invisible bajo el capitalismo; III) Por un materialismo normativo de lo real: veinte tesis; y IV) Crítica a la economía política del derecho.

* Investigadora Titular A del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM y co-coordinadora del Grupo de Trabajo de CLACSO *Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos*.

Dialogando con algunas ideas centrales del libro

Develar los entretelones de la configuración moderno-capitalista de la *forma jurídica* y sus implicaciones sociales, es uno de los hilos conductores del libro que nos presenta Rivera Lugo. En ese sentido, el autor recuerda la refutación central que Marx hace a la tesis de la autonomía relativa del derecho, a esa consideración de que lo justo, lo bueno y lo posible se presentan en su forma pura y abstracta. Por el contrario, Marx insistirá en que las relaciones jurídicas no son *el resultado del progreso natural de la humanidad, el derecho no tiene vida propia*. Pero la tradición dominante en el derecho, que se inscribe en el positivismo, tomó como referente metodológico y epistemológico al filósofo Immanuel Kant, especialmente es la *Teoría Pura del Derecho* del austríaco Hans Kelsen la que muestra esta impronta kantiana. La influyente obra de Kelsen adjudicará al derecho un carácter objetivista y universalista; partirá de que el propósito de la teoría se concentra en el estudio del derecho en su totalidad, interesándose por los fenómenos jurídicos particulares solo con la finalidad de sistematizarlos y, en un segundo momento, para volver a encontrar la *función general del derecho* (Kelsen, 1982). Generalidad y abstracción se constituyeron en elementos que caracterizaron al derecho en los espacios de enseñanza, sin mucho espacio para su cuestionamiento. La penetración de la concepción liberal del derecho, que lo ubica como sistema autónomo de la política y la economía, un constructo social no sujeto a un tiempo e historia de los pueblos determinados, invisibilizó en las facultades de derecho y centros de enseñanza del derecho la comprensión materialista e histórica del derecho que proporciona la mirada de las teorías críticas.

Aquella epistemología positivista contribuyó a que la educación legal preparara para la jerarquía al estudiantado (Kennedy, 2000); es decir, que los contenidos y las formas de enseñanza iban cercando a los estudiantes a no pensar críticamente, a alejarlos de la posibilidad de concebir al derecho como espacio de libertades, de la defensa de la justicia o como mecanismo para subvertir opresiones y asimetrías

sociales (Kennedy, 2000). Desmontar esa episteme y pedagogía del derecho implicaría entonces develar los resortes teóricos e históricos con los que se configuró el derecho moderno-occidental; esto es precisamente lo que el libro del profesor Rivera Lugo articula de forma extraordinaria.

Esta obra explica el deber de una teoría crítica del derecho: asumir la obsolescencia de la forma jurídica como modo predominante de regulación social que reproducen las relaciones sociales – estructuralmente desiguales – bajo el capitalismo. La *forma jurídica* a la que hace alusión Rivera Lugo es la mediación que adoptó el capital para concretar su viabilidad institucional, pero también subjetiva. El Estado moderno y su *derecho*, a través de la fetichización de sus formas, penetraron todas las esferas de la vida social, haciendo pasar por neutrales sus propósitos y su ontología. Pero su ser y su existencia nada tenían de neutrales, como bien expresa Rivera Lugo, de ahí que la categoría marxiana del fetichismo ayude a desentrañar la subjetividad que producen las relaciones sociales capitalistas en las que se mistifica y encubre la realidad concreta. La *forma jurídica* expresa y produce un sujeto jurídico enmarcado en las relaciones de producción capitalista que se subjetiva en ellas, en esas relaciones que privilegian a las instituciones de la propiedad privada, el contrato y los intereses económicos privados.

Los procesos de subjetivación y fetichización son los que producen falsa conciencia, es decir, la que aliena al capital y dificulta la comprensión crítica de las verdaderas relaciones de desigualdad y de opresión en las que se asienta, explica ampliamente Rivera Lugo. Actualmente, con la profundización de los procesos de globalización neoliberal, como bien plantea el autor de este libro “el capital se ha hecho directamente Estado y lo ha privatizado para todos los fines”. Siguiendo a Antonio Negri, Rivera Lugo señala que las “leyes” de este Estado, particularmente las relativas a la propiedad privada se han constituido ya abiertamente como 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, de la vida toda como espacio ampliado de esta.

En ese sentido, recordemos lo que el geógrafo marxista David Harvey (2014) plantea respecto a la etapa actual del capitalismo. Para Harvey, la etapa del capitalismo está en un proceso que profundiza la acumulación originaria que renombra como *acumulación por desposesión*. El papel que ha jugado la *forma jurídica* desde la formación liberal del Estado y que ha profundizado de manera radical en los últimos tiempos, es la que convierte en legal lo injusto, lo ilegítimo, institucionalizando la violencia por medios jurídicos. Por eso la gran interrogante que se hace Rivera Lugo es de enorme relevancia:

¿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? (p. 33)

Las respuestas tienden a apuntar a lo intrínsecamente contradictorio de la ley: no se puede denunciar la exclusión ni como violación de la ley ni se la puede denunciar frente a los tribunales de la ley por un escándalo de origen. Al cumplir la ley se comete injusticia (Hinkelammert, 2013), porque es una injusticia que nace de la legalidad formal y de la igualdad que proclama, que nulifica y excluye a todo sujeto que no sea el que tiene como su centro (aunque pretenda esconderlo): un sujeto varón, propietario, blanco y europeo. Desde una mirada feminista decolonial, lo anterior es producto del entronque colonial-patriarcal-capitalista, en específico, de la *forma jurídica* a la que se refiere Rivera Lugo en esta obra.

La *forma jurídica*, al codificar e institucionalizar la injusticia inherente a las relaciones sociales capitalistas, forma parte de la violencia sistémica y se integra a la violencia que procede del sistema económico y político. La *forma jurídica* se vuelve clave para el ejercicio legal de la violencia del capitalismo: la opresión, la explotación y, por tanto, también la exclusión, están legalizadas. Esa es una de las grandes preocupaciones que se observa en toda la obra de Rivera

Lugo: la violencia y la injusticia que comete la *forma jurídica* configurada intrínsecamente con el funcionamiento del capital. Así lo expresa:

...lo jurídico ha quedado 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. (p. 30)

Hacia una normatividad comunizada

La crítica de la economía política del derecho que realiza el profesor Carlos Rivera Lugo abre nuevos derroteros para pensar lo normativo. Convoca a pensar la superación de la forma jurídica burguesa, lo cual implica pensar integralmente la superación histórica del sistema capitalista. Siguiendo al sociólogo francés del derecho Jean Carbonnier, el autor de este libro revisa la noción del *no-derecho* como estrategia material de superación de la forma jurídica dominante; explica que 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”. En efecto, el *no-derecho* es un orden normativo, sí pero el que emana de la comunidad y de los movimientos sociales es autogestionado y vivido, no tiene la necesidad de una formalización en el seno de las instancias estatales. Su legitimidad procede de las lógicas y prácticas societales afectivas y solidarias; Rivera Lugo enfatiza que ese *no-derecho* procede de “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”. El *no-derecho* planteado desde esa semántica pretende darle un sentido y materialidad totalmente distintos a la noción de *derecho* dominante cuyo origen y materialidad

proceden de la modernidad-colonial-capitalista. Sin embargo, podemos disputar el propio término *derecho* como un *derecho otro*, es decir, como sistemas, órdenes jurídicos y/o normatividades que se resignifican desde otra materialidad, la que subvierta el orden que procede del individualismo liberal por uno radicalmente comunitario.

De ahí la profundidad de la propuesta del pensador marxista del derecho Carlos Rivera Lugo, al recoger algunas de las experiencias políticas y sociales en la América Latina de los últimos tiempos, desde la histórica revolución cubana, en Venezuela con la revolución bolivariana, en México con el levantamiento zapatista y los pueblos indígenas, desde Brasil y Argentina con gobiernos y muchas otras experiencias que han ido configurando esa nueva *normatividad comunizante*, un modo alternativo de estructuración, regulación, subjetivación y administración de justicia. Se trata del

...marco normativo tácito e informal de las relaciones y las asociaciones fundadas en la reciprocidad solidaria y cooperadora, tan ajena al derecho burgués (...), estas experiencias —enfatisa Rivera Lugo— están forjando, una a una, una lógica acumulativa de un poder constitutivo para la potenciación del impulso normativo de lo común que anida en su seno. (p. 131)

Es por ese otro derecho comunal o comunalizado, con capacidad de transformar nuestras vidas en *vidas vinculadas por la reciprocidad*, por el que apostamos. Carlos Rivera Lugo es, sin duda, un referente teórico marxista del derecho indispensable en Nuestra América y lo vuelve a confirmar con este magnífico libro que nos hace pensar *más allá del derecho*.

Bibliografía

Harvey, David. (2005). El “nuevo” imperialismo: Acumulación por desposesión. En Panitch, Leo y Leys, Colin (eds.), *El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Hinkelammert, Franz. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.

Kelsen, Hans. (1982). *Teoría pura del derecho*. Roberto J. Vernengo (trad. de la 2da. ed. en alemán). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Kennedy, Duncan. (2000). Educación legal como preparación para la jerarquía. En Courtis, Christian (ed.), María Luisa Piqué y Christian Courtis (trads. del inglés), *Teorías críticas y derecho*. Buenos Aires: Eudeba.

Žižek, Slavoj. (2009). A.J. Antón Fernández (trad. del inglés), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

Teoría crítica y derecho

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.

Karl 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 (Lacan, 2000; Badiou, 2017; Badiou, 2018), mediado ya no por

la razón sino que por nuestra subjetividad, cuya matriz yace fundamentalmente 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.

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

Si bien somos en esencia producto de nuestras circunstancias, parte significativa de estas 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 estos, 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 esta, 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 estos, 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 a 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 e incompleto que muchas veces resulta ser ese saber. De ahí que, como advierte la sentencia socrática, la misma sabiduría plena nos elude siempre y solo 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 subsistencia o 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 estas. ¿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 estas. De ahí que nuestros gobernantes sigan hablando de ponerle parches a la realidad o de aplicarle recetas que solo 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, aun, 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 esta 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 solo 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 avaras 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 estas.

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; pp. 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 aun 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 solo 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 aleatoria y no reducible a cualquier abstracción. La comprensión de esta 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, ojalá, 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, p. 23).

No obstante, dicho lo anterior, hay que insistir en que en esa búsqueda por articular un entendimiento más cabal de nuestras circunstancias, la teoría crítica tiene que ir también hacia el encuentro con lo real. 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, pp. 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 un 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 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, tampoco la realidad 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.

Como bien advirtió Karl Marx en su *Undécima tesis sobre Feuerbach*, no se trata de solo interpretar el mundo y extraviarse en disquisiciones teóricas abstractas, sino que la teoría crítica con lo que tiene que ver en última instancia 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 solo nos pueden dar una representación incompleta de los objetos. Pero si solo 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 estas. 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, aun desde la perspectiva sensorial, no puede limitarse a objeto de contemplación. Toda actividad cognoscente siempre está condicionada y, ¿por qué 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, este 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. Lo que hace la razón es organizar e integrar dichas percepciones en conceptos y estos, 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 aun 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, *investigar y pensar a partir del movimiento real que caracteriza a nuestras circunstancias, tanto objetivas como subjetivas; construir representaciones conceptuales o categorías nuevas acerca de lo que percibimos; y, finalmente, 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 estos y sus condicionamientos entre sí, incluyendo la contradicción que se despliega en su seno. Solo 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, p. 21).

Ahora bien, propiamente no se llega a lo concreto 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, aunque en este caso sea para la producción creativa de conceptos, categorías, proposiciones e ideas nuevas que nos permitan un acercamiento a lo concreto y la articulación de una práctica consonante con ello. Marx puntualiza 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 que por ello se vaya a creer que así es como efectivamente se constituye lo concreto. La abstracción nos sirve como instrumento metodológico para ir de lo simple a lo 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 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 en movimiento 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 esta. 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, de la riqueza socialmente producida, cuando en realidad el proceso de producción es eminentemente social y cooperador. Por ello, insiste Marx, *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 solo 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 subsumición 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 o el mercado, la sociedad 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 esta.

En el caso del gobierno de Estados Unidos, solo hay que mirar, por ejemplo, la total impunidad que ha logrado imponer en relación con 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 comete 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 estas.

En muchos casos, 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 de toda posibilidad del sujeto para 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 toda su existencia. 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 este un afuera del capital como matriz normativa, como razón de Estado. La autonomía relativa de este, de la que tanto se pregonó en relación con el Estado social o de bienestar, se ha reducido bajo el neoliberalismo 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. En 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 esta.

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, p. 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 solo 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 solo 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

En este caso, ¿en qué consiste hoy una teoría crítica del derecho? Nuestra respuesta no sería tan problemática y controvertible si no fuese porque 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 solo 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. Él 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 solo 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, pp. 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 solo 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”, solo 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 los 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 imposición extraterritorial de regímenes de sanciones y agresiones; 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 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” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 31).

De ahí la gran lección: *para acceder a la justicia hay que traspasar el derecho, es decir, pensar e, incluso, actuar 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, que existe y se potencia independientemente de su reconocimiento por estos. 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 este 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 este; 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 ejemplo, por el movimiento de derechos civiles en Estados Unidos durante la década de los sesenta del siglo pasado. Haber aceptado que la existencia de una serie de derechos conquistados dependiese en su reconocimiento y garantía por parte del Estado,

resultó ser una apuesta perdida en la medida en que una vez que 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 solo 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 articulan nuevos procesos de subjetivación de los cuales surge un nuevo sujeto constitutivo, lo cual potencia 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, p. 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 conciencia ética de lo común, en vez de depender de una normatividad jurídica clausista y coactiva. La autodeterminación sustituye así a 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 Rodotà:

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. (Rodotà, 2010, p. 17)

Abunda Rodotà que hay que sacar al sujeto de su abstracción pernicioso 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” (Rodotà, 2010, p. 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, pp. 13-63) para explicar la potencialidad histórica de la llamada *revolución de 1968*. El 68 representa el desencantamiento del poder establecido, de carácter trascendente, y el nacimiento de un poder muy otro, de naturaleza más bien inmanente. 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 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*, este 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, aun 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, pp. 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 solo por ser derecho” (Carbonnier, 1974, p. 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 encauzadas 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 este, el cual no es otra cosa que la cooptación por el Estado de los alcances de dichos sistemas normativos autónomos, sobre todo su fuerza inmanente. Precisamente, es a partir de la toma de conciencia 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 con el derecho y la normatividad societal en general.

Bibliografía

- 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. (2017). *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Badiou, Alain. (2018). *Lacan*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bloch, Ernst. (2004). *El principio esperanza I*. Madrid: Trotta.
- Braunstein, Néstor. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.
- Carbonnier, Jean. (1974). *Derecho flexible. Para una sociología no rigurosa del Derecho*. Madrid: 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: Sudamericana.
- Kant, Immanuel. (1993). *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, Immanuel. (1997). *Introducción a la teoría del derecho*. Madrid: Marcial Pons.

- Lacan, Jacques. (1936). Más allá del “principio de realidad”, en Lacan, Jacques. (2009). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 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*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rivera Lugo, Carlos. (2014). *¡Ni una vida más para el Derecho! Reflexiones sobre la crisis actual de la forma-jurídica*. Aguascalientes/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.
- Rodotà, Stefano. (2010). *La vida y las reglas. Entre el derecho y el no-derecho*. Madrid: Trotta.

Sobre la dialéctica material de lo visible y lo invisible bajo el capitalismo

Como en general en toda la ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto —la moderna sociedad burguesa en este caso— es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto.

Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858.*

Las dos caras del fetichismo

La categoría del fetichismo ocupa un lugar central en la crítica marxiana de la economía política del capitalismo. Lo que Marx llama el fetichismo de la mercancía propone que veamos la realidad bajo el capitalismo como un proceso dual de estructuración empírica de la producción social y de la subjetividad, para el ocultamiento ideológico de las relaciones sociales de producción y de dominación. Es la dialéctica material entre lo visible y lo invisible que asume el despliegue de la contradicción que anida en su seno. Al interior de estos están presentes las condiciones específicas de su existencia.

El mismo concepto de sujeto sufre de una ambigüedad que resulta reveladora de una escisión constitutiva: por un lado, está el sujeto con libertad para protagonizar el devenir de sus circunstancias; y, por otro lado, se encuentra el sujeto sometido a las determinaciones y significados impuestos por un *Otro*. Se trata de otra dialéctica material que se da bajo el capitalismo, en este caso, entre el sujeto constitutivo y el sujeto constituido. El sujeto jurídico es esencialmente un sujeto constituido por el Estado y los vínculos sociales desiguales y adversativos que este representa.

Es importante entender que el fetichismo no es un fenómeno reducido al mundo de las ideas o a la esfera de la conciencia. Es parte de la realidad material fundamental del capitalismo y de su reproducción ampliada. La parte no puede entenderse aisladamente sino que solo en relación con la totalidad dentro de la cual se despliega. Ello es así independientemente de las dificultades que presenta nuestra finitud humana para aprehender eso que hemos conceptualizado como totalidad. En todo caso, como mejor nos acercamos a su comprensión es a partir de la demostración fáctica de su existencia y sus consecuencias para nuestras vidas.

Uno se divide en dos. La realidad está escindida. El fetichismo tiene dos caras: la materialización concreta de unas relaciones sociales y de poder históricamente determinadas, y la mistificación de estas como esenciales o naturales. Son en el fondo los dos semblantes de la forma mercancía, aunque también de la forma valor, los que a su vez inciden sobre el trabajo.

De esta dialéctica material de lo visible y lo invisible se potencia, a su vez, una dialéctica material de la fuerza. La escisión es constitutiva de una situación de fuerzas bajo la cual se mide la capacidad del capital para seguirse reproduciendo o del trabajo para liberarse de sus lógicas explotadoras. La relación social constituida por el capital y el trabajo nada tiene de armónica. La contradicción inherente que encierra resulta constitutiva de un marco de vínculos desiguales de poder y un orden civil de batalla dentro del cual se libra una lucha

entre lógicas opuestas y antagónicas: la dominación, por un lado, y la contestación y liberación por el otro.

Todas las categorías, leyes y lógicas del capital nada tienen de neutras, como piensan algunos de la izquierda, aun marxistas. Eso incluye no solo la mercancía y el trabajo, sino también el valor y el dinero, por no decir también el Estado y el derecho. Son formas sociales y políticas fetichizadas. Constituyen subjetividad capitalista. Negarlo o ignorarlo le ha costado fracasos y oportunidades perdidas a la izquierda. El abandono actual del ideal de la revolución está íntimamente relacionado a esta falta de comprensión de que no puede haber una liberación plena sin que abordemos y superemos estas formas fetichizadas de producción, regulación social y gobernanza que hay detrás de las ilusiones reformistas que hoy prevalecen, como si estuviesen cerradas las vías para el cambio sistémico y el tránsito hacia una nueva sociedad.

Nunca sociedad alguna, hasta la capitalista, había dependido tanto de un grado tal de fetichización, lo que le estableció la necesidad de articular un proceso de subjetivación y producción de un sujeto conforme a esta. Por subjetivación entendemos el proceso de hacernos un sujeto concreto, con una subjetividad definida. Detrás de la mercancía e, incluso, del valor como formas fetichizadas yace el proceso de subjetivación que dio lugar a una subjetividad también fetichizada. Marx también se refirió a esta como una subjetividad alienada. Y es que las mercancías ni se valoran ni se circulan e intercambian por sí solas: necesitan de sujetos portadores de una subjetividad concreta, la capitalista, y que habitan al interior de unas relaciones sociales históricamente concretas, las capitalistas.

Como bien enuncia el derecho, nacemos y moriremos como sujetos, en su caso sujetos jurídicos, aunque realmente se trata de sujetos que más allá de sus vínculos con el Estado, son esencialmente parte de procesos sociales de producción e intercambio, atravesados de relaciones patrimoniales. He allí también las fuentes materiales de los procesos de dominación y subjetivación. Por eso las constituciones y los códigos civiles privilegian las instituciones de la propiedad privada

y el contrato, caracterizadas por unas relaciones jurídicas que también privilegian, por su parte, los intereses económicos privados.

El sujeto-proceso del capitalismo

Desde joven, Marx tuvo en el centro de su pensamiento lo relativo a la producción de la subjetividad en la sociedad capitalista y aunque el marxismo tendió a abandonar dicha línea teórica, especialmente bajo el estalinismo y también durante la primera etapa del llamado estructuralismo althusseriano, hubo quienes quisieron retomar el tema de la estructuración de la subjetividad como algo central al marxismo y a la construcción de una nueva sociedad. Allí están, por ejemplo, Herbert Marcuse, Ernesto “Che” Guevara, Alain Badiou y el propio Althusser a partir de su relación con Lacan.

Marx nos habla inicialmente de un sujeto escindido entre, por una parte, unas circunstancias objetivas dadas, bajo las cuales sus condiciones de supervivencia son dictadas por un *Otro*, siendo el fruto de su trabajo apropiado también por ese *Otro*, es decir, el burgués; y, por otra parte, unas condiciones subjetivas en las que el sujeto es también parte de sus propias circunstancias y protagonista pasivo o activo dentro de estas, sea consciente o inconscientemente, sobre todo a partir de su sumisión disciplinada o, en la alternativa, de sus actos autonormados de liberación.

Como demostró la derrota de las revoluciones y rebeliones del proletariado europeo de 1848-1849, si bien la lucha de clases es el motor de la historia, esta se caracteriza más por los intentos de la burguesía por ocultar la realidad social de su explotación y dominación y, de no tener éxito en esa empresa ideológica, por reprimir salvajemente la lucha proletaria contra esta. Mientras tanto, el proletariado forcejea por comprender plenamente las causas abiertas y ocultas de su situación, y organizarse, casi a tientas, para librar batallas campales y sangrientas de las que sale derrotado debido a la superioridad del poderío militar del enemigo de clase. De ahí que Marx concluye

que no basta que las condiciones objetivas estén dadas, también resulta imperativo la existencia de las condiciones subjetivas, incluyendo una suma masiva de fuerzas organizadas a favor de la revolución. No basta la dialéctica material objetiva si no está acompañada de la subjetiva. Solo desde esa convergencia es que se potencia una dialéctica material de la fuerza. Por eso señaló que la próxima revolución debía encontrar su propio “principio de organización” de ese sujeto colectivo desde afuera del Estado y del terreno económico donde el capitalista tiene un balance de fuerzas a su favor. A sus ojos, la Comuna de París de 1871 pareció representar ese nuevo “principio de organización” y si bien fue finalmente derrotada, Marx entendió que la forma comunal y la subjetividad comunera, se revelaron como un referente importante para la revolución comunista futura (Marx, 2015, pp. 405-413; Bosteels, 2014).

Ahora bien, la escisión constitutiva del sujeto se expresa también como proceso social. Marx identifica tanto el valor y el trabajo como constitutivos de la subjetividad escindida. De ahí que no debe extrañarse que hablase de que “el valor deviene sujeto de un proceso” (Marx, 1999, pp. 109-110), el de producción e intercambio. En el caso de las mercancías, el valor deviene en un sujeto-proceso. En cuanto al trabajo, será su carácter social lo que lo hace devenir en sujeto. De ahí la escisión del sujeto entre su papel subalterno en términos estratégicos en el proceso de producción social y los impulsos de insumisión frente a su explotación. Aquí también estamos ante un sujeto-proceso —y no un sujeto como individuo aislado— caracterizado por el despliegue de la contradicción fundamental que carga entre capital y trabajo.

Asumido este marco escindido de objetividad-subjetividad que es la lucha de clases, esta parecería también caracterizarse por un fraccionamiento significativo más allá de los dos campos históricos: el capitalista y el trabajador. Ello es así sobre todo cuando la producción pasa de su localización fija en una fábrica o el intercambio localizado a través de un mercado o comercio accesible presencialmente, para trasladarse a la sociedad toda como taller ampliado de

producción e, incluso, el proceso de intercambio se realiza también por medio de un mercado o comercio virtual, tal y como sucede en el presente. Se potencia así un proceso de proletarización efectiva, en un sentido amplio, de toda una serie de vínculos sociales —tanto presenciales como virtuales— e identidades que antes se sustraían de nuestra comprensión —a veces un tanto maniquea y reduccionista— de lo que constituye la lucha de clases. Hablo de las relaciones no solo de clase, como se entienden comúnmente, sino que también de las relaciones raciales, étnicas, de género, de orientación sexual, entre otras, es decir, los distintos tipos de opresión social que existen en la sociedad de clases; me refiero también a las luchas de los profesores y maestros, y aún de los estudiantes, muchos de los cuales se ven forzados a trabajar para pagar sus estudios y subsistencia; aludo también a las luchas de los pueblos coloniales y los pueblos y comunidades indígenas, afrocaribeñas o afrolatinoamericanas, entre otros. De ahí que hoy debemos hablar de *luchas de clases* para recoger esa constelación plural e interrelacional tanto de opresiones como de luchas. Hago referencia aquí a *clase* no como una esencia fija y homogénea sino como un hecho que sobredetermina la interacción dinámica de múltiples luchas, condiciones sociales e identidades.

Asimismo, se potencia toda una serie de formas asociativas, entre las que se destacan el movimiento social y la comunidad (en su sentido más amplio, no limitada a la territorial sino que extensiva a una causa general o particular, reivindicativa o afirmativa de una posibilidad alternativa), como nuevas formas ordenadoras de las relaciones sociales, económicas y políticas. Son formas también constitutivas de una subjetividad muy otra, tendiente a la autonomía y la autogobernanza.

La última década de vida de Marx representó una exploración teórica de estas nuevas formas asociativas como la comuna y las lógicas alternativas que representan. No concluyó los últimos dos volúmenes de *El Capital* entre otras razones por concentrarse en el estudio de estas otras luchas constitutivas y procesos de subjetivación como la de los pueblos coloniales, la de los negros contra la esclavitud en

Estados Unidos y la lucha de las mujeres. También se adentró en el estudio de la etnología, dejando una serie de apuntes al respecto. Se propuso implosionar así la identidad del sujeto construido por el pensamiento económico y político moderno en torno al europeo blanco. El trabajo como subjetividad asume una nueva escisión constitutiva ante la profundización mayor que emprende Marx sobre la contradicción bajo la modernidad capitalista. A diferencia de Hegel, quiso Marx incorporar a los hasta entonces considerados como sujetos sin historia propia. No era que no tuvieran historia propia, sino que esta era realmente propia y, como tal, se diferenciaba de la historia europea.

La forclusión del sujeto

La contradicción solo existe como escisión concreta entre lo objetivo y lo subjetivo. Consta de un proceso de negación/afirmación, es decir, una dialéctica material totalizante en que la afirmación de lo nuevo se plantea como posibilidad o impulso subyacente de la negación. Es en ese contexto que emerge el deseo emancipador en el sujeto. Sin embargo, según hemos comprobado por la experiencia histórica, es un deseo que la realidad, marcada siempre por la contradicción, no puede satisfacer plenamente, de ahí la aspiración liberadora como una cadena interminable de actos autonormados dentro de una trinchera de lucha sin fin.

Ahora bien, al hablar de la subjetividad es bueno aclarar que se trata de algo que trasciende la conciencia como sentido ético o moral sensitivo, incluso de justicia. Más allá, nuestra subjetividad está determinada, en última instancia, por el inconsciente. El inconsciente es a la vez subjetividad productiva y política, además de historicidad. Es el lugar desde el cual se despliega lo real con sus determinaciones estructurales, así como ese imaginario desde el cual intentamos comprender y apalabrar ese real, lo que comúnmente llamamos

ideología. El inconsciente es ese ámbito muy íntimo desde el cual también se fetichiza la comprensión de nuestra realidad.

El fetichismo, tanto de la mercancía, el valor y el trabajo, como del Estado y el derecho, representa una transformación específica del deseo de los seres humanos, según la visión de mundo de la burguesía. Como tal, somos sujetos de la relación social capital-trabajo, no solo como una realidad exterior sino que también interior. La producción social no solo produce mercancías —y necesidades— sino que también sujetos productores y consumidores de estas. Es el sujeto-proceso previamente mencionado del valor y del trabajo, al que el discurso capitalista se refiere como el *homo oeconomicus*. Por eso para Marx, la liberación del sujeto no se reduce a poner fin a una abstracta alienación de la fuerza de trabajo, sino que requiere poner fin a la forma mercancía y a la forma valor para que, a su vez, se emancipe el ser humano de la forma burguesa del trabajo. La alienación está en la forma estructurante de esta. Solo con su eliminación se puede producir una ruptura con la repetición de la explotación de un ser humano por otro.

Sin embargo, ¿qué sucede si el fin de la alienación como tal no es posible y somos hijos e hijas del mítico Sísifo, con una dialéctica material en que el resultado de nuestras acciones es algo nuevo que, a la vez, preserva algo de lo viejo, ya que no hay un afuera absoluto de la contradicción, lo que nos hace sujetos a una especie de *Aufhebung* hegeliano? ¿Qué sucede si la gran lección de la eterna repetición de la lucha de Sísifo y, como tal, de la historia de las luchas proletarias, de las luchas de los y las de abajo en general, es que hay que saber abrazar la contradicción y forzar el despliegue de su potencia, aunque sea conflictual, dado que nuestra historicidad contradictoria no tiene fin? ¿Qué sucede si podemos conocer de la realidad externa del capitalismo, pero que sin embargo lo real del capitalismo, incrustado en nuestro inconsciente, no es conocible racionalmente sino tan solo demostrable por medio de los sentidos o sensaciones que se despiertan a partir de nuestras vivencias y acciones? Tal vez por ello vemos en estos tiempos una multiplicación de actos autonormados. En el

acto autonormado es que anida la nueva posibilidad del sujeto para reconfigurar desde lo más profundo su marco de la experiencia y, por ende, de lo real. Por medio de él, el sujeto pasa de ser constituido a ser constitutivo.

El sujeto colonizado y el sujeto capitalista no ven salida a su condición. Viven en estos tiempos de una especie de forclusión del sujeto, bajo la cual se le ha negado como tal incluso la posibilidad de negar lo existente y desear algo nuevo. La visión de mundo capitalista bajo el neoliberalismo se ha constituido como una especie de pesadilla eterna de la que parece imposible despertarnos. El fetichismo se torna así en más destructivo pues el sujeto se invisibiliza ante los deseos estructurantes del *Otro* capitalista y sus ambiciones totalitarias. Este pretende que aceptemos sumisamente este destino de una subalternidad eterna y que, además, lo hagamos alegremente aun a pesar del sufrimiento que nos produce.

Por otra parte, la intelectualidad de izquierda parece hoy mayormente inscrita como fuerza productiva al interior del llamado mercado del conocimiento, bajo el episteme moderno del saber-poder. Como sujeto, forma parte del proceso social de producción capitalista y de su reproducción ampliada, lo que compromete su capacidad y deseo para protagonizar acciones contestatarias que sean realmente antisistémicas. Su subjetividad no alcanza a trascender la subjetividad capitalista y, en algunos casos, se limita a proponer *de facto* la mera reforma o actualización de lo existente. Sin embargo, el pensamiento revolucionario debe subvertir lo existente y construir lo nuevo.

En fin, hay que salir con urgencia del discurso capitalista. Y ello solo se logra desvinculándonos de las formas fetichizadas de la mercancía, el valor y el trabajo, así como del Estado y el derecho. Hay que articular un entendido del sujeto que pueda confrontar ambas caras del fetichismo por medio de la potenciación de un deseo que no se conforme con satisfacciones inmediatas e insustanciales, en términos sistémicos o estructurales, sino que tenga como

horizonte la emancipación suya de toda dominación por el *Otro*, la clase capitalista.

El fetichismo jurídico

No quiero concluir estas reflexiones en torno al fetichismo sin abordar una de sus manifestaciones más inquietantes en estos tiempos: el fetichismo jurídico. ¿En qué consiste? Se trata de una forma de creencia y de práctica que le asigna al derecho, como mero conjunto de normas, una valoración como si constituyese una realidad objetiva de relaciones sociales iguales entre personas, cuando de hecho se trata de relaciones entre cosas, más específicamente mercancías, así como de relaciones conflictivas y desiguales de poder entre los que intervienen en el proceso social de producción de mercancías. Es, por ende, no tan solo una forma de conciencia que se reduce a la idea que se tiene del derecho y su práctica, detrás de la cual se oculta la realidad de las relaciones sociales y de poder de la que se deriva. Es también instrumento fundamental para la estructuración y reproducción de dichas relaciones. En ese sentido, el derecho es también una forma social como lo es, por ejemplo, el valor, que al igual que el derecho se fetichiza. Se trata de otra forma enigmática conocida como forma-jurídica, la cual se inscribe en lo más profundo del sujeto, siendo la fuente de esa ley que llevamos dentro, algo así como un orden normativo interior que pretende imponerse como una especie de segunda naturaleza.

A partir de esa fetichización del derecho, se constituye otra de esas abstracciones que integra la constelación de apariencias que ideológicamente necesita el sistema capitalista que confundamos con la realidad y actuemos disciplinadamente conforme a ello. De más está decir que la ideología sirve para construir ese mundo de apariencias hecho a imagen y semejanza de la clase dominante.

Claro está, la crítica al fetichismo de la ley la encontramos ya en Platón, en *La República o sobre el deber*, para quien la ley es aleatoria

e indeterminada, en particular dado su formalismo y su inclinación a privilegiar el interés particular por encima de lo justo, de lo éticamente debido para el bien común. Por eso, el filósofo ateniense prefiere que se viva por conciencia del deber ético hacia los demás que vivir bajo una ley que impone, desde afuera de la conciencia, su cumplimiento. En todo caso, las leyes deben servir de instrumento ético en función del ideal de comunidad que se tenga. Para ello, debe concebirse como instrumento de educación de la conciencia ética y no como instrumento coercitivo.

Otro crítico de la funesta mitificación del formalismo legalista lo fue Pablo de Tarso en su *Carta a los Romanos*. De ahí que insiste en que el ser humano no debe obrar dentro del marco formal y limitado de la legalidad, la cual es capaz de negarse a hacer lo justo. Debe hacerlo de conformidad con la creencia comunitaria, sus usos y costumbres centrados en el desarrollo de relaciones moralmente sensitivas cuya fuente material se encuentra en eso que llamó la “ley del corazón”. Hay que vivir según lo justo, independientemente de que para ello haya que negar la ley.

Por su parte, Jean-Jacques Rousseau también habló de esa “ley del corazón”, producto de la autodeterminación, en su *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. La contrapuso al derecho moderno, inspirado en el liberalismo económico, el cual fue creado en función de los intereses exclusivos de los propietarios y ricos. Aun así, pretende presentarse como un derecho formalmente consentido por toda la sociedad. Para el filósofo ginebrino contrailustrado, el derecho moderno nació así torcido a partir de un contrato social apócrifo centrado en garantizar la institución de la propiedad privada. Ello lleva a su deslegitimación. Al derecho hay que refundarlo, transvalorarlo, desde otros fines éticos cuya fuente se encuentra en una concepción de la libertad que privilegie la comunidad y el bien común. Lo común constituye la nueva fuente de legitimidad.

Inscrita en la crítica de Marx al derecho burgués, Karl Kautsky y Federico Engels la emprendieron en 1887 contra el fetichismo jurídico

en su obra *El socialismo jurídico* (2012). El objeto inmediato de su crítica fue un intento del jurista austriaco Anton Menger por proponer, un año antes, una concepción jurídica del mundo y del cambio. Propone esta la posibilidad de una transición ordenada y controlada por la vía jurídica al socialismo, sin tener que transformar plenamente la sociedad capitalista. Sin embargo, Kautsky y Engels plantean que el socialismo no puede ser reducido a un sistema jurídico. En todo caso, la forma del derecho se encuentra íntimamente relacionada a la forma mercancía y al proceso de intercambio de esta. Hasta la subjetividad jurídica existe para apuntalar el proceso de producción e intercambio. Abandonar la lucha revolucionaria al terreno del derecho es matar la posibilidad misma de la revolución. Por ello hay que romper con toda ilusión relacionada con el derecho de la burguesía para, en la alternativa, apostar por el desarrollo de un no-derecho de los trabajadores.

Esta postura crítica de la forma del derecho como forma histórica específica de regulación social derivada de la economía política capitalista, fue posteriormente continuada y profundizada por el jurista bolchevique Evgeny Pashukanis en su seminal obra *La teoría general del derecho y el marxismo*, publicada en 1924. Sin embargo, triste fue ver como finalmente la revolución bolchevique de 1917 fue abandonando poco a poco el no-Estado del poder de los soviets y el no-derecho de los trabajadores, para encauzar a través de las formas del Estado y del derecho su proceso de construcción del socialismo. La perspectiva de Pashukanis fue activamente combatida por el estalinismo y eventualmente le costó la vida. Andréi Vyshinsky, el principal ideólogo jurídico del estalinismo, sostenía que el derecho como tal era una forma neutral que podía ser usada como instrumento por el proletariado y su dictadura de clase para la consolidación de su poder y la construcción del socialismo. La juridización estalinista desembocó finalmente en la creación de un derecho socialista caracterizado, entre otras cosas, por una socialización de los medios de producción y del trabajo que resultó ser más formal que efectiva.

Esta perspectiva formalista y fetichista del derecho terminó siendo ideológicamente hegemónica al interior del movimiento comunista y socialista. Puede verse en parte en lo que fue la experiencia de la Unidad Popular en Chile de 1970-73 y el fracaso de su propuesta de transición pacífica y ordenada al socialismo por vía de la legalidad existente. Posteriormente, los partidos comunistas de Europa terminaron abandonando la idea de la lucha de clases como contradicción inherente de la sociedad capitalista y reconocieron, en la alternativa, la neutralidad de las formas del Estado y del derecho y, por ende, la posibilidad de adelantar la lucha por el socialismo por esas vías.

En términos generales, el llamado progresismo latinoamericano que entró en escena en Nuestra América en la primera década del siglo **xxi** tampoco se libró del fetichismo jurídico al haberse caracterizado esencialmente por una apuesta a la vía de la refundación constitucional para romper con el orden neoliberal, aunque sin romper con el sistema capitalista y sus formas de lo político y lo jurídico.

La izquierda en general apenas atisba la seria contradicción en la que está insertada y menos aún los retos que enfrenta para salir de esta. No acaba de entender que su programa de cambios no puede depender en última instancia para su realización del aparato estatal heredado. Solo puede potenciarse a partir de la construcción de un nuevo poder comunal desde las bases mismas de la sociedad. Solo así se logra producir el *golpe de timón* del que habló Hugo Chávez poco antes de morir, para seguir sumando fuerzas al proyecto transformador y mantener la iniciativa estratégica que resulta imprescindible para seguir profundizando los procesos de cambio (Chávez, 2012). Al respecto, constituye un imperativo tanto teórico como práctico que se identifiquen por fin los modos alternativos de normatividad, regulación social y gobernanza existentes que hoy desbordan al derecho Estadocéntrico e, incluso, las lógicas del mercado capitalista en nuestras sociedades. Se trata de ese no-Estado y no-derecho societal más amplio y democrático, en toda su rica pluralidad constitutiva, que se ha ido potenciando para representar otras formas de relaciones sociales y de poder transcapitalistas.

Bajo el derecho burgués, el formalismo jurídico y su fetichización alcanzan su desarrollo máximo. Por ejemplo, el sujeto jurídico se nos presenta como si fuese el eje en torno al cual gira. Incluso, las relaciones jurídicas se nos presentan como relaciones entre sujetos jurídicos formalmente autónomos e iguales. Aquí nuevamente resulta ilustrativa la dualidad constitutiva que mencionábamos anteriormente en relación a la categoría del sujeto pues al hablarse específicamente del sujeto jurídico estamos hablando esencialmente de la sujeción a lo jurídico y de la juridificación de la sujeción, incluyendo sus tensiones inherentes.

El sujeto jurídico deja de ser un sujeto social real, miembro de una clase social o asociado a otros sujetos en partidos, movimientos o sindicatos para adelantar intereses y aspiraciones tanto colectivas como individuales. Sus relaciones sociales reales quedan ahora invisibilizadas. Son reducidas a y tipificadas como relaciones jurídicas, es decir, mediadas por el Estado y el mercado. El sujeto social real queda reducido a la figura de un sujeto jurídico abstracto, individual y aislado, además de impersonal. Como tal, su sujeción está apuntalada en una conciencia ideológica, conciencia que es falsa en la medida que se basa en una falsa comprensión de la situación real. También se fundamenta en una forma social —la forma-jurídica— tanto derivada como estructurante y reproductora del capital. El sujeto jurídico es esencialmente el *ser oeconomicus* burgués y como tal encarna la personificación de la forma valor.

En ese sentido, el fetichismo jurídico es alienante y cooptador. Nada tiene de neutral o emancipador. Es más, constituye tan solo un nuevo desarrollo histórico de la sociedad de clases y la nueva máscara que asume el vínculo entre amo y esclavo, señor y siervo, colonizador y colonizado, es decir, la significación cuasi-absoluta por un *Otro* de un sujeto reducido a una necesidad opresiva aunque deseante de unas muy otras circunstancias autonormadas. Ello es así independientemente de que se pretenda revestir ahora al sometido como trabajador asalariado, en libertad para vender su fuerza de trabajo a quien quiera y bajo las condiciones que decida. Sin embargo, la

relación le niega *de facto* la libertad, además de que facilita la apropiación por el capitalista de una parte sustancial de la riqueza que produce.

La relación capital-trabajo sigue basada fundamentalmente en la represión de ese deseo de bienestar y progreso que empuña el proletario, animado engañosamente por el imaginario manufacturado por el capitalismo y el efecto cooptador de la sociedad de consumo que le convida a limitar su deseo a la mera adquisición de cosas. Esto sin hablar de la supresión de cualquier aspiración de ruptura por parte del sujeto subalterno, producto de la represión o de las decepciones o frustraciones por la acumulación de fracasos u oportunidades perdidas para transformar sus circunstancias. Incluso, en tiempos más recientes, los cambios pregonados por gobiernos de izquierda parecen no cambiar nada en el fondo. De ahí la sensación de imposibilidad que le va arrojando al sujeto no-propietario.

Aun así, la contradicción inherente e ineludible que es propia de dicha relación social, cuenta siempre con la presencia, al menos en *potentia*, de la posibilidad de la ruptura, lo que resulta especialmente pertinente en estos tiempos en que las “promesas” del capitalismo quedan cada día sin cumplir para el 99 por ciento de la sociedad. Lo que es peor, esa gran mayoría se ve sumida en una precarización creciente de su existencia, situación agravada por las consecuencias socioeconómicas de la pandemia del COVID-19 que arrojó al planeta entero desde temprano en 2020. Ya no se trata de la mera incapacidad para alcanzar la felicidad plena por vía del mero consumo y la acumulación de cosas, de la que tanto se ha filosofado, psicoanalizado y hablado en el pasado. Y no hablemos de cómo la deuda pública y privada acumulada para satisfacer este falso modelo de progreso, ha servido para agravar la situación. La forclusión del sujeto que se ha impuesto bajo el discurso neoliberal, tanto en sus posibilidades materiales como subjetivas, va haciendo de la contradicción fundamental que encierra dicha relación cada vez más transparentemente desigual, una potencialmente más explosiva. Y es que el mundo de las apariencias se le va desmoronando al capital. Tan pronto resulta

evidente de que bajo el capitalismo ya solo hay progreso para el uno por ciento y aún menos, ya pierde su legitimación en los ojos del restante 99 por ciento. Al respecto, llama la atención que ya nadie se atreve a hablar del prometido *trickle-down* o chorreo de los de arriba hacia los de abajo.

A pesar de ello, ahí está el derecho civil que, por ejemplo, sigue encargándose de presentarnos ese mundo de apariencias detrás de las cuales se pretenden ocultar unas relaciones patrimoniales cuyo fundamento está en la institución de la propiedad privada. Se trata de relaciones económicas que, además, se articulan alrededor de una serie de obligaciones contractuales entre sujetos formalmente iguales. El sujeto jurídico es la calificación jurídica que se le da a quienes se les reconoce capacidad para intervenir en dichas relaciones económicas, en particular en el proceso de intercambio de mercancías en el mercado. Entre dichas mercancías también se encuentra la fuerza de trabajo, cuyo valor también se realiza por medio del mercado y la institución del contrato, expresiva en este caso de una relación contractual a la que formalmente el trabajador ha consentido libremente. La relación contractual se basa también en la apariencia del intercambio de valores equivalentes. Por medio del intercambio de estos valores fetichizados se produce la apropiación por el capitalista de aquello que le alimenta su existencia: la plusvalía. La producción de plusvalía es precisamente el resultado de un intercambio que en realidad es de valores no-equivalentes, en donde el valor reconocido del trabajo, para fines compensatorios, siempre es menor que su valor real. Lo que esto significa es que el trabajador se ve forzado a laborar no solo para satisfacer necesidades sino que sobre todo para alimentar la ambición insaciable de ganancias del capitalista.

Dentro de este cuadro, lo jurídico aparece como una cualidad inherente a las cosas y a los procesos mismos, como si fuese algo independiente de las voluntades individuales. Pero, más que una relación originada en el consentimiento libre, la jurídica es más bien una relación de adhesión a un orden que se postula como natural y en el que se reclama la consideración de la propiedad privada y demás

derechos burgueses como prácticamente absolutos. Ese es en el fondo el sujeto jurídico dentro del capitalismo, en el que finalmente el verdadero sujeto es la forma valor como el sujeto-proceso. Es también en el fondo la causa jurídica, es decir, el objetivo o motivo en que se sustenta tanto la relación contractual y los actos jurídicos, incluyendo los negocios jurídicos, que a partir de esta se realizan. La explotación de un ser humano por otro queda así juridificada, es decir, validada y legitimada dentro de ese mundo fetichizado.

Bibliografía

- Badiou, Alain. (2009). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- Badiou, Alain. (2017). *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Auténtica.
- Bosteels, Bruno. (2014). Estado, comuna, comunidad. *Revista Boliviana de Investigación*, 11(1).
- Jappe, Anselm. (2016a). De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él. En Marx, Karl. *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Jappe, Anselm. (2016b). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Kautsky, Karl y Engels, Federico. (2012). *O socialismo jurídico*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, Karl. (1999). *El Capital I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. (2015). *Antología*. México: Siglo XXI.

Pashukanis, Evgeny B. (1976). *La teoría general del derecho y el marxismo*. México: Grijalbo.

Rivera Lugo, Carlos y Correas Vázquez, Óscar. (2013). *El comunismo jurídico*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

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

Rousseau, Jean-Jacques. (1985). *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alhambra Longman.

Tomšič, Samo. (2015). *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. Londres / Nueva York: Verso.

Por un materialismo normativo de lo real: veinte tesis

De ahí que naturalmente se pudieran hacer a Marx y a propósito de Marx preguntas que él no había podido ni sabido hacerse.

De ahí que se pudiera decir que, si queremos “pensar por nosotros mismos” ante la increíble “imaginación de la historia” contemporánea, era necesario que inventáramos a nuestra vez nuevas formas de pensamiento, nuevos conceptos pero siempre según la inspiración materialista de Marx para no “contar historias” nunca, y seguir atentos a la novedad y a la invención de la historia. Así como a los desarrollos de pensamientos de mayor interés, aunque invoquen poco o nada de Marx...

Louis Althusser, *El porvenir es largo*.

- i. La economía política capitalista no se reduce, en sentido estricto, a lo económico. Es una totalidad sistémica, no sin sus fisuras y contradicciones, que aspira a subsumir la vida toda bajo sus prácticas y lógicas de producción, intercambio y reproducción. Constituye, asimismo, un conjunto de las relaciones sociales de dominación y de fuerza.
- ii. Lo político, lo jurídico y lo ético son esferas o campos que le son intrínsecos a la economía política. Su razón justificativa bajo el capitalismo es la mera producción de riquezas, cuando lo que correspondería en la alternativa sería la producción del bienestar común.

- III. Lo jurídico en particular o lo normativo en general es expresión de un orden y un proceso social constitutivo: un *materialismo normativo de lo real*. Qué constituye el derecho no es en el fondo un asunto teórico remitido a las normas positivas del Estado o a su interpretación, sino un asunto práctico determinado por el ámbito de la facticidad societal. En ese sentido, el derecho es esencialmente la expresión del reconocimiento oficial del hecho, particularmente el económico-político y el balance real de fuerzas que se manifiesta principalmente por medio de las relaciones sociales de producción e intercambio que caracterizan a este. El Estado burgués de derecho está supeditado a un *Estado de hecho* bajo el cual el capital realiza su sueño de convertirse directamente en Estado, privatizar en sus fines y lógicas la gobernanza e imponer, como exclusivas y eternas, sus “leyes” (prácticas y costumbres) como la razón de dicho Estado.
- IV. El derecho es una forma fetichizada de dominación. Por ejemplo, la alegada autonomía del derecho es una ficción o ilusión ideológica. Es parte del fetichismo de lo jurídico, el cual resulta central al imaginario capitalista. En ese sentido, la ideología jurídica resulta esencial para la producción y reproducción del capitalismo como modo que también es de sujeción y subjetividad.
- V. La forma jurídica burguesa posee unas prácticas y lógicas clasistas y Estadocéntricas de autoridad, control y dominación. Esencialmente “legaliza” y legitima los procesos sociales concretos bajo los cuales el capitalismo impone su dominio, reproduce relaciones de explotación y constituye, a partir de ello, sujetos subordinados. En ese sentido, es una forma estructurante de relaciones jerárquicas y adversativas de poder históricamente determinadas, y de las instituciones y procesos que apuntalan a estas. Representa un modo concreto de ordenación y regulación social que no es natural ni eterno, y que está afligido por las mismas carencias y contradicciones de la relación social

constitutiva del capital que le forjó en la práctica. Su matriz se encuentra en la forma mercancía, así como en la forma valor y las instituciones burguesas de la propiedad privada y la libre contratación.

- VI. El lenguaje tópico de infraestructura y supraestructura establece una dicotomía que debe ser superada. Lo político, lo jurídico y lo ideológico representan formas determinadas del ser social. Como tales, poseen una existencia real en la estructuración y reproducción de condiciones reales de existencia, de tipo clasista, las que incluyen prácticas sociales específicas del capitalismo como modo de sujeción y subjetividad.
- VII. Como modo de sujeción y subjetividad, el capitalismo se pretende apropiarse de nuestros cuerpos y mentes como mercancías: primero como fuerza de trabajo, segundo como subjetividad y tercero como vida biológica y psíquica. El Estado y el derecho de la subsunción real y total crea así todo un tejido biopolítico y biojurídico que se divide, por una parte, entre formas directas e indirectas de dominación, con sus requerimientos normativos de control y represión que se nos presentan como naturales; y, por otra parte, formas de luchas y experiencias con una inmanente fuerza constitutiva de otras formas de producción, gobernanza, subjetividad y justicia.
- VIII. Si bien el capitalismo se nos pretende presentar como un sistema reducido a relaciones entre cosas (mercancías), más allá procura constituir y reproducir relaciones de sujeción de unos seres humanos a otros, de unas clases o grupos a otros, de unas naciones y pueblos a otros. Por ello, nuestra comprensión de la economía política capitalista no se puede reducir a su aspecto estrictamente estructural —por ejemplo, a lo económico— sino que se requiere adentrarse también en la dimensión de esta como proceso social de producción de sujetos y de subjetividad, dentro del cual el derecho cumple una función significativa.

- IX. El capitalismo constituye una subjetividad fragmentada y, como tal, alienada. Es una subjetividad escindida entre su realidad externa como fuerza de trabajo sometida a una relación adversa de poder y su realidad interior definida por la alienación del producto de su trabajo, incluyendo su creciente marginación o precarización. Esta conciencia fragmentada de su realidad le incapacita para significarse o resignificarse como ser social y otorgarle sentido a sus circunstancias.
- X. Al ser humano se le pretende invisibilizar sus condiciones reales de existencia. Por ejemplo, las relaciones jurídicas se abstraen de dichas condiciones reales de existencia, reduciéndolo a un simple sujeto jurídico abstracto que está subordinado a una legalidad que pretende estar por encima de la vida misma.
- XI. La estructura constitutiva del sujeto en la sociedad capitalista actual está determinada por la relación desigual y adversa con el otro. Bajo esta se ha reconfigurado la relación capital-trabajo, en sus múltiples manifestaciones, para que el sujeto acepte renunciar a la expectativa de progreso que se generalizó bajo el Estado social, el Estado de bienestar o el Estado socialista, y que su desposesión y miseria creciente no impida su sumisión continuada. Se produce así una *forclusión del sujeto* producto, entre otras cosas, de las expectativas frustradas y las oportunidades perdidas de cambio antisistémico durante el siglo pasado. Es un sujeto que deambula sin realizar su *potentia* por considerar que sus condiciones materiales son imposibles de cambiar de raíz. Es el sujeto de la *nuda vida*.
- XII. El proceso actual de subsunción real y total bajo el capitalismo no constituye una totalidad sin fisuras y grietas, tanto objetivas como subjetivas. De ahí que necesitamos revisitarse el tema del sujeto, sobre todo ante la “proletarización” ampliada de una sociedad que se ha constituido en un taller ampliado de producción de mercancías y sujeciones.

- XIII. En aquellos procesos sociales contestatarios que se enfrentan a ese modo burgués de sujeción y subjetividad, se potencia la posibilidad real de unos sujetos muy otros: los que asumen la “negación de la negación” en la forma de la afirmación de una nueva posibilidad. La viabilidad de esta posibilidad muy otra no es una quimera y tampoco algo que se da automáticamente. Es una cuestión estratégica: cómo se potencia o repotencia lo hoy reprimido, es decir, los deseos, los impulsos, las tendencias y las experiencias concretas de procesos y formas anticapitalistas. En fin, si bien el sujeto, en términos generales, se enmarca dentro de unas determinaciones de tipo estructurales, a su vez dicho sujeto puede y necesita actuar más allá de estas a partir de sus contradicciones y grietas.
- XIV. Se requiere el desarrollo de aquellas categorías y conceptualizaciones que representen nuevas formas de ser social y nuevas estrategias cuya matriz normativa esté en lo común y no en las esferas de lo privado o lo público. Hay que entender que, para potenciar las posibilidades transformadoras de nuestro orden civilizatorio actual, se necesita constituir nuevos sujetos y desarrollar una nueva subjetividad en medio de la pluralidad de estados de conciencia y entendidos acerca de la realidad material. Si algo se debió aprender de errores o fracasos pasados es que el comunismo no es solo un fenómeno económico, sino que también y sobre todo un fenómeno de conciencia —con toda su rica aunque compleja pluralidad— que sea partera de nuevas prácticas y normas. Cualquier nueva aspiración de totalización en aras de sumar y constituir una fuerza común que trastoque favorablemente el balance real de fuerzas tiene que partir de la debida valoración e integración de la diferencia. Cualquier aspiración de construir otro modo de socialidad tiene que plantearse, además, la superación de la subjetividad jurídica.
- xv. Hay que resignificar lo que entendemos por un sujeto revolucionario. Se trata no de un sujeto universal y singular, sino más

bien, de una constelación de sujetos. *Uno se divide en dos*. Incluye esa clase y grupo, nación y pueblo, etnia y comunidad, organización y movimiento, que en virtud de la posición que ocupan en la sociedad o la función que realizan, experimentan un proceso de *destitución subjetiva*, es decir, toma de conciencia de la necesidad vital de romper con la explotación y opresión que viven, y hacer la revolución, es decir, no solo oponerse al sistema existente sino que, a partir de un proceso de *constitución subjetiva*, comprometerse a su abolición y su sustitución por un nuevo modo comunizante de socialidad. Se trata de nuevos sujetos que asuman *para sí* el papel de agenciar o servir de catalizador de un proceso radicalmente transformativo. Para ello se plantea el imperativo de reconformar la conciencia y la voluntad mismas para que superen las necesidades y lógicas que hoy sirven para negarnos a nosotros mismos.

- xvi. Acontecimientos históricos como los protagonizados, por ejemplo, por el zapatismo en México y el chavismo en Venezuela, constituyen aperturas inesperadas de nuevas y diferenciadas posibilidades que, aún dentro de sus contradicciones y limitaciones, dieron inicio a una secuencia histórica de hechos con fuerza normativa que poseen el potencial de profundizar las grietas que subyacen en las estructuras de dominación del capital en nuestra región. Hacen unas propuestas afirmativas para romper con la situación de fuerzas y sus fundamentos normativos bajo el orden capitalista-colonial prevaleciente. Además, crean una nueva subjetividad autodeterminada desde las manifestaciones locales e inmediatas de las luchas de clases, grupos, comunidades, comunas y movimientos. Es una autodeterminación entendida como asociación libre propia de un *ser-en-común* y no la autonomía o libertad contractual del *ser-particular* burgués. Se trata de experiencias de insumisión ante las pretensiones contemporáneas de colonización de la vida toda bajo las lógicas y dictados del capital. Dichos acontecimientos —y otros

procesos o experiencias similares de autodeterminación nacional, societal y comunitaria que han emergido y proliferado en Nuestra América— han vuelto a poner sobre el tapete no solo la deseabilidad sino que también la posibilidad de la revolución, desde sus diferentes perspectivas.

XVII. Hay que trascender el marco estrecho y maldito del Estado y el derecho capitalistas. Cualquier modo de ordenación y regulación que como estos estén basados en la sumisión a relaciones jerárquicas y adversativas de poder, o a la reproducción del capital, está en franca contradicción con la posibilidad misma de desarrollar un modo nuevo de producción y socialidad comunal o comunista. Cualquier captación y uso inmediato del Estado capitalista y su derecho para abrir paso a un proceso de cambio revolucionario, debe conceptualizarse como parte de un proceso de transición en que dichas formas burguesas de lo económico-político y lo jurídico se extinguen progresivamente ante su comunización creciente al calor de las manifestaciones de un poder comunal en todos los ámbitos de la vida, culminando en el *no-Estado* y el *no-derecho*. Se trata de la constitución de nuevas formas autodeterminadas de producción, gobernanza, regulación social, justicia e, incluso, de subjetividad como expresión de otro modo históricamente determinado de relación social cuya matriz sea lo común.

XVIII. Por *no-derecho* entendemos la norma societal autodeterminada y éticamente fundamentada en la cooperación y el bien común. Se trata del orden normativo vivido más allá de la forma jurídica burguesa, ya que no toda normatividad se reduce a un derecho centrado fundamentalmente en la estructuración y reproducción de las relaciones sociales capitalistas. La idea de que toda norma está comprendida dentro del derecho es parte de la falsa conciencia generada por la ideología jurídica, sobre todo el fetichismo de lo jurídico, cuyo propósito es el control y la colonización de nuestras mentes y cuerpos. En realidad, el

no-derecho constituye la forma ordenadora primordial de los procesos sociales y comunitarios de prescripción normativa, regulación social y de administración de justicia.

- xix. El *movimiento real* de la sociedad va animando el desbordamiento creciente del poder monopolizador del Estado e, incluso, del mercado, sobre la producción normativa en la sociedad contemporánea, particularmente en Nuestra América. El espectro de un *comunismo normativo* se va abriendo paso sobre el cual hay que tomar conciencia y también asumir, críticamente, su problematización y perfeccionamiento. De eso trata en fin la dialéctica materialista: de un proceso social constitutivo bajo el cual proliferan crecientemente formas normativas y de justicia reales, con sus propias complejidades, ajenas a la forma jurídica burguesa, a partir de instancias de autonomía y empoderamiento democrático por las comunidades y los movimientos sociales, entre otros. Es un modo de regulación social muy otro cuyo fin es la justicia, es decir, un acto ético. La ética nos ofrece otra forma más abierta y sólida de ordenación normativa. La soberanía se va así resignificando desde su comunización efectiva. Su fuente material son las luchas de resistencia frente al capital y las experiencias de afirmación de lo común como expresión del poder constituyente o constitutivo de los de abajo. De su seno emana, pues, una nueva subjetividad constituyente o constitutiva cuya matriz está en lo común y en una democracia real para la institución de lo nuevo.
- xx. La presente crisis estructural del capitalismo podría reducirse a una mera crisis de reestructuración dentro del sistema o un caos sistémico creciente, ante la ausencia de un agenciamiento colectivo de una transformación revolucionaria. Hay que advertir que la crítica reformista se mueve esencialmente en el marco del modo nuevo de subjetividad neoliberal que ha fabricado el capitalismo. Esta fundamentalmente carece de la conciencia sobre la necesidad y la posibilidad de un horizonte

transcapitalista más allá del marco del Estado burgués del derecho. Hoy más que nunca la justeza de la crítica, incluyendo la jurídica, se mide con relación a su contribución a la práctica transformadora de la sociedad capitalista contemporánea. Y para ello, tiene que ser una crítica de las formas burguesas de lo económico-político y lo jurídico.

Crítica a la economía política del derecho

El derecho no es más que el reconocimiento oficial del hecho.

Karl Marx, *La miseria de la filosofía.*

La contrarrevolución neoliberal

Bajo el neoliberalismo se ha vuelto a evidenciar, con meridiana claridad, la centralidad de la economía política para el derecho. Desde finales del pasado siglo, se ha ido desbancando empíricamente toda pretensión, ideológicamente sostenida, acerca de la separación entre la economía política y el derecho, es decir, la relativa autonomía o independencia del derecho y del Estado frente a la economía política.

Bajo el Estado social o benefactor desarrollado luego de la Segunda Guerra Mundial con el propósito de contrarrestar la influencia creciente del socialismo en el mundo a partir de la Revolución bolchevique de 1917, se impulsó la ilusión keynesiana de que el capitalismo podría reformarse para acoger una lógica del bienestar general más allá de la lógica del enriquecimiento privado. En contraste con John Maynard Keynes, de quien era contemporáneo, el economista socialista polaco Michal Kalecki postuló que el sistema capitalista no es un régimen “armonioso”, cuyo objetivo sea la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos, sino un sistema “antagónico” que consiste en asegurar las ganancias a los capitalistas. Por ello, el

capitalismo no puede garantizar el crecimiento prolongado, lo que le tiene dando tumbos de crisis en crisis. En ese sentido, la crisis le es inherente al sistema capitalista. Este es incapaz de administrar efectivamente los recursos tecnológicos y humanos, sobre todo a partir de su fase monopolista e imperialista. Kalecki presagia que las reformas que desde el Estado se promuevan, serán eventualmente rechazadas por la clase capitalista por entender que con estas pierden el control disciplinario necesario sobre la clase trabajadora.

El keynesianismo fue visto como un programa para la socialización de la demanda junto con una socialización relativa de la producción y el intercambio, a cargo de una esfera pública ampliada, que le impuso una función social limitativa a la propiedad privada. Así las cosas, Kalecki propuso que el “ciclo económico político” centrado en la intervención regulatoria de la economía capitalista por parte del Estado social de la posguerra, debía culminarse con la profundización, a favor de los trabajadores, de las tendencias socializadoras de la producción y de la acumulación de riqueza, lo que podría servir para una transición progresiva del capitalismo hacia formas de organización económico-sociales más incluyentes y justas, es decir, socialistas. De no hacerse, auguró que la clase capitalista eventualmente reconstituiría su poder para el restablecimiento del capitalismo en sus expresiones más salvajes como, por ejemplo, las del siglo xix y principios del siglo xx. Ello demostraría que, contrario a la creencia de Keynes, el capitalismo es un sistema irreformable y obsoleto que debe ser abandonado (Kalecki, 1943; 1956; 1968). Si bien el tiempo le dio la razón a Kalecki, prevalecieron las ilusiones reformistas predicadas por Keynes y sus acólitos, sobre todo entre la llamada socialdemocracia.

En este contexto, se insistió en la autonomía relativa del derecho frente a la economía para desde este poder promover un régimen de regulación y ordenación social más incluyente, que conciliara mejor los intereses de los capitalistas con aquellos de los que dependían de su trabajo para vivir y progresar. Sin embargo, la historia demostró que dicha autonomía conciliadora de los intereses de clase fue tan

solo una excepción que duró hasta la década de los setenta del siglo pasado.

Lo que se ha caracterizado como la contrarrevolución neoliberal puso fin a las lógicas redistributivas e igualitarias al interior de los países capitalistas avanzados y en el plano internacional,¹ lo que representó una reactivación de los conflictos sociales y las luchas de clases. Dicha contrarrevolución representó la restitución de aquellas cuotas de poder arrancadas a la clase capitalista y nuevamente el mantener el privilegio de sus intereses ante un Estado social de derecho que estaba sujeto a crecientes presiones para la estatización o socialización creciente de las instituciones burguesas de la propiedad privada y el contrato, sin hablar de la ampliación de los derechos humanos de las clases subalternas. Por ejemplo, bajo el Estado social o de bienestar se alteró la situación de fuerzas entre el capital y el trabajo, sobre todo a partir de la aprobación de políticas públicas redistributivas y de creciente socialización tanto del proceso de producción como también del proceso de intercambio a través de un marco regulatorio de las relaciones laborales y comerciales. El uso y disfrute de la propiedad privada se vio condicionado a la satisfacción de una función social, lo que representó una creciente regulación gubernamental de esta, incluso en protección de la salud pública y el medio ambiente.

El Estado social o de bienestar fue eventualmente desbordado por sus propias contradicciones ante las lógicas contestatarias que

¹ Por ejemplo, en 1974, se celebró la VI Sesión Especial de la Asamblea General de la ONU para tratar y aprobar un conjunto de demandas que los países en vías de desarrollo, con el apoyo de los países socialistas, le hacían a los países desarrollados o centrales del sistema capitalista mundial. Por medio de la adopción de una serie de nuevas normas regulatorias de la economía internacional, se aspiraba a cambiar lo que son los términos desiguales bajo los cuales se conducen las relaciones económicas entre ambos grupos de países, como parte de un orden económico capitalista-colonial que ha perpetuado la dependencia y la pobreza en los países en vías de desarrollo. En su lugar se aspiraba a crear un Nuevo Orden Económico Internacional basado en la igualdad soberana y la equidad en los intercambios, lo que incluía una más estricta regulación de las actividades de las corporaciones transnacionales en los países del llamado Tercer Mundo.

anidaban detrás de las luchas y expectativas igualitarias de ese momento. Al no profundizarse dichas tendencias socializantes y autónomas, el neoliberalismo aprovechó para, en su lugar, imponer su propio proyecto, para contener y revertir estas, las cuales iban recorriendo la tasa de beneficios del capital y su control sobre la fuerza del trabajo. Para ello necesitó reimpulsar la supeditación creciente del derecho a la nueva razón económica, sobre todo la vuelta a su lógica definitoria: la autorregulación del capital y la subsunción de la vida toda bajo las tendencias excluyentes de su *lex mercatoria* y de la forma valor que le estructura. La propiedad privada volvió a postularse como un derecho absoluto del propietario y el contrato volvió a basarse en una “libertad” reducida a estrictas relaciones de adhesión, es decir, a un simulacro de autonomía de la voluntad tras el cual anida la realidad de unas relaciones desiguales y no negociables de poder. Los derechos humanos que se creían permanentemente adquiridos, debido al reconocimiento legislativo o judicial dado a los hechos normativos impuestos desde las luchas sociales y políticas, poco a poco fueron cercenándose ante unas lógicas contables o represivas totalmente favorecedoras de esta nueva ofensiva del capital. Ello incluyó la efectiva desposesión de las clases subalternas bajo lógicas salvajes de acumulación propias de la fase originaria del capitalismo. Esta se erigió en una de sus más importantes fuentes para garantizar, en el presente, la reproducción ampliada del sistema capitalista, con la asistencia del nuevo régimen financiero internacional impuesto a finales de la década de los noventa del siglo pasado. Se trata de mecanismos internos para revertir la redistribución de la riqueza acaecida bajo el Estado social o de bienestar y aún bajo el *socialismo real*, como se atestiguó en este último caso a partir de su colapso en Europa en 1989.

Para el neoliberalismo, la función principal del tan mentado *rule of law* es legitimar el proceso de privatización, para que no parezca lo que al fin y a la postre es en efecto: un proceso de desposesión a todos los niveles. Detrás de ese simulacro pobremente disfrazado al que se reduce lo jurídico, se pretende ocultar que el Estado de derecho es a

su vez un orden civil de batalla que irrumpe a la superficie en momentos en que está en juego el balance real de fuerzas entre los de arriba y los de abajo. Incluso, la esfera de lo público se vacía de toda ilusión de que representa a toda la sociedad, para en su lugar abiertamente representar lo privado.

En momentos como este nos damos cuenta de que efectivamente todo el derecho burgués es en el fondo derecho privado, es decir, una validación de los usos, costumbres e intereses de la clase capitalista. El derecho público es una de esas ilusiones ideológicas con la que se nos pretende engañar la conciencia y fabricar así nuestro consentimiento al imperio de la ley. Se nos hace creer falsamente que todas las reformas y libertades conquistadas bajo la modernidad capitalista son atribuibles al Estado y al derecho, cuando en realidad son el producto de nuestras luchas contestatarias y construcciones comunes protagonizadas por una pluralidad de sujetos y fuerzas que se constituyeron en contrapoderes más allá de ese Estado y derecho. Como tales, potenciaron hechos cuya fuerza normativa impuso su reconocimiento oficial, atestiguándose así que el derecho más que un conjunto de enunciados normativos abstractos es una realidad fáctica de fuerza. El Estado de derecho es siempre en el fondo un *Estado de hecho* (Rivera Lugo, 2014, pp. 25-35). Nació como fuerza, se reproduce como fuerza y solo se puede cambiar como fuerza.

Hay quienes prefieren hablar de que hoy vivimos bajo un Estado de excepción, pero lo cierto es que el Estado de derecho, como ya hemos señalado, siempre ha constituido un Estado de excepción, es decir, lo que prevalece como regla es la excepción representada por los usos, costumbres e intereses de la clase capitalista. Pensar lo contrario sería como decir que la igualdad material de todos y todas ante la ley es la regla universalmente aplicable bajo el Estado burgués de derecho, cuando en realidad ha sido lo contrario: la igualdad ha sido la excepción, impuesta como resultado de las luchas de las clases y grupos subalternos, de las razas y los pueblos discriminados y explotados. Y le resulta tan contraria a su propia naturaleza, que su reconocimiento siempre constituye un hecho precario en peligro de

ser cercenado en cualquier momento en sus alcances efectivos, como en la actualidad ocurre en muchos de nuestros países. Otra expresión de esta realidad de la excepción como consustancial al Estado burgués de derecho es el uso del derecho y los procesos judiciales como otro medio para librar la guerra social y política, mediante la criminalización de gobernantes y líderes políticos progresistas. Es lo que algunos han llamado el *lawfare* (Vollenweider y Romano, 2017; Romano y Tirado, 2018; Tirado, 2021; Rivera Lugo, 2021), ejemplos del cual encontramos en los golpes legislativos de residenciamiento en los casos de presidentes progresistas como Manuel Zelaya, en Honduras; Fernando Lugo, en Paraguay, y Dilma Rousseff, en Brasil; así como los casos judiciales contra expresidentes progresistas en América Latina como Luiz Inácio Lula da Silva, en Brasil, Rafael Correa, en Ecuador y Cristina Fernández, en Argentina.

Es por eso que sostener hoy la tan pregonada autonomía relativa de esas formas capitalistas conocidas como Estado y derecho resulta ya insostenible a menos que no pretendamos seguir ignorando el abierto maridaje entre el capital y el Estado ante la creciente desregulación de las actividades del primero y la privatización de los fines y lógicas administrativas, como también las agendas legislativas del segundo. Ya lo había advertido Marx:

Verdaderamente, hay que ignorar en absoluto la historia para no saber que, en todos los tiempos, los soberanos se han tenido que someter a las condiciones económicas, sin poder dictarles nunca su ley. Tanto la legislación política como la civil no hacen más que expresar y protocolizar las exigencias de las relaciones económicas (Marx, 1987, p. 45).

La ofensiva del capital, sobre todo en los últimos tiempos, nos obliga a revisar radicalmente nuestro acercamiento a la cuestión del Estado y el derecho ante la centralidad que demuestra tener ya abiertamente la economía política como fuente material de la regulación, como también de la integración o control social, incluyendo la subjetivación.

Ahora bien, de igual manera, se vuelve a demostrar que los hechos normativos impulsados desde el mercado capitalista resultan cada vez más insuficientes, por no decir inadecuados, para garantizar la requerida legitimidad que facilite la cohesión sistémica del capitalismo sin que le broten cada vez más grietas, sin hablar de contradicciones antagónicas insolubles. Ese orden civil diverso de resistencias y batallas que son hoy las luchas de clases y grupos, incluyendo pueblos, comunidades y movimientos, en sus cada vez más abigarradas realidades ante la proletarización y desposesión ampliada de nuestras sociedades, trascienden sus parámetros clásicos ante la creciente interconectividad que caracteriza decisivamente sus múltiples manifestaciones, incluyendo las biopolíticas y biojurídicas, las económicas y sociales, las nacionales, las culturales, las ambientales o ecológicas, las raciales y étnicas, las relativas a la sexualidad o el género, entre otras. La condición de clase en la actualidad, sobre todo la de aquellos que viven de su trabajo, tiene que ser vista desde esta perspectiva estratégica, de carácter multidimensional y multisectorial, sobre todo en la medida en que actualmente el proceso social de producción capitalista ya no se remite estrictamente a un taller concreto de trabajo, por ejemplo, la fábrica, sino que se extiende a toda la sociedad como taller ampliado de producción social. Y en su seno, las luchas contestatarias se han erigido sin muchos tapujos en el principal motor de producción normativa y ordenación social. Las instituciones del Estado burgués y los principios de representatividad e igualdad en que pretendían justificar su monopolio sobre los procesos autoritativos de prescripción normativa, han quedado desbordados por hechos normativos de fuerza protagonizados por las víctimas de su creciente incapacidad para proveer efectivamente el bienestar general.

En ese sentido, parafraseando a Marx en su *Segunda tesis sobre Feuerbach*, no hay que seguir dándole la vuelta a la noria: la cuestión acerca de qué es verdaderamente el fenómeno jurídico, no es realmente un asunto teórico, es decir, estrictamente remitido a las normas positivas Estadocéntricas, sino que en el fondo se trata de un

asunto práctico. Es en el ámbito de la facticidad donde se enuncia realmente lo que es el derecho. Si el derecho se entiende a partir de sí mismo o a partir de la economía política no es una controversia que se puede abstraer de su realidad práctica sin el peligro de caer, como advertía Marx, en puro escolasticismo.

Por ejemplo, en una serie de cinco artículos publicada en 1842 en el *Rheinische Zeitung* sobre una controversia jurídica del momento sobre la apropiación por los pobres de la madera de los bosques de Renania, el joven Marx expuso cómo por medio del derecho privado liberal se fue suplantando un “derecho consuetudinario universal” durante el periodo de acumulación originaria en Europa. Al hablar de un “derecho consuetudinario universal” se refería a la normatividad societal consuetudinaria no solo representada en las normas consuetudinarias de las elites privilegiadas, sino que también a las normas consuetudinarias de aquellos que no poseen bienes patrimoniales propios sino que no conocen otra “ley” que no sea la de sus propios usos y costumbres. De ahí que el derecho positivo liberal constituye un reconocimiento unilateral y exclusivo de los usos y las normas consuetudinarias de las elites privilegiadas, en particular la burguesía en ascenso, y las relaciones existentes de dominación.

Para Marx, el derecho moderno no es más que la expresión de las costumbres de los dueños de propiedad y sus intereses privados, las que son codificadas y garantizadas jurídicamente por el Estado, dejándose así de ser considerados como meras costumbres, como las demás costumbres existentes en la sociedad. De esa manera, advierte, se produjo la invisibilización de la normatividad consuetudinaria de los pobres, incluyendo su positividad y racionalidad, a pesar de que es esta la que debe ser el fundamento de cualquier derecho que aspire a ser reconocido como universal. En todo caso, son las costumbres de los ricos a las que se les debería negar su positivización y cuestionarse su racionalidad, y no a las costumbres de los desposeídos, quienes son la mayoría de la sociedad. Así las cosas, ha prevalecido un cálculo económico egoísta e individualista como derecho por encima del bien común, marginando en el proceso a un sector

significativo de la sociedad de cualquier posibilidad material de asegurar su propia existencia (Marx, 1842; Marx y Bensaïd, 2015; Laval y Dardot, 2015, pp. 366-414; y Roux, 2008).

Lo que resulta de interés aquí es cómo la crítica de Marx refleja en este caso una búsqueda inicial de un fundamento normativo societal, anclado en lo común, independiente del derecho positivo burgués. Su enfoque resulta particularmente relevante en relación con el actual reconocimiento de la creciente fuerza normativa que los usos y costumbres en la América Latina han ido asumiendo como ejemplo de un modo alternativo de estructuración, regulación y subjetivación social. La negación de la fuerza vinculante de esta normatividad societal y comunal nos conduce hacia la predominancia de ese despótico excepcionalismo jurídico Estadocéntrico y mercadocéntrico bajo el que vivimos en la actualidad. Por lo tanto, resulta imperativo que recuperemos esta normatividad inmanente de la que se ha desposeído a la sociedad y, particularmente, a la comunidad.

Marx propuso luego que el foco central de una concepción radical del Estado y del derecho fuese el ser humano concreto y su realidad material. Es dentro de este contexto material, con sus relaciones sociales y de poder concretas, el que nos sirve de base para potenciar cualquier posibilidad de cambio radical. Este insiste en que la única manera de sobreponerse a cualquier tipo de opresión es superando toda forma de servidumbre en general y, en particular, la propiedad privada burguesa. Aunque comprendió que su crítica total de la sociedad capitalista no podía reducirse a lo económico, Marx entendió que su crítica de la economía política, sus conceptos y categorías, también servían para revelar la realidad detrás de lo político y lo jurídico (Holloway y Picciotto, 1978, pp. 17-18; Bonnet, Holloway y Tischler, 2006, p. 46).

En el contexto de sus investigaciones y escritos principales sobre la economía política del capital, Marx expresó su convencimiento de que solo por medio de nuestra valoración crítica de las contradicciones que se producen en la base económica de la sociedad es que podemos aprehender la naturaleza y los cambios constantes que

concretamente se experimentan bajo las formas de lo político y lo jurídico, incluyendo sus posibilidades y limitaciones históricas. Por eso insistió en que debíamos dejar de depender de las ficciones y apariencias con las que estas se nos pretenden presentar, y entender finalmente que los contenidos y las aplicaciones concretas de lo político y lo jurídico en la sociedad capitalista son el resultado de las relaciones de poder y de las luchas que les sirven de motor. Por ende, la normatividad no puede estar fundada en una idea, sino que en la realidad misma: “El derecho no es más que el reconocimiento oficial del hecho” (Marx, 1987: 48). Marx propone lo que yo llamaría un *materialismo normativo de lo real* que necesariamente constituye una superación permanente de la forma jurídica burguesa como parte integral de la superación histórica del sistema capitalista.

La norma real no puede seguir anclándose en la norma abstracta. Esta no puede seguirse fetichizando para evitar que identifiquemos su verdadera matriz ordenadora: el capitalismo como modo de producción, dominación y subjetivación. El aspecto concreto de la norma jurídica se subordina a su abstracción. Es por ello que el carácter abstracto resulta destructivo, alienante, pues asume una forma aparentemente indiferente a su contenido sustantivo y a los efectos sociales de su interpretación y aplicación, a si es o no justa o si efectivamente promueve o no la igualdad de todos y todas que presuntamente le sirve de principio. La norma fetichizada produce así una vida social también fetichizada, es decir, falsa, engañosa. Por eso hay que insistir una y otra vez en revelar y centrar nuestra atención en el hecho que realmente le constituye y significa.

La economía política

Detrás del derecho siempre estuvo la economía política como matriz normativa. Ambas, economía política y derecho, están imbricadas: el Estado y el derecho son las formas jurídico-políticas del capital. Estado y derecho no existen fuera del capital que como relación y

proceso social les constituye para que le estructuren y apuntalen. Ello no quiere decir que no tengan sus matices y complejidades propias —lo que no es lo mismo que decir que poseen una historia propia— pues ciertamente no son un reflejo automático y absoluto de lo económico como ocurre bajo el reduccionismo economicista del que han pecado algunos en completo desconocimiento de la totalidad sistémica. Ello incluye el desprecio por la especificidad histórico-social de las escisiones constitutivas del Estado y el derecho y sus complejidades resultantes. De ahí la importancia que la perspectiva marxista le otorga a la investigación y al análisis crítico de la realidad concreta, empíricamente constatable.

Ahora bien, ¿qué entendemos por economía política? El concepto de “economía política” no se reduce al de economía *stricto sensu*, contrario al entendido reduccionista e ideológicamente motivado que tiende a prevalecer hoy con el propósito de abstraerlo de sus determinaciones sociales y políticas, particularmente clasistas, e incluso éticas. El resultado es una falsa conciencia en torno a lo económico al pretender ocultar la totalidad contradictoria e históricamente determinada de la que forma parte. Por ello es necesario recordar que el concepto occidental de “economía” surge originalmente en la Grecia antigua donde significaba inicialmente “el arte de la administración de la casa”, lo que incluía la satisfacción debida a las necesidades de todos sus miembros. A medida que fue evolucionando la organización social, se pasó de la casa a la *politeia*, es decir, a la comunidad política establecida en la *polis*. Es así como la administración de la casa adviene en la política como la actividad de gobernanza de la comunidad dedicada a procurar la *vida buena* para todos.

El primero que utilizó la expresión “economía política” fue Antoine de Montchrétien en su *Tratado de la economía política*, en 1615. En dicho tratado, expresión de la burguesía naciente, se propuso la tesis de que la política no es una actividad independiente del resto de la vida social, incluyendo la economía. No obstante, el autor pensaba que lo económico debía ser la razón determinante de la sociedad y la política.

Por otro lado, para Adam Smith, padre de la economía política moderna, el objetivo central de esta es entender el marco social de los eventos económicos, ya que estos no se dan en el vacío ni responden a una naturaleza espontánea, independiente e inmanente. En ese sentido, la esfera económica no está sujeta a sus propias leyes, sino que está determinada por factores humanos y sociales. Debe estar mayormente preocupada por el buen gobierno y la buena legislación en función del progreso del pueblo como un todo. Incluso, para Smith, el principal objetivo de todo sistema jurídico es garantizar la justicia conjuntamente con la producción de riqueza y el mantenimiento de la seguridad del Estado. Por justicia, entendía garantizarle al hombre el pleno y pacífico ejercicio de sus derechos, sobre todo del uso y disfrute de su propiedad. La suya era una concepción conmutativa de la justicia, es decir, relativa al intercambio de mercancías entre personas formalmente iguales. De ello surgía lo que él calificaba como “derechos perfectos”. Una justicia distributiva tendría que ver, en cambio, con “derechos imperfectos”, cuya materialización sería ajena a las leyes y más propio del ámbito de la moral. Para él, la filosofía del derecho aportaba aquellas reglas y normas que debían guiar las prácticas del gobierno civil en relación a lo anterior (Smith, 1982, pp. 11, 54-57).

Por su parte, el filósofo ginebrino Jean-Jacques Rousseau sostiene en su *Discurso sobre economía política* que esta es esencialmente un fenómeno social de naturaleza ético-normativa. Tanto el gobierno como la economía política existen en función de producir la justicia y garantizar el bienestar general y no la mera producción y reproducción de riquezas o su acumulación por intereses particulares. Por tal razón, el filósofo contrailustrado define la *economía política* como el ejercicio éticamente sensitivo del poder civil por parte del pueblo soberano, para gobernar en función del bien común.

Rousseau estaba consciente de la íntima conexión que existe entre lo económico y lo político (Rousseau, 1985) y, a diferencia de Smith, insistía en que la mera producción y acumulación de riquezas solo conducía a la reproducción continua de un mundo caracterizado por

las desigualdades, las injusticias y la corrupción. El ser humano cae así en una profunda alienación producto de unas relaciones económicas que están predicadas sobre el principio de que la ganancia de uno se erige sobre la pérdida de otro. Esa es la razón de la propiedad privada. Su antídoto es la moral. Se refiere a una moral civil o social, no institucional o religiosa. La mera redistribución de la riqueza, si sigue la misma racionalidad alienante, no sirve de mucho. Hay que refundar el valor más allá de lo estrictamente económico y sobre ello refundar a su vez las relaciones sociales sobre la base de los principios de una libertad real e igualdad material. La nueva sociedad debía constituir una nueva conciencia caracterizada por una nueva valoración, éticamente sensitiva, de la relación entre lo individual y lo social, lo particular y lo general. La reversión del proceso histórico-social centrado en la propiedad privada y el mercado, tanto nacional como global, como mecanismos reproductores de la desigualdad social y la alienación humana, es para él un imperativo histórico. Además, insiste en que ello constituye una cuestión de conciencia y voluntad. Para Rousseau, lo impráctico, en última instancia, es seguir insistiendo en darle la espalda a los resultados negativos del progreso material centrado en dichas instituciones sociales y jurídicas, es decir, a la realidad innegable de que, bajo sus señas, es cada día mayor la desigualdad entre ricos y pobres, y son cada día más los marginados del progreso.

Por otra parte, para Marx la economía política trata acerca de las relaciones sociales y de poder entre clases que se establecen en los procesos sociales de producción e intercambio. También atañe a la distribución de la riqueza creada y el consumo de los bienes en satisfacción de las necesidades humanas, con el propósito de proveer para el bienestar común. Su concepción de la economía política posee dos vertientes: por un lado, una exposición de la economía política capitalista en Europa, a partir de sus propias categorías y constructos abstractos, como concepción burguesa de todo un orden civilizatorio que se pretende natural, universal y eterno; y, por otro lado, una resignificación crítica de dichas categorías y constructos desde

su realidad inmanente, históricamente determinada, que rompe no tan solo con la economía política burguesa sino que también con la pretensión eurocéntrica, bajo esta, de ordenación del mundo a su imagen y semejanza.

Por lo tanto, la economía política estudia las relaciones reales de la producción social burguesa, incluso como modo de dominación, y no la apariencia de estas. Su punto de partida es una situación de hecho empíricamente constatable, producto de unas relaciones sociales y de poder históricamente concretas. Y esa situación de hecho es una totalidad sistémica con pretensiones colonizadoras desde el cual el capital, por medio del mercado capitalista, busca subsumir bajo su poder, formal o real, a la vida colectiva e individual en todos sus ámbitos, así como la naturaleza. Por ello, la economía política no se puede limitar estrictamente al estudio de lo económico sino que, desde una perspectiva que trasciende la parcelación disciplinaria del conocimiento sobre la realidad, tiene que incluir también, por ejemplo, la historia, la sociología, la política, la ética y el derecho. Incluso, se puede afirmar que, por ejemplo, la ética, lo político y lo jurídico son intrínsecos en el campo de lo económico, es decir, además de derivarse en última instancia de este, a su vez le constituyen y estructuran en la práctica a través de sus lógicas, procesos e instituciones. No son campos o dimensiones aisladas o compartimentalizadas en la realidad. Están activamente entrelazadas, presuponiéndose la una a la otra, cada una contribuyendo a la estructuración y sentido de la otra, cada una parte indivisible de un todo sistémico (Marx, 1999; Marx, 1982, pp. 20-30) e, incluso, civilizatorio. Además, son prescriptivas de su contenido normativo, tanto el enunciado formalmente como el practicado específicamente.

Al igual que Rousseau, Marx rechaza la lógica de separación entre lo económico y lo jurídico, tan esencial a la reproducción ampliada del capital, es decir, la separación entre el ser humano como fuerza de trabajo, en la que prevalece la desigualdad real, y el ser humano como sujeto de derechos, bajo el cual se pretende fetichizar esa relación social desigual a través de su presentación como ámbito de

una igualdad abstracta y formal. La existencia autónoma del Estado es solo una ilusión, nos dice Marx. Por ello, la crítica de la economía política es, a su vez, una crítica a la forma que asume el Estado y el derecho bajo el capitalismo. El Estado y el derecho son más bien las formas ordenadoras de las relaciones en la sociedad capitalista (Bonnet, Holloway y Tischler, 2006, pp. 39-64), las cuales tienen su matriz normativa, es decir, su fundamento explicativo último, en la forma-valor y sus expresiones materiales, sobre todo las instituciones de la propiedad privada y el contrato (Correas, 2000, p. 30). El comunismo, lo común, la comuna o la comunidad constituyen el fundamento o la matriz normativa que ha animado históricamente las luchas antisistémicas como posibilidad concreta de superar al capitalismo y su lógica alienante de la valorización permanente del valor, junto al principio de la acumulación sin fin y el vínculo material que gira en torno a la explotación de unos seres humanos por otros, con su consiguiente resultado de una desigualdad ilimitada. Incluso, para Marx, es el comunismo, lo común o comunal la forma primaria o formación primordial que ha estado siempre presente como impulso normativo alternativo en trance de ser afirmado en realización de su potencial histórico (García Linera, 2009, pp. 251, 261).

La forma jurídica

Como ya hemos señalado, Marx siempre trató la especificidad de lo jurídico vinculado a las relaciones sociales de producción e intercambio, así como las relaciones de poder que se traban en su interior. La forma que asume históricamente lo jurídico no es un reflejo pasivo de la realidad social y política, sino que esencialmente también facilita su configuración y reproducción permanente. Para Marx la forma no solo se deriva de sino que también sirve para estructurar la realidad empírica.

Ahora bien, quien abordó el tema de lo jurídico de una manera más comprensiva fue el jurista bolchevique Evgeny Pashukanis.

Este le siguió los pasos a Marx en su perspectiva sobre la relación entre la economía política y el derecho. Su teoría crítica acerca del imperativo revolucionario de ir más allá de la clasista y coercitiva forma jurídica probó ser una contribución significativa para la teoría marxista acerca del derecho. Para este, la forma jurídica esencialmente legaliza y legitima, a través de toda una serie de mecanismos coercitivos, la forma mercancía como su fundamento normativo, incluyendo el modo de valoración de las mercancías y el proceso de intercambio de estas que se da a través del mercado. Esto tiene efectos constitutivos de una subjetividad subordinada como expresión directa de unas relaciones sociales históricamente concretas, más específicamente como relaciones entre sujetos involucrados en la producción e intercambio de mercancías, incluyendo la fuerza del trabajo, bajo el sistema capitalista.

Las normas y reglas son derivadas de relaciones y prácticas sociales específicas. Como señaló correctamente Pashukanis: en la realidad material, una relación social específica y sus efectos fácticos siempre se impondrán para determinar el contenido sustantivo y la aplicación práctica de una norma abstracta como, por ejemplo, en el caso de la igualdad ante la ley. En ese sentido compartía con Marx la idea de que “entre derechos iguales, decide la fuerza”. La lógica detrás de la forma mercancía es esencialmente responsable por la estructuración de la forma jurídica, en términos de su función ordenadora, así como su función mediadora en relación con los conflictos dentro de la sociedad capitalista.

Pashukanis también advirtió sobre el hecho inescapable de que las relaciones sociales propias del proceso de producción e intercambio de mercancías, junto a sus fundamentos normativos bajo las formas burguesas del Estado y el derecho, son esencialmente la base tanto del liberalismo como del capitalismo en general. La presencia continua de estas durante el proceso de transición entre el capitalismo y el comunismo, transmitiría a su vez sus contradicciones principales. Ello es fatal, ya que sus efectos estructuradores y reguladores impacarán la vida cotidiana en todos los niveles, a la vez que propiciarán

la constitución de una subjetividad alienada entre los miembros de la sociedad. La forma jurídica no se puede desembarazar del carácter jerárquico y adversativo que le impone su matriz normativa, el cual demanda un cumplimiento y una obediencia estricta. Por tal razón, el jurista bolchevique reafirmó la proposición marxiana sobre la necesidad histórica de la extinción de la forma jurídica como modo dominante de regulación social, y su sustitución por una forma no-jurídica basada en la autodeterminación del pueblo trabajador, como expresión de la forma comunista como nueva matriz normativa (Pashukanis, 1976; Negri, 2003, pp. 255-293; Mascaro, 2016, pp. 472-484; Rivera Lugo, 2014, pp. 164-170).

“¡Todo el poder a los soviets!” fue la consigna inicial de los bolcheviques con la cual trazaban como objetivo convertir su estructura asamblearia y participativa de base en fuente material de ese nuevo proceso constitutivo despertado por la revolución. Para Pashukanis, este debe ser el nuevo marco desde el cual prescribir relaciones y normas comprometidas con hacer justicia más allá de la camisa de fuerza que representa la miserable legalidad heredada. La regulación autónoma desde la comunidad misma debe ir desplazando el viejo modo burgués de regulación social. La constitución de lo nuevo requiere, inescapablemente, de la destitución de lo viejo.

Por otro lado, la crítica ontológica del derecho realizada por George Lukács (Sartori, 2010, pp. 75-122) reafirmó igualmente la proposición marxiana acerca de la primacía ontológica de lo económico, aunque distanciándose de cualquier vulgar economicismo. Por lo ontológico, Lukács entiende categorías o enunciados que expresan formas de ser social dentro de una historicidad concreta y como partes del complejo social total. En ese contexto, el filósofo marxista húngaro reconoce las articulaciones entre el derecho y la facticidad socioeconómica. No obstante, si bien advierte que el derecho no puede reducirse a lo económico, de igual manera afirma que no puede separarse de este. Lo jurídico presupone siempre el proceso económico de producción, así como la división social del trabajo y la lucha de clases, y estos a su vez no podrán reproducirse sin la creación del derecho

que les apunte, relación que está atravesada de contradicciones y matizaciones. Así concibe Lukács la dialéctica entre lo que Marx ha descrito como lo infraestructural y lo supraestructural.

“El derecho es la forma específica de expresión y reproducción en la conciencia de aquello que realmente ocurre en la vida económica”, nos dice Lukács. Aparece como “una esfera de la vida social en la cual las consecuencias de los actos, la posibilidad de éxito, los riesgos y las pérdidas son calculadas de modo análogo a como acontece en el mundo económico”. De ahí las tensiones que se manifiestan dentro de la llamada autonomía de derecho, sobre todo debido a su relación indisoluble con la economía política. Sin embargo, en la medida en que el derecho no constituye un instrumento que produce por sí mismo la solución efectiva de todo conflicto social, este depende de su interiorización por los miembros de la sociedad. Estos deben llevar el derecho por dentro. Es por ello que la legalidad burguesa posee un carácter dual: por un lado, una reificación abstracta que necesita promover al menos la ilusión de la homogeneidad y autonomía del derecho y, por otro lado, una prescripción manipulativa ontológicamente dependiente de la realidad concreta y extrajurídica de la economía política, preñada de grietas que al desplegarse contravienen lo dicho con el hecho. Existe, por ende, una tensión entre su dimensión simbólica, es decir, lo que formalmente postula y lo que en realidad constituye su manifestación material y práctica. A pesar de la necesidad de aparecer como un sistema jurídico unitario y autónomo, fundado en el principio de igualdad, se impone una condición ontológica y práctica que en esencia lo imposibilita, dado el antagonismo ineludible entre los intereses de clase que se pretenden conciliar o controlar, y dada la desigualdad real que termina por imperar en la sociedad capitalista.

Por su parte, el filósofo argentino-mexicano, Enrique Dussel, propone la superación de ese marco conceptual dicotómico de lo infraestructural y lo supraestructural. Este explica que la economía política siempre ha estado imbuida de principios normativos históricamente determinados, de carácter ético, a los que a menudo se califica de

“leyes”, y los cuales sirven para estructurar y regular su operación. Así ocurre, por ejemplo, con el fundamento normativo de la institución de la propiedad privada capitalista, la cual es reconocida y garantizada incluso en las nuevas constituciones de Venezuela, Bolivia y Ecuador, aunque junto a otras formas de propiedad cooperativa o social, incluyendo la forma comunal. A partir de ese reconocimiento de la propiedad privada como un “derecho inalienable y natural”, se consigue legitimar, estructurar, garantizar y reproducir, por medio de su fuerza vinculante y coactiva, el “derecho” del capitalista a la apropiación y uso como estime de cualquier plusvalía producida. Incluso, se podría decir que, junto a la institución burguesa del contrato, aquí se encuentra la validación normativa de la explotación de un ser humano por otro. Como instituciones representan formas determinadas del ser social, tanto colectiva como individualmente.

En ese sentido, todos los aspectos de la economía política capitalista están inmersos en una relación normativa, expresiva de una relación social y de poder protegida bajo el Estado de derecho burgués. Por esta razón, Dussel insiste en que el derecho es más propiamente de carácter infraestructural que supraestructural, como se ha sostenido tradicionalmente por muchos marxistas. Bajo el capitalismo, más allá de cualquier especificidad que le pueda caracterizar dentro de un contexto dado, hay que entender que el derecho sirve primordialmente una función estructurante de las relaciones sociales y de poder capitalistas. Estas se encuentran apuntaladas, en última instancia, por el monopolio que pretende ejercer el Estado sobre el uso de la violencia, y no solo por una función prescriptiva y regulativa supuestamente basada en el consentimiento del sujeto (Dussel, 2014, pp. 61-62). Por esa razón, como forma, el derecho resulta ser esencial para la producción y reproducción de una determinada formación social, en este caso el capitalismo.

Una aportación importante que tiende a coincidir con Pashukanis se encuentra en lo que se conoce como el debate marxista en torno a la derivación de la forma Estado y la forma jurídica del carácter específico de las relaciones sociales capitalistas de producción,

intercambio y acumulación (Holloway y Picciotto, 1978; Caldas, 2015). Por ejemplo, Wolfgang Müller y Christel Neusüß (Holloway y Picciotto, 1978, pp. 32-39) rechazan la ilusión del cambio a través del Estado social o de bienestar. Insisten en que el Estado y el derecho son mucho más que meros instrumentos de dominación. Son, respectivamente, las formas políticas y normativas que asume el modo capitalista de producción y acumulación. Por su parte, Bernhard Blanke, Ulrich Jürgens y Hans Kastendiek (Holloway y Picciotto, 1978, pp. 129-131) añaden que bajo el capitalismo el derecho adquiere cierto contenido que surge de la relación mercantil y su ley del valor. Como tal, también sirve la función de proveer una fuerza coercitiva que garantice la cohesión social y el control que son necesarios para su continua reproducción.

Tiende a haber un entendido general entre aquellos que intervinieron en el debate mencionado anteriormente de que la mentada autonomía del derecho frente a la economía o la llamada sociedad civil constituye una ilusión ideológica detrás de la cual se pretende encubrir sus heterodeterminaciones reales. La intervención del Estado a través de sus decisiones políticas y prescripciones jurídicas aparece como algo inmanente que compulsivamente privilegia la valorización del capital. Según Camilo Onoda Caldas, la proposición teórica que deriva el derecho de la economía política capitalista y sus relaciones socioeconómicas inherentes “rechazan la idea de que el derecho, así como el Estado, son simples instrumentos neutrales —que pueden ser usados para cualquier propósito— manejados libremente por las decisiones políticas de aquellos que ocupan ciertas posiciones dentro del aparato estatal”. Esto quiere decir que meros cambios o reformas “no resultan en la desestructuración del modo capitalista de producción y sus consecuencias comunes, incluso en las esferas de lo político y lo jurídico” (Caldas, 2015, pp. 255-256).

Sobre este tema, John Holloway y Sol Picciotto opinan que de lo que se trata es de articular una teoría materialista del Estado en la que, superando la dicotomía conceptual de lo infraestructural y lo supraestructural, se entienda que tanto “lo económico como lo

político son formas de relaciones sociales; formas asumidas por la relación básica del conflicto de clase en la sociedad capitalista, el capital como relación; formas cuya existencia separada surge, tanto lógica como históricamente, de la naturaleza de esa relación”. Y concluyen que estas formas “deben entenderse en términos del desarrollo del capital como relación, es decir, de la explotación capitalista dentro de la producción capitalista” (Holloway y Picciotto, 1978, p. 14). Por tal motivo, el capital no se reduce a una categoría meramente económica, sino que es también una categoría social, política y, claro está, jurídica.

En un más reciente trabajo Holloway abunda sobre el tema:

El debate sobre la derivación del estado surge de una lectura muy distinta de *El capital*, es decir, como crítica de la economía política, y de un entendimiento del capital no como fenómeno económico sino como el conjunto de las relaciones de dominación en esta sociedad. Derivar el estado del capital, entonces, no es derivar lo político de lo económico, sino derivar la particularización de lo político y lo económico de la estructura básica de las relaciones de dominación. (Bonnet y Piva, 2017, p. 41)

En cuanto a la relación entre la economía política y el derecho, el economista mexicano Jorge Veraza subraya que, en su regulación del proceso de intercambio de mercancías, el derecho también regula y garantiza las condiciones para la venta y compra de la fuerza del trabajo, junto con la producción y apropiación privada de plusvalía que caracteriza la explotación de los trabajadores por la clase capitalista. Puntualiza que las reformas, bajo el Estado de derecho existente, que tienen el propósito de imponerle límites al poder del capital o ampliar el marco de derechos reconocidos, incluyendo su alcance y contenido, son esencialmente el resultado de la lucha de clases (Veraza, 2015). En fin, el Estado de derecho no puede ser divorciado de la concreta economía política, las relaciones sociales y de poder que codifican en sus prescripciones y relaciones jurídicas.

La economía política de la fuerza

Existe otra comprensión de la economía política que resulta altamente pertinente para el presente trabajo. Se trata de la perspectiva de Michel Foucault bajo la cual la economía política es el ejercicio del poder o la fuerza en la sociedad contemporánea, lo que vendría a añadir una nueva dimensión a lo que ha sido hasta ahora el entendido clásico acerca de esta, aun bajo ciertas vertientes economicistas del marxismo. Habiendo el capitalismo, por un lado, subsumido toda la sociedad como taller ampliado de producción, incluyendo el control disciplinario de sus sujetos y los cuerpos y mentes de estos, por otro lado, este ha estado acompañado por unos cambios en torno al fenómeno del poder mediante los cuales se ha reconfigurado asumiendo una forma compleja y difusa. Como tal, está constituido por una constelación de relaciones de fuerza, con grados distintos y desiguales de autoridad, que se extienden a través de la totalidad de las relaciones sociales que son constitutivas de nuestro modo de vida. Se trata de descubrir y analizar críticamente la especificidad de esa pluralidad de relaciones estratégicas que sirve de contexto a las relaciones sociales bajo el capitalismo, sin la cual resulta imposible articular una crítica política y jurídica avalada por los hechos.

Según Foucault, la economía política se ha convertido ya abiertamente en la nueva razón de Estado (Foucault, 2007, p. 30). De ahí que deprecia el valor de las ficciones jurídicas ante el valor de los hechos económicos. El mercado capitalista se ha erigido en el anclaje principal para la producción de verdad, normatividad y poder, con el cálculo utilitario como anclaje auxiliar. Como tal, procura estructurar y garantizar la reproducción continua y ampliada del proceso de valorización y las relaciones de clase que le son consustanciales a la economía política burguesa. En esas circunstancias, el poder solo puede ser expresado como un control que se extiende por las profundidades de las conciencias y los cuerpos de la población, y al mismo tiempo a través de la totalidad de las relaciones sociales.

De esa manera, la burguesía se ha propuesto extender su colonización de la vida más allá del proceso social de producción e intercambio, para arropar a las escuelas y universidades, las clínicas y los hospitales, así como los servicios de salud en general, los sistemas penitenciarios y los servicios de seguridad, incluyendo los dedicados a la guerra. La dominación burguesa no limita sus objetivos a la fuerza de trabajo y a las relaciones de clase, en su sentido clásico. Ejerce su control desde los cuerpos y las mentes de aquellos que explota. Así, el mercado pretende apropiarse del cuerpo humano como mercancía de tres maneras: primero como fuerza de trabajo, segundo como subjetividad y tercero como vida biológica. Por ejemplo, las últimas dos han dado pie a la ofensiva privatizadora que se ha vivido en los últimos tiempos en relación con la educación y la salud. De ahí que, para Foucault, el cuerpo es hoy parte de una realidad biopolítica. Así las cosas, la economía política asume una lógica de valorización y acumulación que atraviesa ya la vida en todos sus ámbitos.

El capital pretende gobernar sobre la vida toda. La sobre-explotación solo es posible por medio del establecimiento de esta “trama de poder microscópico, capilar” que arropa la vida toda, hasta llegar al alma del sujeto (Foucault, 1995, pp. 138-139). Bajo esta, economía y Estado se funden bajo una misma razón que Foucault llama de “gubernamentalidad” (Foucault, 2006, pp. 136-137, 448-451), es decir, el modo de gobernar. Para Foucault, la “gubernamentalidad” se refiere a ese régimen de poder que a partir del siglo XVIII tuvo como objetivo central la población, fundamentada en una razón económica política liberal, apuntalada por unos dispositivos de seguridad. Es el campo estratégico de las relaciones de poder caracterizado por la implantación de una serie de técnicas de segregación, disciplina y control, bajo el cual el Estado se proyecta como omnipresente.

Otros en estos tiempos prefieren hablar de “gobernanza”, como nueva expresión de una economía política de la fuerza (Monedero, 2003; Santos, 2009). El concepto de “gobernanza” se ha erigido en la contraparte económico-política de la idea de “governabilidad”, donde el Estado debe dejar todo el camino libre al mercado a través de la

desregulación, la liberalización, la privatización, el ajuste macroeconómico y la primacía del sector exterior, encargándose tan solo, al igual que en el caso de la gobernabilidad, de garantizar la propiedad privada y la estabilidad del desarrollo de la acumulación capitalista, en su más reciente modelo de acumulación por desposesión. La proposición neoliberal de *gobernanza* pretende sustituir la idea de gobernabilidad para acomodar las formas no-gubernamentales y elitistas o clasistas de gestión de la política, incluso más allá del llamado Estado-nación. La forma corporativa le sirve de modelo organizacional, incluyendo su cálculo económico. La soberanía del mercado se sobrepone a cualquier idea de soberanía nacional o popular. En cuanto a las estructuras de poder a escala mundial, la *gobernanza neoliberal* ha pretendido articular una especie de alternativa al sistema de estados, sin que ello suponga necesaria o realmente un gobierno mundial. Las labores de *gobernanza global* se han pretendido trasladar a organismos internacionales financieros o comerciales (FMI, BM, OMC) o ejercerse desde los ministerios no electos de economía, finanzas o comercio, por medio de los cuales los estados de las principales potencias económicas ejercerían su hegemonía.

Hasta cierto punto, tanto con el concepto de “gubernamentalidad” como con el de “gobernanza” estamos viendo una vuelta a la comprensión rousseauiana de la economía política mencionada anteriormente, es decir, una economía política que no está reducida a los procesos sociales de producción de riqueza, sino que está centrada en el ejercicio del poder civil para gobernar sobre la sociedad. Al igual que Rousseau, Foucault denuncia el cálculo utilitario propio del liberalismo y la subjetividad alienante que bajo este se constituye (Rousseau, 1985; Fríden, 1998). Sin embargo, en la forma de pensar y profundizar sobre el fenómeno del poder en el marco de la economía política, Foucault hace una contribución paradigmática hacia la comprensión de la especificidad histórica de la constelación de relaciones de poder o de fuerza, incluyendo la producción social de saberes y de normas, incluso más allá del Estado y del derecho. Lo que le interesa es sacar a la superficie la importancia estratégica de

las luchas reales y lo decisivo de la situación de fuerzas a su interior, más allá del formalismo engañoso de las prácticas gubernamentales y la ley Estadocéntrica. Al igual que Marx en sus obras *Las luchas de clases en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, le interesa explorar el proceso de producción social en su generalidad sistémica y en su especificidad coyuntural. No se preocupa solo del sujeto alienado, sino que concentra sus miras en el sujeto autodeterminado que se implica en la transformación de su situación alienante. De esa manera, el filósofo francés revisita el tema del sujeto y nos ofrece una mirada que lo resitúa en el dominio histórico de las prácticas y procesos en los cuales nunca ha dejado de implicarse, ya que no constituye un producto pasivo de los instrumentos de dominación. Muy especialmente, debe liberarse de las ilusiones y los controles del sujeto jurídico, estructurado para obedecer al Estado. Por eso tiene que liberarse también del Estado.

Hay que subrayar que Foucault retoma, consciente o inconscientemente, el reto lanzado por Pashukanis de enmarcar las luchas emancipadoras reales fuera del marco jurídico Estadocéntrico para apuntalarlas dentro de un marco estratégico desde el cual se genera una producción normativa autónoma y no-disciplinaria, ajena a las lógicas capitalistas y a la forma jurídica. Este intento del propio capitalismo por subsumirlo todo bajo la forma mercancía, ha puesto en crisis todas las instituciones que garantizaban hasta ahora la disciplina social, además de hundir la vida individual en la mayor precariedad e indeterminación, sujeto a los caprichos del capital. Ya lo advirtió Marx: la lógica del capital habría de provocar que todo lo sólido se desvaneciera en el aire, incluyendo progresivamente su propia existencia material. Ante ello, cuanto mayor sea el grado de subsunción y sobre-explotación, incluyendo las contestaciones a estas por parte de sus víctimas, mayor será entonces el imperativo represivo de anclar su ideal totalitario de dominación en la constitución de un nuevo sujeto reducido a *nuda vida*, precarizada y criminalizada, real o virtualmente. No hay sobre-explotación sin sobre-represión (Marcuse, 1968, pp. 29, 48-50). Así pretende el capitalismo rehacer el

modo de sujeción a sus mandatos y fabricar una nueva subjetividad aquiescente desde el interior de cada uno.

Otra importante contribución en este sentido es la de Antonio Negri, quien define la condición actual del Estado de derecho como un proceso de fragmentación, un “exceso constituyente” que es “constitutivo de un tejido biopolítico”, es decir, “de poderes que operan transversalmente para determinar (por medio de relaciones de fuerza, relaciones epistémicas, actos voluntarios, técnicos y productivos) contextos conductuales y normativos” (Negri, 2008, p. 338). Aquí nuevamente estamos fuera de las acostumbradas categorías del discurso jurídico moderno, incluso del marxista. Por un lado, hechos con fuerza constitutiva se revelan como parte de la ofensiva del capital a favor de una real y total subsunción, es decir, una dominación total y, por otro lado, hacen acto de presencia otros como resistencias y la afirmación de nuevas posibilidades históricas. Instancias de autorregulación y autogobernanza se multiplican debido a la presencia asimétrica de unos incontinentes flujos normativos y la proliferación de instancias de autonomía y autodeterminación, las que también resultan en la producción de una nueva subjetividad. Aquí la gobernanza se nos presenta en su esencial escisión constitutiva. Nos plantea otra posibilidad de esta, ajena a la que se promueve por el mercado capitalista: la potenciación de la soberanía popular o comunal a partir de la pérdida del monopolio gubernamental sobre lo político y lo jurídico o normativo. Las luchas en torno a lo común han ido desbordando al Estado como expresión de la *potentia* del poder constituyente e incluso de ese poder constitutivo de los de abajo que trasciende los momentos constituyentes. Las tendencias de inversión en el ejercicio del poder desde la base misma de la sociedad van cobrando de esta manera una importancia estratégica. Asimismo, nos van evidenciando cómo el capital y su gobernanza no constituyen realidades monolíticas, sino que están atravesadas por una relación dialéctica entre la dominación y la lucha frente a esta.

Ahora bien, además de hablar de un “tejido biopolítico” podríamos también referirnos a la existencia de un *tejido biojurídico* que

opera como una forma indirecta y encubierta de dominación con la que se colonizan nuestras mentes y cuerpos para que aceptemos como naturales y necesarias toda una serie de leyes y normas, usos y costumbres, sobre todo económico-políticas, cuyo propósito es estructurar la vida social, particularmente las relaciones sociales y de poder, de conformidad con las lógicas capitalistas. Este *tejido biojurídico* es impuesto y garantizado con una violencia directa o estructural que se acepta como normal o irremediable. Los controles opresivos del capital sobre nuestras vidas dependen de que sus prescripciones normativas sean internalizadas como naturales. Esta fenomenología marxista de los cuerpos y las mentes, como la propuesta por Negri y su compañero Michael Hardt (2009, p. 7), se opone a cualquier fetichismo del Estado de derecho, incluyendo su idea acerca del sujeto de derechos. En la alternativa, nos invita a examinar la dinámica de las luchas y su inmanente fuerza constitutiva para la creación de una nueva economía política. Ello incluye los fundamentos normativos cuya matriz se encuentra en el desarrollo de una esfera de lo común, más allá de las obsoletas esferas de lo privado y lo público que, como modos de organización social hasta hoy dominantes bajo el capitalismo, van perdiendo su efectividad y vigencia, tanto histórica como estratégicamente.

La fragmentación del sujeto

El filósofo alemán Herbert Marcuse nos habla sobre cómo las instituciones del Estado capitalista requieren cada vez más de garantizar la dominación mediante unos controles adicionales “sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada”. Abunda al respecto:

A lo largo de la historia de la civilización que conocemos, el constreñimiento instintivo, reforzado por la escasez, ha sido intensificado por el constreñimiento reforzado por la distribución jerárquica de

la escasez y el trabajo; el interés de dominación agrega represión sobrante a la organización de los instintos bajo el principio de la realidad. (Marcuse, 1968, pp. 49-50)

Más allá de la comprensión que tiene Sigmund Freud del principio de la realidad como expresión de una estructura instintiva del ser humano, el integrante de la Escuela de Frankfurt puntualiza en el origen sociohistórico y económico de dicho principio. Anida en el inconsciente de cada uno en la forma de requerimientos represivos de tipo normativos que representan una estructuración concreta del orden civilizatorio. Marcuse entiende dicho principio como mediado permanentemente por lo económico dentro de una historicidad concreta, es decir, la continua lucha por la existencia entre la libertad y la necesidad. Señala que:

Siempre, desde la primera restauración prehistórica de la dominación que sigue a la primera rebelión, la represión desde afuera ha sido sostenida por la represión desde adentro: el individuo sin libertad inyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental. La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma, en la psique del hombre, como la propia represión del individuo reprimido, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones. Es esta dinámica mental la que Freud revela como la dinámica de la civilización. (Marcuse, 1968, p. 29)

Para el fundador del discurso psicoanalítico esta lucha es eterna.

De ahí que nuestra comprensión acerca de la economía política no se puede reducir a la dimensión estructural de esta como relaciones sociales de producción e intercambio, y las relaciones de poder y de fuerza que apuntalan a esta, sino que necesariamente hay que adentrarse también en la dimensión de esta como proceso de producción de sujetos y constitutiva de subjetividad. Sin esta otra dimensión, solo nos espera el peligro del más vulgar economicismo.

Marx no parte del individuo sino de las relaciones sociales. Claro está, ello no significa que lo ignore. El sujeto dominante del proceso capitalista, por lo menos en el caso europeo, es como tal el capital,

siendo que la subjetividad y el modo de socialidad que se constituyen y configuran a partir de la forma-valor bajo éste, sirve para ordenar toda la vida social, sobre todo las relaciones de sujeción de unos seres humanos a otros, relaciones que asumen la forma de relaciones entre cosas pues todas las cosas están insertas en una lógica de subsunción bajo esa otra forma conocida como mercancía. Y es que el proceso de producción no produce solo mercancías, sino que también produce una relación social y de poder. También produce al capitalista y al trabajador asalariado como las dos partes de dicha relación, la primera dominante y la segunda subalterna. Constituye a ambos como sujetos. Se puede decir, en ese sentido, que en Marx se hallan las bases para una crítica de las relaciones de dominación y alienación que se establecen bajo el capital como constitutivas de un modo de sujeción y subjetivación de las que el Estado y el derecho son expresión y, a su vez, fuentes materiales y formales.

Sin embargo, más allá, Marx identifica el desarrollo de esa otra subjetividad presente en las relaciones sociales capitalistas, producto de las luchas contra la dominación y opresión a manos del capital en Europa. La subjetividad está así escindida entre su realidad externa como fuerza de trabajo sometida a una relación adversa de poder y su realidad interna definida por la alienación del producto de su trabajo y, por lo tanto, una conciencia fragmentada de su realidad, incapacitada para posibilitar que el sujeto pueda significarse como ser social y otorgarle sentido a sus circunstancias. La realidad se le presenta mediada por una serie de formas fetichizadas de la misma, creación ideológica del gran imaginario social burgués.

Sin embargo, existe para Marx otra escisión constitutiva de la subjetividad del ser humano:

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, celestial y terrenal, la vida en la *comunidad* política, en la que se considera como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como particular, considera a

los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. (Marx, 2015, p. 67)

Al ser humano se le niega lo que es en su vida inmediata: un “individuo real” que es a su vez *ser-en-común*; mientras que en la sociedad burguesa es solo mera apariencia de su verdadero ser: el individuo burgués que es un ser privado, egoísta y alienado, es decir, el ser como monada aislada, replegado sobre sí mismo.

Marx busca superar esta condición de individuos aislados los unos de los otros y, a su vez, alienados de sí mismos a partir de su valorización y subjetivación por las relaciones sociales de producción e intercambio en que habitan, lo que incluye su reducción a mercancía. En la rebelión de la clase obrera contra este modo burgués de sujeción y subjetivación, Marx identifica un segundo sujeto significativo. Se trata del sujeto que asume un papel de “negación de la negación”, es decir, de la negación revolucionaria de la alienación a la que el capital pretende someter al trabajador y, correlativamente, de la afirmación de la posibilidad de trascender progresivamente la forma valor, así como el fetichismo de la mercancía, hacia un mundo en que, por fin, los seres humanos puedan asociarse libremente sin relaciones de explotación y opresión de unos sobre otros. El modo de sujeción y subjetivación tiene, para Marx, dos posibilidades: la sumisión a la relación de poder en la que le permite a otro expropiar el producto de su trabajo o la toma de conciencia para sí de su condición y de la necesidad, así como de la posibilidad, de la rebelión contra esta. Marx insiste en que hay que liberar el trabajo humano y la producción social en general de su limitada forma burguesa, así como de cualquier otra forma, aunque no capitalista, que no propenda al libre desarrollo del ser humano. Marx se identifica así con la constitución de una subjetividad anclada no en la producción de plusvalía y acumulación de riquezas y de cosas, sino en la realización plena del ser humano. El comunismo, sobre todo su práctica, tiene por ello una dimensión ontológica innegable.

La posibilidad histórica de la rebelión está dada para Marx a partir de la experiencia de la Comuna de París que se planteó, fuera de la forma-valor, la comunalización del trabajo, la propiedad y los frutos de la producción. La humanidad estará forzada a retornar continuamente a sus principios hasta que los materialice. En particular, la Comuna de París fue responsable de echar abajo la justificación ideológica de la sujeción del trabajador presuntamente por ser incapaz de gobernarse a sí mismo y decidir sobre el proceso social de producción. Así también, dio pie a la constitución de un nuevo sujeto histórico definido a partir de la potenciación de la capacidad subjetiva del trabajador para hacerse con las riendas de su destino. En ese sentido, el fundamento último de la subjetividad es el movimiento real de la práctica social y política mediante la cual el ser humano toma conciencia para sí de su condición como sujeto histórico imbuido de la posibilidad para resignificar sus circunstancias y liberarse de las formas de dominación que le han oprimido hasta el momento.

Ahora bien, existe una tendencia a desconocer el entendimiento que alcanzó Marx, en sus últimos años, acerca de la posibilidad histórica que también representaban las experiencias de países o sociedades no capitalistas cuyos modos de producción en común estaban enmarcados bajo una forma comunal ajena a las formas burguesas de producción y organización social. A partir de finales de la década de los cincuenta del siglo XIX, hubo una evolución significativa en el pensamiento de Marx. Este se fue inclinando decisivamente por una comprensión mucho más multilineal de la historia de la humanidad, alejándose de toda gran narrativa histórica que pretendiese postular como universal la experiencia histórica europea, particularmente en los casos de países y sociedades no capitalistas y las luchas que se libraban al interior de estas contra el poder colonial y sus representantes (Anderson, 2010; Krader, 1988; Marx, 2015; Musto, 2020; García Linera, 2008, pp. 24-39). A partir de ello, Marx concluye que no se trata de que no exista la *potentia* histórica al interior de estas experiencias de lo común, en sus variados contextos, para transitar hacia formas no capitalistas. De lo que se trata entonces es de definir cómo

se derrota al enemigo para desarrollar dicha *potentia*. Para ello hay que abordar el problema del poder que existe en el fondo, incluyendo el problema de cómo se constituyen los sujetos históricos que protagonizarán dicha potenciación, a partir de sus formaciones sociales e historicidades específicas, sean capitalistas o no capitalistas, así como de sus luchas, desde las anticapitalistas hasta las anticoloniales. Se trata de un sujeto colectivo mucho más plural y diferenciado que el conocido bajo la experiencia europea, aunque sometido, en sus múltiples encarnaciones, a las mismas lógicas y presiones de subsunción y dominación propias del capital en sus afanes expansionistas, aunque en grados desiguales. Ello obliga a encarar sus circunstancias estratégicas, incluyendo las organizativas, más allá del contexto local de su existencia concreta, el cual no debe idealizarse. Es un sujeto colectivo cuyas múltiples expresiones, con sus subjetividades diferenciadas, están condenadas a articularse y complementarse más allá de sus contextos y luchas particulares, para sobrevivir los embistes del capital y abrir paso a nuevas posibilidades emancipadoras.

Al final de su vida, Marx articulaba teóricamente una nueva dialéctica entre los conceptos de raza, etnicidad y clase, así como entre los conceptos de capitalismo y colonialismo, nacionalismo e internacionalismo.² Para él las categorías expresan “formas del ser, determinaciones de la existencia” de ese sujeto que es el capital y su sociedad burguesa, las cuales deben ser problematizadas críticamente, en su

² Ello se refleja, por ejemplo, en la edición francesa (1872-75) del primer volumen de *El capital*, en torno a la cual Marx intervino personalmente para introducirle esta perspectiva multilineal del desarrollo histórico-social. En esta, optó por la delimitación del proceso de acumulación primitiva contenida en la Parte Octava, para circunscribirla a la experiencia europea. Según Marx, el desarrollo histórico futuro de las sociedades no-europeas no estaba determinado por el desarrollo histórico europeo. Otros ejemplos son sus observaciones, en dicho Primer Volumen, sobre los casos de la India e Irlanda, así como la experiencia histórica de la esclavitud y el racismo en Estados Unidos, criticando de paso la falsa conciencia de sectores blancos de la clase obrera estadounidense en relación con estos temas. Más allá, Marx dejó una cantidad importante de notas y apuntes en torno a sus estudios e investigaciones durante este período en las que, por ejemplo, dejó de reconocerle contribución positiva alguna al colonialismo, pasando a expresar una condena tajante de este. Finalmente, se encuentra su

historicidad concreta. De ese modo, vemos cómo *uno se escinde en dos*. La totalidad concreta es a su vez una multiplicidad constituida por las determinaciones de lo particular y la diferencia. “Lo concreto es lo concreto debido a que es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso” (Marx, 1982, pp. 21, 27).

Lukács afirma que, si bien el concepto de totalidad concreta resulta central a la perspectiva dialéctica de Marx, se requiere para este la integración de los aspectos objetivos y los subjetivos para la comprensión de ese todo. Con Marx, subraya el filósofo húngaro, las categorías económicas, sobre todo en lo relativo a la producción y la reproducción de la vida humana, asumen, desde una perspectiva materialista, un carácter ontológico, como previamente se ha apuntado. Como consecuencia de su participación en el proceso de producción social, el ser humano es objeto de una doble transformación. Por un lado, mediante el trabajo transforma sus circunstancias, incluyendo su propia existencia como parte integral de esta. No solo actúa sobre lo dado, sino que desarrolla aquellas posibilidades que anidan en su seno. Por otro lado, mediante el trabajo es transformado en objeto, en mercancía, como algo natural. Es la contradicción constitutiva de la lucha de clases. De ahí surge el problema de la alienación con la que se pretende bloquear el desarrollo del *sujeto de la historia* que, según el filósofo húngaro, se requiere para enterrar el capitalismo en todas sus formas y manifestaciones.

Por tal razón, resulta imperativo superar los enfoques unidimensionales y reduccionistas de las relaciones sociales en el capitalismo. Tan importante es la consideración de lo subjetivo como de lo objetivo al determinar las condiciones bajo las cuales el capital produce la socialización o, si se prefiere, la sujeción y subjetivación del ser humano. Si bien Marx tendió a concentrarse más en profundizar, por razones estratégicas, en los aspectos objetivos más que los subjetivos de nuestra comprensión acerca de la sociedad capitalista, lo que

correspondencia sobre el tema de la potencialidad revolucionaria y anticapitalista de la comuna rusa.

le movió a ello fue la necesidad de forzar una ruptura definitiva del mundo con el idealismo hegeliano y su incapacidad para identificar la potencialidad de la historia más allá de la idea o el “espíritu”. Bajo Hegel, el sujeto era reducido a mero objeto del devenir y no un sujeto encarnado y expresivo de formas de conciencia y formas de organización cuyas fuentes materiales son una constelación de relaciones sociales históricamente concretas. Sin embargo, ello no significa que el tema del sujeto no posea una importancia y urgencia para el pensamiento marxiano y también para el marxista, sobre todo ante los retos teóricos lanzados por el movimiento real de las circunstancias históricas y los nuevos sujetos que emergen como protagonistas.

A veces nos olvidamos que la producción teórica de Marx es una totalidad abierta a múltiples influencias y fuentes. Karl Kautsky y V. I. Lenin hablaban de que el marxismo poseía tres fuentes: la filosofía alemana, el socialismo francés y la política económica británica. Sin embargo, en años posteriores se ha tomado conocimiento de otras dos fuentes importantes. En primer lugar, está el pensamiento de Baruch Spinoza, sobre el cual Marx dejó varios cuadernos con notas sobre el *Tratado teológico-político* del filósofo holandés (Marx, 2012). Dichos manuscritos fueron publicados finalmente en 1976 en la nueva edición alemana de las obras completas de Marx y Engels, mejor conocidas como MEGA. En segundo lugar, están los estudios antes mencionados sobre los temas del colonialismo, el nacionalismo y la comuna que ocuparon la atención de Marx durante los últimos diez años de su vida y que produjeron una revisión significativa de su comprensión del devenir histórico de la humanidad, rompiendo decididamente con cierto eurocentrismo que le había caracterizado.

De ahí que si el propio pensamiento marxiano nunca fue un marco teórico cerrado sino que estuvo siempre abierto a múltiples fuentes e influencias para ir perfeccionando su propia crítica del capitalismo y los retos prácticos de su transformación revolucionaria, menos puede concebirse el marxismo como un pensamiento cerrado incapaz de actualizarse y profundizarse a partir de lo que nos enseña el mismo movimiento real de la historia, con sus triunfos y derrotas, sus he-

chos previsible y hechos aleatorios. Ello incluye el estudio de aquellas fuentes e influencias teóricas, aun no-marxistas, que hagan aportes fundamentales para el desarrollo permanente de una teoría crítica de la sociedad capitalista y de las posibilidades prácticas de su superación hacia una sociedad apuntalada en lo común.

En relación al tema del sujeto revolucionario hay que reconocer la singular contribución de Ernesto Guevara de la Serna al insistir en que el desarrollo de una nueva sociedad requiere como condición *sine qua non* la constitución de un nuevo sujeto: "Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material, hay que hacer el hombre nuevo" (Guevara, 1992, pp. 57-58). Para el Che Guevara solo se puede finalmente trascender la miseria humana impuesta por el capitalismo encarando radicalmente el reto de combatirlo y superar la fragmentación y alienación de las personas bajo este. La nueva sociedad debe constituir un nuevo modo de socialidad en el que los individuos se vinculen con base en valores ética y humanamente sensibles. Deben estar animados no por valores de cambio e intereses privados sino por "grandes sentimientos de amor". Deben ser capaces de sentir angustia y rabia ante el dolor y sufrimiento del otro y, consecuentemente, ser solidarios con sus semejantes hasta el punto de comprometerse con la transformación revolucionaria de aquellas circunstancias que impidan su plena libertad y realización humana.

Guevara, quien se desempeñó durante un tiempo al comienzo de la Revolución cubana como Ministro de Industrias, terciando brillantemente desde dicha trinchera con una serie de discusiones teórico-prácticas sobre la transición del capitalismo al socialismo y, más allá, al comunismo, estaba convencido de que un socialismo centrado en la reproducción de las leyes capitalistas solo llevaría a la privatización y alienación de la conciencia del sujeto, así como a su progresivo desplome como proyecto histórico. Superar al capitalismo con sus propios fetiches, desde los económicos hasta los jurídicos, es una empresa que está abocada al fracaso. En todo caso, la palanca para un auténtico desarrollo de una nueva sociedad comunista debía buscarse en la alternativa, en el desarrollo, como condición vital, de una nueva

conciencia, desprivatizada y desalienada, éticamente comprometida con la construcción de una nueva sociedad sin opresión de unos seres humanos por otros. Puntualizó al respecto:

El comunismo es un fenómeno de conciencia, no se llega a él mediante un salto en el vacío, un cambio de la calidad productiva, o el choque simple entre fuerzas productivas y las relaciones de producción. El comunismo es un fenómeno de conciencia y hay que desarrollar esa conciencia en el hombre, de donde la educación individual y colectiva para el comunismo es una parte consustancial a él. (Guevara, 2006, pp. 14-15)

Para Jacques Lacan la gran contribución del marxismo al conocimiento científico es haber revelado “lo latente como necesario, en el comienzo de la economía política” (Lacan, 1967). El psicoanalista francés—quien ha ejercido cierta influencia sobre pensadores marxistas como, por ejemplo, Louis Althusser y Alain Badiou—elaboró una teoría bajo la cual la categoría del sujeto adquiere una centralidad, tanto desde sus condicionamientos estructurales de lo real, así como desde la capacidad del sujeto para significarse a sí mismo y a sus circunstancias. Se trata de un sujeto determinado por su sujeción. Lacan reconoce a Marx como quien descubrió lo que está latente en nuestras circunstancias objetivas y subjetivas: el proletario como el sujeto del síntoma social de nuestros tiempos, es decir, la explotación del sujeto por un *Otro* (Tomšič, 2015, pp. 6, 114). Para Lacan ese proletario es el sujeto del inconsciente.

Para Marx, lo latente que necesitamos conocer para entender la naturaleza de la sujeción anida en la *forma*, particularmente en la forma de la mercancía. Mientras tanto, en Pashukanis, quien como hemos señalado centra su mirada en el derecho como una de las expresiones de la forma mercancía, “lo latente” se halla en ese caso en la forma-jurídica, “envuelta en unas brumas místicas” tras las cuales se ocultan unas relaciones sociales concretas: la de los participantes en la producción y el intercambio de mercancías. Como tal, la forma-jurídica estructura y significa. Asimismo, al igual que la forma

de la mercancía, también la forma-jurídica es constitutiva de una subjetividad: la subjetividad jurídica, una subjetividad castrante que busca ocultarnos la presencia de lo real, en su historicidad concreta, es decir, la raíz económico-política de la sujeción. Así las cosas, si bien la mercancía significa, también lo hace el derecho.

Por su parte, Lacan, desde una perspectiva materialista, busca poner fin a la separación que existe entre nuestro mundo objetivo y el subjetivo. Ve lo latente en *la estructura constitutiva del sujeto*, es decir, su universo discursivo de lo simbólico-significante, el cual identifica con el orden burgués a partir del cual lo real es el capital y como tal nos constituye como sujetos (Tomšič, 2015; Badiou, 2018, p. 110). En el capital está la materialidad del significante. Y es que, dentro de dicha estructura representada por el capital, la alienación está significada siempre por el *Otro*.

Por ejemplo, según Lacan, el discurso capitalista está destinado a reventar porque es insostenible debido a los efectos que su prepotencia desata. Por discurso se refiere al vínculo social y en el caso del discurso capitalista se trata de la más reciente expresión del originario discurso del amo, es decir, del vínculo amo-esclavo (Braunstein, 2011, pp. 133-176). Bajo este, el capitalismo se erige mundialmente como un sistema sin límites integrado igualmente por sujetos sin limitaciones que pretenden abarcarlo todo desde su lógica totalitaria y segregadora. Sus excesos, sobre todo en relación al culto ciego al progreso técnico, la falsa ilusión de autorrealización a partir de la acumulación de riqueza y objetos de consumo, así como la repartición desigual de la riqueza creada, generan una serie de situaciones ingobernables. Igualmente, sus aspiraciones para reconstruir el alma del ser humano se enfrentan a ciertos límites que, según Lacan, son consustanciales al sujeto producto de su constitución biológica y psíquica, más allá de su constitución histórica como ser social. De ahí los forcejeos permanentes del sujeto por poner fin a todo vínculo amo-esclavo.

Ahora bien, Lacan luego se refirió al surgimiento de un nuevo discurso, el de los mercados, basado en una nueva organización social

poscapitalista que reconfigura la relación capital-trabajo para que el sujeto acepte renunciar a la expectativa de progreso y su miseria resultante no impida la sumisión continuada. El mercado potencia la lógica voraz de dominación propia del capital: nada resulta prohibido si alcanza hacerse eficaz, incluso la transgresión de lo previamente establecido. Bajo este el proceso de diferenciación, segregación y exclusión social se acentúa.

En ese contexto, vemos cómo el nuevo modo de regulación encuentra su referente en el campo de concentración, ese espacio biopolítico más absoluto, en el que el poder desnudo se confronta, sin mediación alguna, a la vida humana pura, con una indeterminación sin límites en cuanto a sus derechos. Por ejemplo, en el caso de Guantánamo este modo se ha ido normalizando a partir de su eficacia.³ El campo de concentración surge así como el espacio del más absoluto vacío jurídico o, más bien, como consumación extrema de la subordinación de la libertad humana a la nueva razón de Estado provista por el neoliberalismo. ¿Se trata de un orden más allá del Padre o estamos ante la pretensión del mercado neoliberal en erigirse como nuevo Padre bajo la falsa ilusión de que, a través de él, se es libre para ser, hacer y tener lo que se quiera, aunque siempre dentro de lo que este permita? Y todo ello se da en medio de un orden civilizatorio en que la salida del orden neoliberal parece, al menos por el momento, innominada.

El discurso de los mercados representa una forma de relación social que constituye una alienación mayor. Es una especie de *forclusión del sujeto* (Braunstein, 2011, p. 161; Tomšič, 2015, p. 224),⁴ como

³ Otro ejemplo es Gaza. Me refiero al genocidio que abiertamente libra allí hasta la fecha Israel con absoluta impunidad internacional contra el pueblo palestino desde octubre de 2023.

⁴ Uso aquí el concepto de *forclusión del sujeto* no en un sentido estrictamente lacaniano, es decir, en relación a la psicosis como resultado de la confrontación con lo imposible y la incapacidad del sujeto para significarse a sí mismo y sus circunstancias ante la desintegración que experimenta de lo real. El término “forclusión” fue introducido por Lacan en la última clase de su Seminario dedicado a las Psicosis, celebrado el 4 de julio de 1956. Lacan toma inicialmente el concepto del mundo jurídico: la prescripción de un derecho no ejercido dentro de los términos legales establecidos.

expresión, por un lado, del neoliberalismo y su totalitaria postulación de los mercados y sus fundamentos normativos como fenómeno natural que está más allá de la voluntad humana e, incluso, de sus deseos, sueños y rebeldías y, por otro lado, la oportunidad perdida de transformación antisistémica durante el siglo xx. En esta se proclamó el objetivo de una ruptura anticapitalista y la construcción de un nuevo orden civilizatorio cuyo eje estuviera en lo común y no lo privado. Estamos, pues, ante el sujeto de un tiempo perdido, es decir, aquel o aquella, producto de un tiempo en que se agotó o se dejó de culminar exitosamente una posibilidad histórica de transformación antisistémica que daría un nuevo sentido a la vida, éticamente sensible, más allá del orden civilizatorio capitalista y colonial. Se trata del sujeto que es incapaz de realizar su *potentia*, es decir, su promesa dentro de unas circunstancias cuyos sentidos se presentan como infranqueables e imposibles de cambiar. Se trata de un sujeto condenado a sufrir una inercia dialéctica en la que está forzado a deambular por la historia o, lo que es peor, por la nada de un tiempo en que se dice la historia llegó a su fin. Es el sujeto de la *nuda vida* desposeído de la posibilidad de una existencia no-alienada.

Las dos caras de la presente crisis

Fue Marcuse quien insistió en que, si algo ha impedido la transformación radical antisistémica que estuvo a la orden del día durante una parte importante del siglo xx, fue el déficit en la conciencia que se necesitaba para la realización de las posibilidades de ruptura que anidaban en su seno. Las condiciones materiales para la realización de una sociedad realmente libre están dadas, sobre todo por el desarrollo habido de las fuerzas productivas, lo que posibilita “el salto de la cantidad a la calidad de una sociedad libre”. Sin embargo, falta-

En francés, dicho término tiene también otra acepción de tipo figurativa: la exclusión forzada.

ron las condiciones subjetivas, hecho que viene a formar parte de las condiciones objetivas. Ello es así, propone Marcuse, debido a que el proletariado —el sujeto histórico que según Marx está llamado a enterrar el capitalismo— ha sido cooptado, por lo menos en los países capitalistas altamente desarrollados de Europa y Estados Unidos, por una serie de necesidades sociales inscritas dentro de las lógicas de producción y reproducción ampliada del sistema y, por lo tanto, ajenas a cualquier necesidad de rebelión contra el dominio actual del capital. De esa manera, el capitalismo ha conseguido constituir en esta una falsa conciencia, lo que ha incluido la resignificación de la libertad, en función del mercado. Ha cooptado al proletariado de estos países para que actúe en contra de sus propios intereses y posibilidades como clase. Como consecuencia, la necesidad de esa libertad muy otra ha sido reprimida en la sociedad capitalista avanzada, adquiriendo de paso ribetes totalitarios, ya que se presenta como una totalidad sin fisuras antagónicas.

Ante la situación descrita, Marcuse lanza un reto teórico y práctico: reconocer la crisis de la comprensión ortodoxa del sujeto revolucionario para buscar la posibilidad de esa libertad en otras partes. No hay que olvidar que el sujeto revolucionario no es algo dado, sino una construcción histórica. Marcuse rompe con algunos de los entendidos prevalecientes acerca de quién constituye un sujeto revolucionario, basados estrictamente en la experiencia europea. Más allá de esta, revisita el tema del sujeto en busca de identificar los nuevos sujetos impulsores de la revolución social, sobre todo entre aquellos países, particularmente en el llamado Tercer Mundo, a los que se les han negado “las dudosas bendiciones del sistema capitalista” y cuya existencia social gira en torno a unas “necesidades capaces de sostener una sociedad libre”. También dichas necesidades, en particular la necesidad de una libertad real no mediada ni determinada por el mercado, se hallan entre los grupos, minorías y movimientos que se mueven en los intersticios de la sociedad capitalista en contra de sus lógicas de dominio (Marcuse, 1969, pp. 1-41).

Por sujeto revolucionario Marcuse entiende: “esa clase o grupo que, en virtud de su función y posición en la sociedad, se halla en la necesidad vital y es capaz de arriesgar lo que tiene y lo que puede alcanzar dentro del sistema establecido con el objetivo de reemplazar este sistema —un cambio radical que, por supuesto, implica la destrucción, la abolición del sistema existente”. Se trata de una clase o grupo que empuñe “la *necesidad* vital de hacer la revolución”. Se trata del sujeto revolucionario que asume *para sí* el papel de ser catalizador de un proceso radicalmente transformativo (Marcuse, 2006, pp. 184-185). De lo que se trata es de cambiar la voluntad misma para que se aparte de las necesidades y lógicas que hoy sirven para negarnos a nosotros mismos y nuestras posibilidades de una muy otra libertad. De lo que se trata es de construir, como lo sentenció el Che Guevara, el ser humano del siglo *xxi*.

Desde por lo menos 2008 somos testigos de una crisis estructural del sistema capitalista que algunos como, por ejemplo, Giovanni Arrighi, sostienen que tiene visos de una “crisis terminal”. Ello se explica a partir del agotamiento de posibilidades para su reacomodo o reestructuración bajo la presente fase de descenso del más reciente ciclo sistémico de acumulación capitalista inaugurado en 1945, bajo la hegemonía de Estados Unidos, al final de la Segunda Guerra Mundial. Desde su inceptión, el capitalismo ha experimentado una serie de ciclos sistémicos de acumulación compuesta de fases de ascenso-expansión, cima y estancamiento y, finalmente, descenso y declive. Desde esta perspectiva, Arrighi afirma que el capitalismo esencialmente ha retornado en el presente, bajo el neoliberalismo, a la lógica previa de acumulación de finales del siglo *xix* y principios del siglo *xx*, la cual fue otra altamente turbulenta y descendente fase del ciclo sistémico anterior. Dicha fase descendente está basada en la idea de que los objetivos del sistema solo pueden ser alcanzados mediante la sobreexplotación y desposesión de los trabajadores, así como la violenta represión de sus luchas reivindicativas (Arrighi, 2010, pp. 371-386). Este intento por suprimir a la fuerza la contradicción social inherentemente antagónica entre el capital y el trabajo ha

incrementado las asimetrías estructurales, la polarización social, los antagonismos y la desigualdad a través del planeta.

El capitalismo da así señales de haber llegado, bajo el presente ciclo sistémico de acumulación, a los límites de su capacidad para producir y distribuir riqueza, a nivel nacional e internacional, sin sobreexplotar, desposeer y empobrecer a la inmensa mayoría, desbancando toda aspiración de esta a un bienestar y progreso social. El sistema económico no produce ni distribuye los suficientes bienes y servicios al conjunto de la población, sobre todo bajo el modelo de acumulación y distribución actual; ni su régimen político-administrativo consigue producir las decisiones y soluciones racionales y moralmente sensibles para los problemas concretos de la población, solo dedicándose a privilegiar abierta y escandalosamente los intereses del mercado y de la clase capitalista. A ello habría que añadir la creciente precarización de la vida cotidiana y el empobrecimiento de la calidad de vida. Así las cosas, las tensiones resultantes son antagónicas. Es lo que hace que la presente crisis sea “terminal”, aunque con dos posibles desenlaces. En el mejor de los casos, esta crisis constituye una oportunidad singular para potenciar un cambio sistémico a partir de los problemas estructurales y las tensiones insuperables planteadas por el proceso de acumulación capitalista, sobre todo la creciente y salvaje desigualdad social entre ricos y pobres que ha propiciado.

En el presente se evidencia la contradicción entre un proceso de producción crecientemente social y común en su configuración, y la naturaleza privada y desigual de la distribución de la riqueza creada. Se ha llegado a una determinada fase de desarrollo en la que las relaciones sociales de producción existentes, en particular bajo la institución de la propiedad privada burguesa y sus irradiaciones jurídicas, y el modo prevaleciente de acumulación y distribución de riqueza, se han constituido en trabas al continuado desarrollo de las fuerzas productivas materiales de la sociedad. La crisis actual es el más palpable exponente de que las fuerzas productivas creadas bajo el capitalismo han rebasado los marcos organizativos y jurídicos de las relaciones sociales de producción, acumulación y distribución, por

lo que estas últimas se convierten en un freno u obstáculo para su desarrollo ulterior.

Ante ello, se plantea una apertura para posibilitar aquello que potencialmente contienen nuestras circunstancias: el desplazamiento de las relaciones sociales dominantes, a partir del rechazo de la lógica del capital y la afirmación de una lógica nueva basada en los impulsos y las experiencias de lo común. Existe una tensión dialéctica antagónica entre, por un lado, la creciente desposesión y el empobrecimiento de los trabajadores, dictada por la lógica de la rentabilidad y acumulación propias del capital y, por otro lado, la aspiración de estos a determinar libremente su destino y garantizar su progreso continuo, lo que incluye la capacidad para decidir sobre las condiciones económicas y políticas de su existencia, dictada por la lógica de cooperación, socialización o comunización que resulta tan anatema al capital.

Ahora bien, en el peor de los casos, la crisis actual podría culminar en la mera reestructuración de las relaciones sociales, aunque todavía desde la lógica del capital. Sin embargo, hay quienes plantean que podría concluir en un tranque o caos sistémico creciente, incluyendo la presencia permanente de conflictos, sociales e internacionales.⁵ Este último escenario podría resultar en un *interregno*, posiblemente de larga duración, es decir, un periodo de indeterminación y desorden como consecuencia de la *ausencia de un agente colectivo de cambio estructural* en medio de un sistema abrumado con una crisis estructural caracterizada por una dialéctica ines-

⁵ Un ejemplo es el caso del conflicto militar en Ucrania, iniciado en febrero de 2022, de Estados Unidos, la Unión Europea y la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) contra Rusia, en la que pretenden resistir el creciente desplazamiento del orden mundial unipolar, encabezado por Washington, por el nuevo orden multipolar que se abre paso, encabezado por China. Rusia se ha enfrentado a la pretensión estadounidense y europea de seguir dictándole e imponiéndole unilateralmente al resto de la comunidad internacional un sistema de reglas decidido exclusivamente por ellos, acompañada de acciones y agresiones militares y económicas, que constituyen intromisiones inaceptables en los asuntos internos de los demás estados y serias amenazas a su paz y seguridad. Una situación similar pretende Washington provocar contra China en torno a Taiwán, como lo intentó previamente sin éxito en Hong Kong.

capable de desigualdad, estancamiento y endeudamiento (Streeck, 2016, pp. 12-18). A la luz de ello, no sería exagerado proponer que detrás de las tendencias contrarrevolucionarias, autocráticas, racistas y neofascistas que estamos presenciando a través del planeta en estos momentos como, por ejemplo, en Estados Unidos y Europa, nuevamente se está, en esencia, ante las consecuencias de una oportunidad perdida o fracasada de transformación antisistémica. Faltarían aún las condiciones subjetivas que pudiesen potenciar las grietas que le brotan al capitalismo, incluyendo los espacios autónomos de producción de normatividad desde abajo, más allá del mercado y del Estado.

Por ello, hay que revisitar el tema del sujeto revolucionario, sobre todo ante la proletarización extendida de la sociedad capitalista, tal y como ya hemos advertido. Se trata de una sociedad con sus procesos ya no solo de valorización desde el mercado sino que también de autovalorización desde el trabajo en las diversas sedes de la producción social, incluyendo esa esfera que hoy se conoce como lo común. Ello incluye, por ejemplo, no solo las fábricas industriales, sino también las comunidades y comunas, las empresas de trabajadores, empresas y cooperativas agrícolas, y los hogares. Incluso, hay que reconocer que, en su búsqueda por identificar al sujeto revolucionario, Marx no limita este al proletariado, en su fracción estrictamente industrial, sino que incluye también a los pueblos coloniales y las comunas, entre otros. Su lugar en la organización social del trabajo y el modo de acumulación capitalista a escala global es como fuerza de trabajo y fuentes productoras de materias primas. Incluso, se podría decir que, en esencia, esa idea marxiana acerca del proletariado como “clase universal” se fue problematizando ante las complejidades demostradas por el movimiento real de la lucha de clases en Francia a partir de 1848.

Al examinar las luchas e insurrecciones de su tiempo, incluyendo reveses del movimiento popular en Europa, particularmente a partir de 1848, Marx identifica al proletariado como ese nuevo sujeto político que emerge para potenciar el proceso de emancipación de

la humanidad. Sin embargo, las propias circunstancias le obligan a problematizar dialécticamente su comprensión inicial de ese nuevo sujeto histórico, como también la de su clase contrincante, la burguesía, ya que se le van revelando como sujetos nada homogéneos, producto de procesos y eventos que no dejan de estar preñados de contradicciones inesperadas y hechos muchas veces aleatorios, los cuales son constitutivos de subjetividad. Incluso, tendrá que dar cuenta de la supervivencia relativa de las antiguas clases o grupos de modos no-capitalistas. Ello le llevó, por ejemplo, a incluir en el prólogo de 1882 a la edición rusa del *Manifiesto Comunista* un reconocimiento sobre la potencialidad histórica de la comunidad o comuna rural rusa como sujeto catalizador de una revolución proletaria en Occidente. El universo proletario quedó así ampliado para reconocer la historia material de otros pueblos y otras formas de organización de la producción e intercambio social más allá de los europeos.

Las luchas de clases y grupos, pueblos y comunidades, razas e identidades sexuales, reflejan una pluralidad de estados de conciencia y entendidos acerca de la realidad material, marcada por el pasado. También revelan el fraccionamiento de dichas clases y de los actores políticos y sociales principales, en torno a intereses disímiles, desde los generales y nacionales hasta los particulares y locales. El conflicto social se manifiesta así por medio de una multiplicidad de formas (Losurdo, 2013).

El proceso actual de subsunción real y total capitalista se enfrenta de esa manera a la *potentia* autónoma de acción de ese sujeto como proletariado ampliado. Este tiene ante sí el reto de entender la interconexión de sus diferentes expresiones o sectores para articular, desde una justa valoración de las particularidades y las diferencias, la imprescindible complementación que permita confrontar y derrotar a quien amenaza su existencia misma: la clase capitalista.

En este sentido, uno de los problemas mayores que ha caracterizado a la teoría social y jurídica desde finales del siglo xx ha sido una especie de crítica reformista generalizada basada en la lucha por una democracia más amplia dentro de las formas burguesas del

Estado y del derecho. Esta vertiente reformista del pensamiento crítico percibe la crisis presente del capitalismo, bajo el neoliberalismo, como una condición que puede ser superada por medio de reformas graduales de naturaleza regulatoria, a partir de la ilusión de que aún es posible el retorno al Estado social o benefactor. La idea de un cambio revolucionario de carácter transcapitalista es descartado o, lo que es peor, ni tan siquiera considerado. Sin embargo, lo que se necesita es precisamente una crítica estratégica más profunda que se enfoque en las contradicciones de la presente economía política capitalista, incluyendo las contestaciones y nuevas posibilidades de cambio que se fraguan en su interior.

La crítica reformista se mueve en el marco del nuevo modo de subjetividad que ha fabricado el neoliberalismo. Ese es el sujeto no solo del mercado, sino que también el del fin de la historia. Se trata del sujeto-objeto de la colonización total de su cuerpo y alma bajo el cálculo económico capitalista, ante el cual solo le resulta posible buscar un acomodo razonable a su alienación ampliada como plusvalía, condición esta que se le presenta como natural y eterna. De ahí que el minimalismo reformista sea responsable de que nos hallemos en medio de otra crisis dentro de la crisis actual del capitalismo: la crisis de la idea de la revolución o del cambio antisistémico. Consiste en la ausencia de una toma de conciencia acerca de la necesidad real y la posibilidad concreta de la constitución de otro orden social y mundial que lleve a la humanidad más allá del capitalismo. Y mientras continúe existiendo una base subjetiva para la reproducción y expansión del capitalismo, la “crisis terminal” que caracteriza el presente ciclo sistémico de acumulación podrá desembocar en la agudización de sus presentes contradicciones y la potenciación de una nueva posibilidad histórica o, en la alternativa, servirá como nueva oportunidad para la reestructuración de las relaciones sociales y la introducción de nuevas formas de dominación necesarias para la continua reproducción del capital.

El sujeto constituyente

El hecho de que el mundo actual se nos revele cada vez más como el que esencialmente denunció Marx en su crítica a la economía política del capital, con su mundialización, su concentración monopolística, sus ineluctables crisis cíclicas, el apoderamiento creciente del capital financiero y la pauperización de los más a costa del enriquecimiento dramático de los menos, nos ayuda a explicar el retorno decisivo del pensamiento marxista, particularmente en Nuestra América. Ello ha sido así luego de que el marxismo fuese prematuramente proclamado muerto y totalmente desprovisto de pertinencia alguna en estos tiempos a partir del colapso de la Unión Soviética y sus aliados europeos, así como el repliegue general a través de todo el planeta de muchos partidos y movimientos socialistas y comunistas. Hasta en círculos académicos, el marxismo fue marginado y deslegitimado como una teoría crítica supuestamente fracasada.

Sin embargo, se dieron un par de eventos que desde Nuestra América hicieron patente cómo la ampliación del dominio del capital genera sus correspondientes contestaciones sociales y políticas. En 1989, mientras caía el notorio Muro de Berlín, supuestamente evidenciando la victoria definitiva del capitalismo sobre el socialismo y del neoliberalismo sobre el marxismo, hubo otro menos publicitado acontecimiento histórico conocido como el *Caracazo*, en referencia a Caracas, la capital de Venezuela. Esta emergía como gran escenario de una serie de rebeliones civiles de los de abajo que incluso se extendieron a otras ciudades de dicho país suramericano, en protesta contra la imposición de las políticas neoliberales que solo servían para empobrecer dramáticamente a sectores significativos del pueblo, sobre todo a los que de por sí ya tenían apenas para subsistir precariamente. Mientras que en las calles de Berlín el capitalismo parecía erigirse triunfante sobre el llamado *socialismo real*, en las calles de Caracas se daba testimonio en sentido contrario del renacer

de la historia mediante la impugnación del *capitalismo real*. Resultó ser la primera rebelión civil en el planeta contra el neoliberalismo.

Luego, en 1994, en Chiapas, México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) sorprendió al mundo entero con su insurrección armada comprometida con el desarrollo revolucionario de *un mundo en que quepan todos los mundos*, y en el que no haya lugar para la explotación y opresión de un ser humano por otro. La rebelión zapatista representó la confluencia estratégica e histórica de las perspectivas o visiones de mundo marxista e indigenista, particularmente maya, para la articulación de una nueva lucha contrahegemónica contra el neoliberalismo y el capital en general. En ambos casos, Caracas y Chiapas, testimoniamos el despertar de una nueva posibilidad histórica a partir de unos nuevos sujetos políticos: los pobres marginados de las ciudades y los campos, así como los pueblos y las comunidades indígenas.

Se trató, en ambos casos, no de meros hechos coyunturales sino de *acontecimientos* que dieron inicio a una secuencia histórica de hechos con fuerza normativa que representarían una nueva posibilidad colectiva y plural, con proyección universal. A partir de esta se redefine la actual situación, en medio de una sociedad que el capital había transformado fundamentalmente en orden civil de batalla. Tales acontecimientos profundizaron las grietas que subyacen en la situación presente, ocultadas hasta el momento por las estructuras de dominación del capital.

Los *acontecimientos* son fugas repentinas y a veces inesperadas de las determinaciones estructurales, cuyas raíces anidaban ya en las profundidades de la situación. Poseen un efecto constitutivo de una nueva oportunidad para trastocar y tal vez romper con los fundamentos normativos y el balance de fuerzas que caracterizan la situación existente, y potenciar sus impulsos más allá de sus hechos o efectos inmediatos. Como tales, nos retan a que repensemos nuestro modo de ver el mundo y cómo transformarlo, sobre todo porque son parteras de una nueva subjetividad desde las manifestaciones locales e inmediatas de la lucha de clases, grupos, pueblos y comuni-

dades. No podemos olvidar que es precisamente entre estas que efectivamente se constituyen y reproducen las relaciones de poder en la sociedad. En ese sentido, también constituyen una impugnación de los dispositivos de coacción que sirven para garantizar la obediencia o la sumisión al orden establecido. Generan una nueva subjetividad.

Al respecto, señala Alain Badiou:

Para mí un acontecimiento es algo que hace aparecer cierta posibilidad que era invisible o incluso impensable. Un acontecimiento no es por sí mismo creación de una realidad; es creación de una posibilidad, abre una posibilidad. Nos muestra que hay una posibilidad que se ignoraba. En cierto modo, el acontecimiento es solo una propuesta. Nos propone algo. Todo dependerá de la manera en que esta posibilidad propuesta por el acontecimiento sea captada, trabajada, incorporada, desplegada en el mundo.

Y añade: “Un acontecimiento político es algo que hace surgir una posibilidad que escapa al control de los posibles ejercidos por el poder dominante. De repente, cierta cantidad de personas —a veces masas de personas— empiezan a pensar que hay otra posibilidad”. Badiou insiste en que estos sujetos le dan vida a la nueva posibilidad planteada por el acontecimiento. “En un momento dado aparece algo que trastorna el control de las posibilidades y la definición más general del Estado. Se ha insistido reiteradamente en que el Estado significaba la opresión real pero, más esencialmente, es el que distribuye la idea de lo posible y de lo imposible. Por su parte, el acontecimiento va a transformar en una posibilidad aquello que fue declarado imposible. Lo posible va a serle arrancado a lo imposible” (Badiou, 2013, pp. 21-23). Es así como habría que entender aquella consigna de aquel otro acontecimiento, conocido como la revolución de 1968: ¡Seamos realistas; pidamos lo imposible! Lo hasta ese momento innominado comienza a nombrarse como posibilidad.

Por su parte, Slavoj Žižek señala que el acontecimiento es, en esencial “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas”. Es “un efecto que

excede a sus causas” y cuya característica fundamental es “la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable” (Ži-žek, 2014, pp. 16-18).

Para finales del siglo xx parecía que se habían liquidado las agendas revolucionarias en aras de unos programas políticos y económicos *políticamente correctos*, según el criterio neoliberal prevaleciente. De ese momento en adelante se nos decía que lo único posible era luchar por mejorar el capitalismo, esa estación final a la que había llegado el tren de la historia. Claro está, en Nuestra América hubo algunas honrosas excepciones como el entonces presidente cubano Fidel Castro Ruz que en aquellos días advertía, hasta el cansancio, que la única alternativa al comunismo era la barbarie hacia la cual nos encaminaba irremediablemente el capitalismo. Tanto a la revolución cubana, como a su líder histórico, se les pretendió despachar como unas reliquias del pasado, aun por algunos que se seguían llamando de izquierda. Desde mediados de la década de los ochenta, Washington alcanzó a imponer la nueva agenda neoliberal como “consenso” entre las Américas, a partir de las presidencias de George H. W. Bush y William J. Clinton.⁶ Nos encaminábamos hacia la “feliz”

⁶ Las propuestas neoliberales fueron articuladas, particularmente en sus aspectos económicos, en el llamado *Consenso de Washington*. Se trata del consenso tácito que se había producido entre el Tesoro de Estados Unidos, el Banco de la Reserva Federal, las instituciones multilaterales (FMI, Banco Mundial, OMC), prominentes CEO's de las grandes corporaciones y *think-tanks* conservadores y liberales, acerca de las políticas que serían promovidas para América Latina a finales de los años ochenta del pasado siglo xx. El Consenso de Washington trata de las siguientes diez propuestas: (1) equilibrio del presupuesto público mediante la reducción del déficit fiscal; (2) reconducción del gasto público primando la selección del mercado; (3) reformas fiscales que redujeran los impuestos directos y aumentaran los indirectos; (4) establecimiento de tipos de interés positivos que atrajeran capitales y fomentasen el ahorro interno; (5) tipos de cambio que permitieran orientar la economía hacia el exterior de manera competitiva; (6) liberalización comercial con plena apertura de fronteras; (7) recepción de inversión extranjera directa; (8) privatizaciones del sector público; (9) desregulación en lo referente al mercado laboral, a los controles a las empresas y a los capitales y desaparición de las barreras legales a los movimientos económicos (salvo de la mano de obra); y (10) garantías a los derechos de propiedad. Este conjunto de propuestas es la contraparte económica de la idea de *gobernanza*, donde el Estado debe dejar todo el camino libre al mercado a través de la desregulación, la liberalización, la privati-

y progresiva integración neoliberal de nuestras regiones, que debía culminar en 2005 con la puesta en marcha del Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA). ¡Una sola América, de norte a sur, regentada desde Washington bajo un solo fundamento normativo: el dictado por el capital!

A contracorriente, acontecen el *Caracazo* y la insurrección zapatista, como dos importantes, aunque diferenciados, impulsos contestatarios. Son acontecimientos liberadores que evidenciaron el despertar de una nueva subjetividad y la posibilidad de instituir algo nuevo. En ambos casos, se comparte una dialéctica que, más allá de su negación del neoliberalismo y del sistema capitalista, representan una afirmación de que lo común, como modo alternativo de ordenación de nuestra vida colectiva, no solo es necesario sino también posible. Nuevamente, lo que se nos presentaba como uno, se divide en dos. Se agrieta a partir de los focos de rebelión, pero sobre todo por las experiencias de creación de lo nuevo. En ese sentido, se trata de momentos o experiencias constitutivas que tienen implicaciones estratégicas, incluso constituyentes.

Por un lado, el *Caracazo* se erigió en el acontecimiento fundacional de una secuencia histórica que desembocó en las posteriores victorias electorales de Hugo Chávez Frías, en Venezuela, la constitución de un nuevo bloque hegemónico de fuerzas y una nueva subjetividad normativa: el soberano popular como poder constituyente. También representó el inicio de lo que se calificó como una revolución bolivariana para la construcción de un nuevo orden posneoliberal y poscapitalista para su país y toda la América nuestra: el *Socialismo del Siglo XXI*. Al respecto señaló Chávez: “Nuestra revolución fue la última revolución del siglo xx, cuando casi se habían cancelado los caminos revolucionarios; cuando se habían apagado casi todas las luces en el horizonte mundial y se proclamaba el planteamiento hegeliano del fin

zación, el ajuste macroeconómico y la primacía del sector exterior, encargándose tan solo de garantizar la propiedad privada y la estabilidad del desarrollo de la acumulación capitalista, en su más reciente modelo de acumulación por desposesión.

de la Historia desde los centros de pensamiento del poder hegemónico imperial. Y más importante aún desde el punto de vista de la evolución: nuestra revolución es la primera del siglo xxi” (Chávez Frías, 2011, pp. 13-14). Y seguidamente abundó en torno a la nueva posibilidad histórica que ha quedado abierta: “La crisis mundial del capitalismo debe ser oportunidad en Venezuela para acelerar el desmontaje del sistema capitalista y, al mismo tiempo, acelerar la construcción del socialismo bolivariano”.

¿Qué es el socialismo del siglo xxi? De lo que trata es de la misma propuesta histórica del socialismo, aunque con matices nuevos producto de un balance crítico de sus experiencias históricas pasadas. Desde esta perspectiva, el socialismo es definido como un modo de vida alternativo cuya matriz está en formas solidarias, democráticas y comunizantes de producción y gobernanza. Bajo este, el ser humano deja de ser mercancía y recupera su humanidad. Más allá de su dimensión ideal, se asienta también en la experiencia de las luchas emancipadoras y revolucionarias propias de Nuestra América desde, por ejemplo, las gestas independentistas del siglo xix, pasando por la revolución mexicana de 1910 y, más contemporáneamente, la revolución cubana, la revolución Sandinista y la experiencia de la Unidad Popular en Chile. Otro elemento distintivo del *Socialismo del Siglo xxi* es la democracia, es decir, la participación protagónica y permanente del pueblo como soberano encarnado en poder constituyente. De ahí que se van desarrollando las bases para un proceso de transición en el que crecientemente el Estado heredado va socializándose al calor de la potenciación del poder popular en todos los ámbitos de la vida, culminándose en lo que se ha llamado el *no-Estado* (Rivera Lugo, 2017).

Esta idea del tránsito al *no-Estado* parecerá para algunos una quimera pero, francamente, entiendo que constituye una propuesta de singular importancia para la necesaria reconceptualización de la función del Estado o, mejor aún, del *modo de estar en común*, que rompa con las necesidades y lógicas del capital. Si bien dicho proyecto revolucionario bolivariano fue inicialmente Estadocéntrico,

progresivamente se ha esforzado por moverse hacia la construcción de un poder comunal alternativo. Lo hace precisamente por entender que una de las causas del fracaso del “socialismo real” fue nunca haber entendido que el paso del capitalismo al socialismo requiere imperativamente del apoderamiento radicalmente democrático del pueblo. En el caso venezolano, responde también a los problemas de burocratismo y corrupción que de inmediato presenta el Estado heredado, obligando al gobierno de Chávez a crear de inmediato las Misiones, esas nuevas instituciones populares y no estatales a las que les fue delegando funciones de los Ministerios. La dura experiencia disipó cualquier tentación de albergar la ilusión de que ese Estado burgués heredado podía servir de instrumento definitivo para culminar la agenda revolucionaria trazada. Se entendió que el Estado se tiene que socializar con urgencia, es decir, encarnarse en el pueblo, en toda su rica pluralidad constitutiva. De ser una instancia de poder por encima del pueblo, en este caso debía hacerse pueblo. Solo así se puede aspirar efectivamente a superar esa falsa dicotomía, ideológicamente motivada, entre la sociedad política y la sociedad civil. En ese sentido, el *Socialismo del Siglo XXI* no puede ser, como algunas experiencias del pasado bajo el *socialismo real*, un capitalismo de Estado o un Estado castrador de la participación democrática plena del pueblo en todos los ámbitos de la vida económica, social y política. Ya lo sentenció Chávez: “¡comuna o nada! (...) Cuidado, si no nos damos cuenta de esto, estamos liquidados y no solo estamos liquidados, seríamos nosotros los liquidadores de este proyecto. Nos cabe una gran responsabilidad ante la historia” (Chávez Frías, 2012).

De ahí que no debió sorprender a nadie el salto cualitativo en esta dirección decidido con la organización de un nuevo proceso constituyente, refrendado electoralmente a finales de julio de 2017. La mayoría del país, usando los medios constitucionales a su disposición, decidió retomar democráticamente las riendas de su proceso de cambio, para profundizar aún más los contenidos sustantivos de la constitución bolivariana de 1999 y derrotar así la agenda destructiva de la derecha, apoyada por Washington, contra la revolución bolivariana.

Incluso, la iniciativa surge de unos primeros acercamientos que los propios consejos comunales le habían hecho a Nicolás Maduro, el mandatario sucesor de Chávez, para que, a raíz de haber conseguido la derecha una mayoría en la Asamblea Nacional en diciembre de 2015, se constituyese una Asamblea o Parlamento Nacional Comunal como institución de autogobierno desde las comunas que pudiese ir gestando un proceso constitutivo de nuevo tipo más allá de un poder constituido dividido como el existente en ese momento. En el caso de la Asamblea Nacional Constituyente inaugurada el 4 de agosto de 2017, se propone que esta realice una serie de reformas, sobre todo para afianzar la constitucionalización del poder popular y comunal que ha ido brotando a través del país desde 1999.⁷ De esta forma, se pone sobre el tapete el tránsito desde un proceso social constitutivo hegemónico por el Estado, a un proceso societal constitutivo hegemónico por la comunidad, la comuna, las Misiones y los movimientos, es decir, las fuerzas motoras vivas de la revolución bolivariana.

A la constitución venezolana hay que enmarcarla dentro de un proceso societal constitutivo que está en continuo movimiento. Desde este se prescribe una nueva normatividad constituyente que desborda y, en cierto sentido, potencialmente va sustituyendo la institucionalidad propia del Estado heredado y su monopolio sobre la producción de normas y políticas, de conformidad con el desacreditado modelo constitucional liberal-burgués. El poder constituyente va asumiendo un papel predominante como nuevo eje del constitucionalismo y como ordenador permanente de la vida social, política y económica del país. Es la institución del poder constituyente como presencia permanente en su calidad de soberano popular y del poder

⁷ La Asamblea Nacional Constituyente (ANC) finalmente se disolvió poco después de la victoria chavista en las elecciones parlamentarias del 6 de diciembre de 2020. Ello le permitió al gobierno bolivariano recuperar el control sobre la Asamblea Nacional y poner fin a las acciones desestabilizadoras e inconstitucionales que, a partir de ese cuerpo, estuvo desarrollando desde el 2015 la oposición de derecha. Por entender que no estaban dadas en lo inmediato las condiciones políticas para ello, la ANC finalmente concluyó sin aprobar propuestas de reforma para la constitucionalización del poder comunal.

que de tal condición emana, quien está llamado a asegurar el proyecto revolucionario bolivariano por encima de aquellos intereses particulares que pretenden socavarlo y destruirlo. Al poder constituido se le reduce a la función de ejecución administrativa de las decisiones del poder constituyente. A veces nos olvidamos que las ramas del ejecutivo, legislativo y judicial no son propiamente poderes, como lo sostuvo Montesquieu, sino que son en realidad solo instancias de administración de política y de justicia sujetos al mandato expreso del poder constituyente, el soberano popular, como fue propuesto por Rousseau, Bolívar, Martí y Hostos. Es la relación entre el poder constituyente como mandante y el poder constituido como mandatario sujeto a y limitado por los mandatos del primero.

En este nuevo modo de estructuración y regulación de la sociedad, el pueblo nunca puede ceder su poder constitutivo, directo y permanente, sobre la totalidad del acontecer político, económico y social, ya que es simiente y fundamento definitivo de la democracia. Su poder constitutivo es inalienable. Como tal, no se debe a un título jurídico. Está por encima de la forma jurídica Estadocéntrica, pues es su fuente material fundante y legitimante. No puede haber norma válida que sea exterior a esta voluntad soberana societal o comunitaria. Menos pueden alegarse falsas e ideológicamente motivadas dicotomías entre la sociedad política y la sociedad civil tras las cuales se oculta el ejercicio *de facto* del poder por la clase capitalista y sus representantes políticos. Se reconoce de esa manera el carácter directamente político de la sociedad y la comunidad. Por otro lado, hay que reconocer que, como cualquier otro enunciado o valoración, la norma jurídica no nace de la nada. Por tal razón, hay que superar toda comprensión normativa descontextualizada de la lucha concreta de clases, grupos, pueblos y comunidades. Incluso, hay que reconocer que, bajo esta, el bien no se define *a priori* por una ley o regla en abstracción de su fin o efecto, sino a partir de unos fundamentos éticos liberadores que constituyen, en última instancia, su criterio de validez y legitimidad.

Emerge de este modo, como nueva posibilidad, en primera instancia, un *derecho constituyente* que progresivamente debe advenir en un *no-derecho* (Carbonnier, 1974, pp. 13-63; Rodotà, 2010, pp. 25-91; Rivera Lugo, 2014, pp. 123-140) o *normatividad constituyente* que trasciende el marco estrecho del constitucionalismo Estadocéntrico que prevalece bajo la cultura jurídica burguesa, aun entre sectores que se consideran de izquierda. Su sujeto principal ya no es el mercado capitalista, ni el Estado gubernamentalizado, y menos el abstracto sujeto jurídico del constitucionalismo liberal-burgués, sino que es la *forma comunidad o comunal* como forma alternativa de producción social y gobernanza y, más específicamente, de ese sujeto que desde abajo se rebeló soberanamente para refundar, desde sí mismo y su necesidad vital, a la sociedad toda, con los efectos normativos correspondientes.

Ahora bien, ¿estaremos en el caso de Venezuela ante una nueva expresión de fetichización del derecho entre la izquierda? El llamado *nuevo constitucionalismo* en Nuestra América ha tendido a afirmar la relativa autonomía del derecho, aunque a partir de un entendido en que lo relativo en este caso está determinado por la lucha de clases. El Estado y el derecho se conciben como campos de batalla entre las clases y grupos que adversan en torno a sus respectivos proyectos de país, regionales y mundiales. ¿Podrá construirse el *Socialismo del siglo XXI* por medios fundamentalmente legales? Una experiencia histórica previa, el caso de Chile bajo el gobierno de la Unidad Popular presidido por Salvador Allende Gossens (1970-73), quiso producir una transición pacífica y ordenada al socialismo, por medio de la legalidad existente, que culminó en un sangriento golpe de Estado por las fuerzas armadas, apoyadas por el gobierno de Estados Unidos. Claro está, en este caso, a diferencia de la experiencia actual de Venezuela, Allende tuvo que gobernar con el Congreso y el Tribunal Supremo en su contra, sin hablar de la oposición efectiva de las fuerzas armadas y policiales como finalmente también se atestiguó. Tampoco hubo un proceso constituyente que permitiese producir una nueva constitución representativa de un nuevo bloque de poder que

contribuyese a validar y legitimar el nuevo proyecto de país y provyese los nuevos fundamentos normativos y el marco institucional para su realización. En el caso de Venezuela, el chavismo consiguió crear una nueva situación de fuerzas que alteró las relaciones de poder al interior de la sociedad, posibilitando que una pléyade de sectores sociales, hasta hace poco marginada de todo proceso decisional en la política y la economía, pudiese emerger como nuevos sujetos políticos portadores de una nueva subjetividad como poder constituyente. Ausentes o marginados bajo el viejo constitucionalismo liberal, estuvieron dispuestos a arriesgarlo todo, vida incluida, en el *Caracazo*, así como posteriormente frente a las intentonas golpistas, incluyendo las “guarimbas”, es decir, la violencia lumpenizada de la derecha en las calles. Esos nuevos sujetos, los otrora condenados a vivir y morir en la ignominia por las élites económicas y políticas del pasado, tomaron conciencia de su *necesidad vital de hacer la revolución* como clase o grupo representativo de lo común y, consiguientemente, decidieron apropiarse de su poder normativo como sujetos soberanos para protagonizar una transformación radical que incluya la abolición del sistema existente y la conformación del nuevo orden transcapitalista. Sin embargo, su valoración negativa del Estado burgués de derecho bajo el cual fueron discriminados y reprimidos, no ha impedido que comprendan que su lucha se debe librar tanto dentro como más allá de ese Estado heredado, buscando profundizar sus contradicciones como forma política dominante para trascenderlo hacia formas más horizontales y autodeterminadas de gobernanza democrática en todos los ámbitos de la vida nacional.

El espectro del comunismo normativo

Por otro lado, está la secuencia histórica que se abre con el sorpresivo levantamiento armado del EZLN en el sureño estado mexicano de Chiapas el 1 de enero de 1994, coincidiendo con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de México con Estados Unidos.

Su audaz campaña militar y política fue, como afirmamos previamente, el segundo aldabonazo a las aspiraciones neoliberales en la América nuestra, hasta ese momento incontestadas. Logró, de primera intención, echar por tierra los cantos de sirena del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari acerca de una ficticia prosperidad económica que, presuntamente, había colocado a México en las puertas del exclusivo club del “Primer Mundo”, es decir, de los países ricos y desarrollados. El EZLN se encargó de desmitificar la propaganda oficialista y presentar la otra cara de México, la rural, así como los inmorales contrastes entre la opulencia del México de la burguesía criolla, y la pobreza y marginación extremas del México de los campesinos e indígenas. Irrumpió así con una fuerza nueva e inusitada en la vida política de México y de la América nuestra. El despertar del sujeto indígena surgió como uno de esos signos alentadores que buscábamos desesperadamente, que fuera un testimonio de que la revolución contra todo un orden civilizatorio seguía siendo una vocación rentable en unos tiempos dominados por el *pensamiento único* del neoliberalismo.

Además, la perspectiva estratégica zapatista está centrada en una nueva valoración del fenómeno del poder que parte de la premisa de que el desarrollo de una nueva sociedad transcapitalista y comunal será el resultado de una construcción social desde abajo, es decir, a través de la autonomía política y económica efectiva de las comunidades en conformidad con el principio de la autodeterminación. Ello significa más allá del Estado burgués y la colonialidad del poder que la caracteriza. El nuevo sujeto plural en el que convergen la cosmovisión relacional y comunal con la perspectiva anticapitalista de un marxismo abierto y humilde, pasa a apalabrar una ruptura con el pasado y presente colonial-capitalista desde sus propias circunstancias.

Foucault nos diría que con el zapatismo se destrabó un saber y un poder hasta hoy sometidos y deslegitimados por un pensamiento predominante demasiado centrado en las lógicas económico-políticas y jurídicas del llamado Estado-nación burgués. El saber liberado es el saber de la gente, resultado de una historia oculta de luchas y

resistencias, en su mayoría locales e inmediatas. Es allí donde radica la raíz de toda estructura de poder y se tejen los hilos visibles e invisibles de sus relaciones de dominación. Y siendo desde adentro de cada uno y desde el ámbito espacial de lo local donde se constituye el sujeto alienado del capitalismo y de la colonialidad, es también desde allí que hay que romper sus cadenas. Es desde allí que hay que reconstituir y emancipar al sujeto para que se apodere de su saber y de su libertad de acción para la transformación revolucionaria de sus circunstancias. Ya lo decía Foucault:

Se trata de captar al poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, donde se vuelve capilar; es decir, tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, sobre todo donde ese poder, al desbordar las reglas de derecho que lo organizan y lo delimitan, se prolonga, por consiguiente, más allá de ellas, se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y se da instrumentos materiales de intervención, eventualmente incluso violentos. (Foucault, 2000, p. 36)

Por su parte, Antonio Gramsci dio en el clavo cuando afirmó que la creación de normas no es una prerrogativa exclusiva del Estado. Para este, la sociedad toda, sus asociaciones e instituciones, son fuentes materiales de prescripción normativa: “Todo hombre, en la medida en que es un ser activo, es decir, vivo, contribuye a modificar el ambiente social en el que se desarrolla (modificando ciertas características suyas y conservando otras); en otras palabras, tiende a establecer ‘normas’, reglas de vida y de conducta” (Sugarman, 1983, p. 102).

En este sentido, no obstante las pretensiones monistas del Estado en relación a la creación de normas, la realidad es que todos somos potencialmente legisladores, enunciadores o productores de normas y reglas en el contexto de las constelaciones de relaciones y asociaciones de todo tipo en las que participamos.

Es en ese marco que hay que apreciar la creación de las Juntas de Buen Gobierno y los procesos autónomos de administración de justicia por parte de los Zapatistas. Se trata de instituciones y procesos

totalmente ajenos al control por parte de los mecanismos judiciales del gobierno central. Estos se han caracterizado por la aplicación exitosa de normas, reglas y procedimientos decididos autónomamente por la comunidad. Experiencias como estas han servido para dar testimonio fehaciente de la posibilidad concreta de administrar efectivamente una justicia que sea resultado de procesos decisionales encauzados a través de asambleas, con la participación directa de todos los miembros de la comunidad y como resultado de la voluntad expresa de estos. También se ha confirmado la viabilidad de procesos autodeterminados de administración de justicia basados en un modo relacional y participativo de solución de conflictos, cuyos resultados son colectivamente estructurados y enunciados dentro de un *acuerdo* libre y colectivamente construido, con un fin reparativo y no propiamente retributivo o punible.

Otro ejemplo lo podemos encontrar en el seno del movimiento comunal en Oaxaca. Según uno de sus fundadores, Jaime Martínez Luna, el Estado de derecho basado en la institución capitalista de la propiedad privada, en las lógicas del mercado capitalista, la mercantilización de la vida en general y las resultantes relaciones de poder, es una institución e idea ajena al entendido normativo de la justicia bajo la comuna. Según este, la administración de la justicia no es un proceso de tipo jurídico, sino ético-normativo; es el resultado de un *acuerdo* libre y colectivamente construido por los miembros de la comunidad, en un contexto normativo y procesal que también es expresión libre de la voluntad colectiva. La forma de este *acuerdo* es ajena a la forma-jurídica, siendo producto de la fuerza estructurante y regulativa de usos y costumbres ancestrales de la comunidad.

Se pueden hallar experiencias análogas o similares a través de la América nuestra entre los pueblos y comunidades indígenas, así como más allá de estas en lo que se han llamado “comunidades de afinidades” organizadas en torno a causas y luchas comunes de estudiantes, maestros y profesores, trabajadores desposeídos de derechos adquiridos, campesinos sin tierra, personas sin hogar, deambulantes, mujeres víctimas de violencia, inmigrantes, familiares de detenidos

o desaparecidos, entre otros. Dichas comunidades están caracterizadas igualmente por procesos colectivos y assemblearios de toma de decisiones, así como por las relaciones de solidaridad y de igualdad entre sus integrantes.

El fenómeno antes descrito representa un ejemplo empíricamente constatable de la comprensión del comunismo o de la comunalidad como procesos constitutivos en permanente devenir de una forma de normatividad muy otra que ha hecho presencia como nueva posibilidad. Se trata de una normatividad comunizante o un *no-derecho comunitario o comunal* como modo alternativo de estructuración, regulación y subjetivación. Se trata del nuevo marco autodeterminado de normatividad bajo el cual *de facto* operan los movimientos sociales, las comunidades, las comunas y las organizaciones políticas revolucionarias (Rivera Lugo y Correas Vázquez, 2013, pp. 13-27). Es el marco normativo tácito e informal de las relaciones y las asociaciones fundadas en la reciprocidad solidaria y cooperadora, tan ajena al derecho burgués. Estas experiencias están forjando, una a una, la lógica cumulativa de un poder constitutivo para la potenciación del impulso normativo de lo común que anida en su seno. Son prueba de que existe un espacio no solo para protestar y resistir, sino que más importante aún para construir nuevas posibilidades fuera del capital, así como de sus fundamentos y procesos jurídicos y normativos. En lo que se refiere al marxismo, es una oportunidad histórica para superar el “comunismo abstracto” del que habló Bolívar Echeverría, para revisar críticamente la perspectiva marxista tanto acerca del Estado como del derecho y reconocer la significación histórica de la producción creciente de una normatividad no-estatal y, correlativamente, del empobrecimiento y disfuncionalidad crecientes de los procesos de prescripción política y jurídica del Estado capitalista. No se trata de una situación pasajera o coyuntural, sino de la manifestación de una metamorfosis estructural en cuanto a cómo se producen normas y políticas en estos tiempos de crisis estructural, de la cual no se escapa la forma jurídica.

Este fenómeno no es ajeno al nuevo constitucionalismo previamente mencionado. Es parte de su carácter esencial como *constitucionalismo societal o comunal*, es decir, como autonomización progresiva de los procesos sociales constitutivos más allá del Estado burgués del derecho. Se potencia desde lo común la construcción de espacios comunes y plurales de producción, decisión y vida más allá de las lógicas dominantes del Estado capitalista. Ello introduce una nueva espacialidad extendida de normatividad constitutiva e incluso constituyente, anclada en lo local y lo singular, con posibilidades de trascender hacia el resto de la sociedad y contribuir como referente significativo a sus búsquedas de formas alternativas de estructuración, regulación, subjetivación y administración de justicia. Es en este proceso social y comunitario dinámico y participativo de prescripción normativa, permanentemente impregnado de una pluralidad constitutiva de contextos y fuentes, que radica la verdadera posibilidad abierta por el *nuevo constitucionalismo* de Nuestra América.

No podemos despachar el asunto con su mera caracterización como pluralismo jurídico o normativo, ni tan siquiera mediante su mera caracterización como nuevo constitucionalismo. De lo que estamos hablando es de la existencia de una multiplicidad de sistemas u órdenes normativos en los que, como ejemplo, el Estado, el mercado y la comunidad interactúan, compiten y se confrontan en un contexto estratégico por imponer su validez y legitimidad, así como sus sentidos de la realidad, en medio de la presente crisis estructural y tal vez terminal del capitalismo. Esta pluralidad constitutiva es reflejo de una ruptura paradigmática que se está produciendo como resultado de la incapacidad creciente del capitalismo y sus expresiones coloniales para garantizar su integración sistémica. Tanto las formas capitalistas del Estado como las del mercado han probado ser incapaces de servir de instrumentos efectivos de consenso, integración y normalización social bajo las presentes circunstancias, teniendo que recurrir cada vez más a mecanismos de control y represión. Incluso, en los diferentes contextos del *nuevo constitucionalismo*

en, por ejemplo, Venezuela, Ecuador y Bolivia, se han producido tensiones entre el Estado, los movimientos sociales y las comunidades en la medida en que no se entiende el nuevo carácter ampliado del proceso constitutivo.

Hay que acabar de comprender, de una vez por todas, que la ruptura paradigmática antes indicada expresa al menos la potencialidad de un nuevo *episteme* normativo que se propone socializar y multiplicar, como nunca antes, las principales fuentes materiales de una normatividad válida más allá del poder constituido. Esto, claro está, presenta un reto singular debido al hecho de que la sociedad no es una totalidad homogénea y simétrica y no conflictiva, sino que heterogénea, asimétrica y contradictoria. Asimismo, no puede desconocerse que estos procesos constituyentes y constitutivos están comprometidos en sus orígenes, a partir de las rebeliones civiles cuyas aspiraciones encauzaron, con formas más autónomas de lo político y lo normativo que las prevalecientes.

La doble negación del viejo orden

¿Cuál es la naturaleza y función específica del Estado y del derecho como formas particulares, históricamente determinadas, de lo político y lo normativo? ¿Cuál es el marco teórico y práctico para transitar del capitalismo al comunismo como nuevo modo comunal de gobernanza económico-política y regulación social? Hasta ahora ha prevalecido un fetichismo tenaz de las formas liberal-burguesas del Estado y del derecho que han servido para limitar los horizontes de cualquier posibilidad de cambio sistémico o civilizatorio, particularmente bajo las experiencias diversas del socialismo real europeo, incluyendo la Unión Soviética. Según estas, por ejemplo, la regulación social se redujo a normas, reglas y procedimientos Estadocéntricas cuyo cumplimiento debían garantizarse por medios coercitivos de ser necesario. Esta perspectiva representó el abandono del ideal inicial de los bolcheviques a favor de la abolición inmediata del Estado burgués y su

derecho, y su reemplazo por procesos sociales constitutivos, de carácter inmanente, en manos de los soviets. Bajo estos últimos, la consideración de la justicia sería privilegiada por encima de la letra de la ley y sus formalidades. La proposición marxiana acerca de la extinción gradual del Estado y el derecho debía ser el resultado de la inmediata construcción de un sistema soviético, es decir, asambleario de autogobernanza, lo que finalmente fue abandonado bajo el estalinismo.

Se fue imponiendo entre los bolcheviques, sobre todo a partir de Stalin, y posteriormente entre todo el movimiento comunista internacional, una perspectiva instrumental tanto del Estado como del derecho, bajo el cual ambos son mecanismos que responden, en última instancia, a los intereses de la clase dominante. Bajo el capitalismo, la forma política y la forma jurídica fundamentalmente sirven para estructurar y garantizar la dictadura *de facto* de la clase burguesa sobre el resto de la sociedad. Sin embargo, como mecanismos de dominación no existen sin sus matizaciones y contradicciones. Ello crea la posibilidad de que sean usados por la clase obrera y demás grupos sociales y comunitarios subalternos, para explotar sus grietas a favor de una transformación sistémica progresiva.

Uno de los más importantes teóricos de la antes mentada visión del Estado y del derecho fue el jurista soviético Andréi Vyshinsky, el principal responsable teórico por la concepción estalinista del Estado y el derecho. Según este, el Estado y el derecho son básicamente instrumentos al servicio de la clase dominante, lo mismo podría decirse al ascender el proletariado al poder. Este podría usarlos en su propia dictadura sobre la burguesía. Hasta la propiedad privada burguesa dejaría de existir una vez expropiada y convertida en propiedad estatal, como si bastara la nueva definición jurídica para automáticamente producir una transfiguración gloriosa de esta en propiedad efectiva del pueblo trabajador. El retorno a las formas capitalistas de producción e intercambio, así como a sus formas jurídicas y al fortalecimiento del aparato estatal, decidido a partir del Nuevo Plan Económico de 1921, sirvió para apuntalar las ideas de Vyshinsky quien insistió en que bajo el socialismo el derecho alcanza su nivel más alto de

desarrollo. Sin embargo, esta mitología estalinista sobre la superioridad del derecho socialista nunca estuvo validado por los hechos. Representó un régimen de control social brutal e indiscriminado, que además proveyó de los mecanismos disciplinarios al interior de los procesos de producción guiados por una economía política caracterizada, en el mejor de los casos, como capitalista de Estado.

El carácter problemático de la transición a la nueva sociedad ha sido el nudo gordiano que el marxismo ha sido incapaz de desatar en la medida en que no ha sido capaz de romper con el marco normativo de la economía-mundo capitalista. Claro está, no es que se estuviese ajeno a lo problemático que resultaría la transición de una sociedad capitalista atrasada a una sociedad comunista libre, igualitaria y próspera. La tarea histórica era monumental: el viejo orden debía ser negado dos veces, primero en su forma estatal y luego, más importante aún, en su forma económica-social. La visión estratégica bolchevique requería de una doble negación dialéctica, ambas inextricablemente determinadas la una por la otra: la destrucción de lo viejo, a la vez que la construcción de lo nuevo. Por un lado, su proceso revolucionario debía llevar al desmantelamiento de los aparatos del poder estatal burgués y su sustitución por nuevas formas comunes de agenciamiento político. Por otro lado, para ello había que desarrollar la base material para esa sociedad comunista. Sin embargo, las realidades y necesidades inmediatas al cabo de casi un lustro de guerra civil e intervención extranjera, le fue arrinconando en medio de lo que se conoció como un comunismo de guerra. También contribuyó, como lastre, una perspectiva “etapista” o evolucionista del devenir histórico que asumía, como inescapable, las formas capitalistas de producción social como punto de partida. Con la implantación del Nuevo Plan Económico, en 1921, se reintrodujeron a regañadientes las formas económicas y jurídicas capitalistas con el propósito de impulsar un proceso rápido de acumulación primitiva que sacara al país de su crisis y le permitiese despegar su desarrollo. Sin embargo, allí estaría la semilla de toda una serie de desviaciones que se fueron

produciendo en el rumbo inicial trazado, los cuales acabaron por enterrar poco a poco el más importante acontecimiento revolucionario del siglo xx.

De ahí que ya es hora de que el marxismo deje atrás este fetichismo del Estado y del derecho, así como de la economía política burguesa, que lo incapacita para aprender de errores pasados, tanto de perspectivas como de prácticas, y descubrir las líneas de fuga que se hallan ya en Marx, Pashukanis y otros, combinado con la constelación de experiencias de ejercicio de un muy otro poder constitutivo de una gobernanza y normatividad enraizadas en la forma comunidad o comunal. Se necesita desechar de una vez por todas la ilusión acerca de la alegada autonomía relativa del Estado y el derecho, como formas de estructuración y subjetividad desde las cuales supuestamente se puede transformar radicalmente la sociedad más allá del capitalismo. En particular, es imperativo aprehender la dialéctica comprehensiva entre las relaciones económicas y las jurídicas, la cual no deja lugar para ilusiones reformistas si nos atenemos a la experiencia. La economía política del capital constituye la matriz de las formas burguesas de lo político y de lo jurídico, así como su razón de ser. Desde esa perspectiva, la forma y la sustancia son inseparables, por más que se insista en separarlas.

Si el movimiento real de la historia ha vuelto a poner sobre el tapete en estos tiempos la opción socializante, comunizante o comunal, sea de raíz marxista o indígena, ello no ha sido como repetición ideológica del pasado o como mera idea regulativa kantiana sino como algo que ha demostrado ser dialécticamente inmanente a las relaciones sociales bajo el capitalismo. Marx se refirió al comunismo como el movimiento de la historia, “su generación real —el nacimiento de su existencia empírica— como, para su conciencia pensante, el movimiento comprendido y conocido de su devenir” (Marx, 1980, pp. 143-144).

El marxismo ha sido indudablemente la más formidable deconstrucción estratégica de la gran-narrativa capitalista. Según Óscar Cooreas, el marxismo como cuerpo teórico es “el mayor y mejor intento

hecho por la inteligencia humana para explicar cómo funciona el capitalismo y cómo se puede destituirlo para fundar una sociedad comunitaria” (Ferreira, 2011, p. 34). El marxismo ha probado ser insuperable como una teoría sobre el capitalismo, sus lógicas expansivas de explotación y acumulación y, sobre todo, su tendencia inherente a la crisis, como la que ha estado experimentando la economía capitalista desde el 2008. En tanto que las perspectivas no-marxistas y las llamadas posmarxistas han probado estar silentes o ser incapaces de explicar lo que está en la raíz de dicha crisis y de entender la necesidad histórica de desarrollar modos alternativos de existencia colectiva a la luz de las contradicciones insuperables de la economía-mundo capitalista. Para ello, no hay otra que emprender el desarrollo de un nuevo marco económico y político de lo común, con sus correspondientes fundamentos normativos comprometidos con el desarrollo de las condiciones materiales y subjetivas de lo nuevo que ya se asoma como posibilidad real.

En fin, no podemos perder de perspectiva que el más importante objetivo del pensamiento marxista no es la mera obtención de una mejor comprensión de la realidad sino que la transformación revolucionaria de esta. De ahí que hay que ir perfeccionando nuestras miras teóricas y prácticas para que estén a tono con los nuevos develamientos del movimiento real. Necesitamos ir más allá de un mero diagnóstico de la situación presente para identificar lo nuevo que irrumpe desde las grietas de lo viejo. De lo que se trata es de establecer un nuevo marco teórico y práctico basado en las experiencias de la gobernanza y la producción normativa autónomas que tienen su raíz en lo común, incluyendo las experiencias diversas que integran lo que hoy se llama el *nuevo constitucionalismo de Nuestra América*. Es allí que radica la posibilidad real de una verdadera ruptura paradigmática con el Estado burgués y su derecho. Para ello habrá que deconstruir y desfetichizar conceptos y categorías prevalecientes, además de crear nuevos constructos teóricos y proposiciones afirmativas que reflejen más fielmente ese proceso social constitutivo en toda su rica pluralidad. Sobre todo, comprender las implicaciones

estratégicas de la apuesta marxiana a favor de las posibilidades revolucionarias de la forma comunidad o comunal, dejando a un lado definitivamente esa cruz que constituyó la maldita y muchas veces yerma comprensión eurocéntrica de nuestras realidades.

Bibliografía

- Anderson, Kevin B. (2016). *Marx at the Margins. On nationalism, ethnicity, and non-western societies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arrighi, Giovanni. (2010). *The long twentieth century*. Londres/Nueva York: Verso.
- Badiou, Alain. (2013). *La filosofía y el acontecimiento*. Madrid/Barcelona: Amorrortu.
- Badiou, Alain. (2018). *Lacan*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bonnet, Alberto; Holloway, John y Tischler, Sergio. (2006). *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana, Volumen I*. Caracas: Monte Ávila.
- Bonnet, Alberto y Piva, Adrián (eds). (2017). *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Borón, Atilio. (2008). *Socialismo siglo XXI: ¿hay vida después del neoliberalismo?* Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Braunstein, Néstor A. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.

- Cain, Maureen. (1983). Gramsci, the state and the place of law. En Sugarman, David, *Legality, Ideology and the State*. Londres/Nueva York: Academic Press.
- Caldas, Camilo Onoda. (2015). *A teoria da derivação do estado e do direito*. São Paulo: Outras Expressões, Dobra Editorial.
- Carbonnier, Jean. (1974). *Derecho flexible*. Madrid: Tecnos.
- Chávez Frías, Hugo. (2011). *El socialismo del siglo XXI*. Caracas: Colección Cuadernos para el Debate, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.
- Chávez Frías, Hugo. (2012). *Golpe de timón*. Caracas: Correo del Orinoco.
- Correas, Óscar. (2000). *Introducción a la crítica del derecho moderno (Esbozo)*. México: Fontamara.
- Dussel, Enrique. (2014). *16 tesis de economía política*. México: Siglo XXI.
- Ferreira, Eder. (2011). Entrevista a Óscar Correas. *Revista Jurídica Direito e Realidade*, 1(1), enero-junio.
- Foucault, Michel. (1995). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, Michel. (2000). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fríden, Bertil. (1998). *Rousseau's economic philosophy, beyond the market of innocents*. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.
- García Linera, Álvaro. (2008). *La potencia plebeya*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.

- García Linera, Álvaro. (2009). *Forma valor y forma comunidad*. La Paz: CLACSO/Muela del Diablo/Comuna.
- Guevara de la Serna, Ernesto. (1992). *El socialismo y el hombre en Cuba*. Nueva York: Pathfinder.
- Guevara de la Serna, Ernesto. (2006). *Apuntes críticos a la economía política*. Melbourne/Nueva York/La Habana: Ocean Sur.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. (2009). *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holloway, John y Picciotto, Sol (eds.). (1978). *State and capital*. Londres: Edward Arnold.
- Kalecki, Michal. (1943). Political aspects of full employment. *Political Quarterly*, 14.
- Kalecki, Michal. (1956). *Teoría de la dinámica económica: ensayo sobre los movimientos cíclicos y a largo plazo de la economía capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kalecki, Michal. (1968). *El desarrollo de la economía socialista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Krader, Lawrence (ed.). (1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. (1967). La lógica del fantasma. *Seminario 14*, Clase 15, 12 de abril.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2015). *Común*. Barcelona: Gedisa.
- Losurdo, Domenico. (2013). *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Marcuse, Herbert. (1968). *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
- Marcuse, Herbert. (1969). *El fin de la utopía*. México: Siglo XXI.
- Marcuse, Herbert. (2006). Sujeto revolucionario y autogobierno. *Youkali*, 2.

- Marx, Karl. (1980). Propiedad privada y comunismo. En *Manuscritos: Economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl. (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 1*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. (1987). *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl. (1999). *El Capital I. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. (2012). *Cuaderno Spinoza*. Barcelona: Montesinos.
- Marx, Karl. (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Marx, Karl. (1842). En defensa de los ladrones de leña. En Marx, Karl y Bensaïd, Daniel. (2015). *Contra el expolio de nuestras vidas*. Madrid: Errata Naturae.
- Mascaro, Alysson Leandro. (2016). *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas.
- Monedero, Juan Carlos. (2003). La trampa de la gobernanza. *Revista Foro*, 28.
- Musto, Marcello. (2020). *The last years of Karl Marx*. Stanford: Stanford University Press.
- Negri, Antonio. (2003). *La forma-Estado*. Madrid: Akal.
- Negri, Antonio. (2008). Philosophy of law against sovereignty: new excesses, old fragmentations. *Law Critique*, 19(3).
- Pashukanis, Evgeny. (1976). *La teoría general del derecho y del marxismo*. México: Grijalbo.
- Rivera Lugo, Carlos y Correas Vázquez, Óscar. (2013). *El comunismo jurídico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Cen-

- tro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Rivera Lugo, Carlos. (2014). *¡Ni una vida más para el derecho! Reflexiones sobre la crisis actual de la forma-jurídica*. Aguascalientes/San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat y Programa de Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Rivera Lugo, Carlos. (2017). El socialismo bolivariano. *Claridad*, San Juan de Puerto Rico, 16 de octubre.
- Rivera Lugo, Carlos. (2021). La guerra jurídica: a propósito de eso que llaman *lawfare*. *Crítica jurídica y política en Nuestra América: Lawfare: un concepto en disputa*, 7. Buenos Aires: CLACSO.
- Rodotà, Stefano. (2010). *La vida y las reglas. Entre el derecho y el no derecho*. Madrid: Trotta.
- Romano, Silvina M. y Tirado, Arantxa. (2018). *Lawfare y guerra híbrida: la disputa geopolítica en América Latina*. <http://www.celag.org/lawfare-guerra-hibrida-disputa-geopolitica-america-latina/>
- Rousseau, Jean-Jacques. (1985). *Discurso sobre la economía política*. Madrid: Tecnos.
- Roux, Rhina. (2008). Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época. *Revista Herramienta*, 38.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2009). Governance: between myth and reality. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 0.
- Sartori, Vitor Bartoletti. (2010). *Lukács e a crítica ontológica do direito*. São Paulo: Cortez.
- Smith, Adam. (1982). *Lectures on Jurisprudence. Vol. 5*. Indianapolis: Glasgow Edition of Works and Correspondence.
- Streeck, Wolfgang. (2016). *How will capitalism end*. Nueva York/Londres: Verso.

- Tirado, Arantxa. (2021). *Lawfare. Golpes de Estado en nombre de la ley*. Madrid: Akal.
- Tomšič, Samo. (2015). *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. Londres/Nueva York: Verso.
- Veraza, Jorge. (2015). Claves argumentales para la crítica del derecho en *El capital: Crítica de la economía política*, XI Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica. *Revista Crítica Jurídica*. México: Facultad de Economía/Universidad Nacional Autónoma de México, (inédito).
- Vollenweider, Camila y Romano, Silvina. (2017). *Lawfare. La judicialización de la política en América Latina*. <http://www.celag.org/wp-content/uploads/2017/03/LawfareT.pdf>
- Žižek, Slavoj. (2014). *Acontecimiento*. México: Sexto Piso.

Sobre el autor

Carlos Rivera Lugo es doctor en Derecho por la Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco (España). Posee, además, una Maestría en Derecho (LL.M.) de la Universidad de Columbia, Nueva York; un Certificado de Estudios de Posgrado en Ciencia Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Santiago de Chile; así como un Doctorado en Jurisprudencia (*Juris Doctor*) y un Bachillerato en Artes (B.A.) *Magna Cum Laude* en Ciencia Política de la Universidad de Puerto Rico, en Río Piedras. Fue Decano-fundador y Catedrático de Filosofía y Teoría del Derecho de la Facultad de Derecho Eugenio María de Hostos, en Mayagüez, Puerto Rico (1993-2013), como también decano y catedrático asociado de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, en Ponce (1989-1992) y director (1987-89) y profesor (1984-1992) de su Centro de Estudios Jurídicos Avanzados, en San Juan. Es profesor del Programa de Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, en México. Es miembro del Grupo de Trabajo *Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos* del Consejo Latinoamericano de las Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, y editor de su Boletín *Crítica jurídica y política en Nuestra América*. Fue director (1981-82) y editor internacional (1978-1982) del periódico *Claridad*, San Juan. Entre 1973 y 1977 estuvo a cargo de la Misión de Puerto Rico, en representación del Partido

Socialista Puertorriqueño, en La Habana, Cuba y fue miembro del Secretariado de la Organización de Solidaridad con los Pueblos de Asia, África y América Latina (Tricontinental), también con sede en La Habana. Entre otras publicaciones, Rivera Lugo es autor de *La rebelión de Edipo y otras insurgencias jurídicas* (San Juan: Ediciones Callejón, 2004), obra que le ganó un reconocimiento especial del Colegio de Abogados y Abogadas de Puerto Rico. Ha publicado también *¡Ni una vida más para el derecho! Reflexiones sobre la crisis actual de la forma-jurídica* (Aguascalientes/San Luis de Potosí: CENEJUS/UASLP, 2014); y es coautor, con el reconocido jurista argentino-mexicano Óscar Correas Vázquez, de *El comunismo jurídico* (México: CEIICH-UNAM, 2013). Asimismo ha publicado, en portugués, *Estado, direito e revolução* (São Paulo: LavraPalavra, 2022). Estas obras más recientes se distinguen por la perspectiva marxista de su crítica del derecho y el Estado como formas sociales cuya matriz normativa se encuentra en la economía política capitalista. Al respecto, se ha concentrado en investigar y exponer sobre las nuevas formas comunizantes de normatividad y regulación social que se abren paso históricamente ante lo que caracteriza como “la crisis actual de la forma jurídica”.

En este libro, el teórico jurista-marxista Carlos Rivera Lugo teje finos conceptos que articulan la teoría crítica marxiana y el derecho, al mismo tiempo que revisa la historicidad de la *forma jurídica* concreta del capital. El autor también propone mirar con agudeza la potencialidad de una nueva episteme normativa que, impulsada por procesos constituyentes y constitutivos de los últimos tiempos, tiene como horizonte de realidad una *normatividad comunizante* basada en la reciprocidad solidaria y cooperativa. Se trataría de una normatividad emanada de procesos sociales emancipatorios que buscan transformar la realidad opresiva que genera el capitalismo contemporáneo y su forma jurídica dominante. Carlos Rivera Lugo es, sin duda, un referente teórico marxista del derecho indispensable en Nuestra América y este magnífico volumen que nos hace pensar *más allá del derecho* lo vuelve a confirmar.



 **CLACSO**