

Intermedios: dentro y fuera del derecho global

In-betweens: Inside and Outside Global Law

HANS LINDAHL

Catedrático de Derecho Global en la Queen Mary University of London
Catedrático de Filosofía del Derecho en la Tilburg University, Países Bajos.

H.K.Lindahl@tilburguniversity.edu

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1333-9746>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.001>

Bajo Palabra. II Época. N° 38. Pgs: 29-72



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

La resistencia prolongada y enconada de los movimientos altermundistas y antiglobalización en todo el mundo demuestra que la globalización del derecho se traduce en la globalización de la inclusión y la exclusión. La humanidad está dentro y fuera del derecho global en todas sus posibles manifestaciones. ¿Cómo es posible? Conceptualmente: ¿cómo deben estructurarse los ordenamientos jurídicos de modo que, aunque ahora podamos hablar de derecho más allá de las fronteras estatales, no sea posible ningún ordenamiento jurídico global emergente que pueda incluir sin excluir? Desde el punto de vista normativo: ¿es posible una política autoritativa de los confines que ni postule la posibilidad de realizar un ordenamiento jurídico global que incluya a todos ni acepte la resignación o la parálisis ante la globalización de la inclusión y la exclusión?

Palabras clave: *confines, fallas, representación, reconocimiento, globalización, autoridad.*

Abstract

Protracted and bitter resistance by alter-globalisation and anti-globalisation movements around the world shows that the globalisation of law transpires as the globalisation of inclusion and exclusion. Humanity is inside and outside global law in all its possible manifestations. How is this possible? Conceptually: how must legal orders be structured such that, even if we can now speak of law beyond State borders, no emergent global legal order is possible that can include without excluding? Normatively: is an authoritative politics of boundaries possible, which neither postulates the possibility of realising an all-inclusive global legal order nor accepts resignation or paralysis in the face of the globalisation of inclusion and exclusion?

Keywords: *boundaries, fault lines, representation, recognition, globalization, authority.*

Intermedios: dentro y fuera del derecho global¹

In-betweens: Inside and Outside Global Law

Hans Lindahl²

I. Introducción

Las globalizaciones se producen como la globalización de la inclusión y la exclusión. Esto es más que un hallazgo empírico incidental que exige análisis y explicación. Pone de relieve los retos políticos y éticos de los procesos de globalización. “¡No nos representan!” y “¡Otro mundo es posible!” son las consignas de una resistencia tenaz, a veces desesperada, por parte de los movimientos altermundistas. Eslóganes como “*Taking back control of the UK*”, “*Remettre la France en ordre*” o “*Make America Great Again*” ejemplifican la irrupción de los movimientos antiglobalización, populistas o no, en la política institucional de los Estados Unidos (“EE. UU.”) y de muchos países europeos; países que impulsaron enérgicamente la globalización. Por muy diferentes que sean sus posturas políticas, tanto los movimientos altermundistas como los antiglobalización impugnan la dinámica de inclusión y exclusión global a la que todos nos vemos arrastrados, de un modo u otro.

Esta situación actual es la preocupación que anima este ensayo. Mi objetivo es reflexionar sobre cuestiones conceptuales y normativas relacionadas con la inclusión y la exclusión jurídica, y sobre cómo estas cuestiones afectan a los ordenamientos jurídicos globales emergentes. Al fin y al cabo, la noción de lo global parece prometer un orden que lo incluya todo. También parece hacerlo el derecho global, que, en su sentido más estricto, sería el derecho universal: el derecho que rige en todas partes, en todo momento y para todo el mundo. Si, por tanto, definimos el derecho global emergente como aquella clase de ordenamientos jurídicos que plantean o aspiran a plantear una pretensión de validez global, a la vez que operan de forma más o menos autónoma frente al derecho estatal, mi pregunta conceptual es la siguiente: ¿es posible un ordenamiento jurídico global o globalizador que pueda incluir sin excluir? Si no es posible tal ordenamiento jurídico, y tal es mi tesis, ¿por qué es así? ¿Cómo se estructuran los ordenamientos jurídicos de manera que, aunque podamos hablar de derecho más allá de los linderos (*borders*) estatales, ningún

¹ Este estudio se apoya parcialmente en mi artículo “Inside and Outside Global Law: The Julius Stone Address 2018”, publicado en el *Sydney Law Review*, 41 (2019), pp. 1-34.

² Agradezco la generosa invitación de Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Andrea Greppi y Antonio Gómez Ramos a participar en el workshop internacional “Espacios Intermedios/*In-Between Spaces*”, y por acoger este ensayo en la revista *Bajo Palabra*.

ordenamiento jurídico global emergente puede incluir sin excluir?³. Esta pregunta conceptual conduce a una pregunta normativa: ¿es viable una noción normativamente robusta de autoridad correspondiente al proceso de trazar los confines (*boundaries*) que incluyen y excluyen los ordenamientos jurídicos, globales o no? En otras palabras, ¿es posible una política autoritativa de los confines que ni postule la posibilidad de realizar un ordenamiento jurídico global que incluya a todos ni tampoco acepte la resignación o la parálisis ante la globalización de la inclusión y la exclusión? Partiendo de la base de que este concepto de autoridad se funda en lo que llamo la “autoaserción colectiva contenida” (*restrained collective self-assertion*), este ensayo concluye argumentando que una doble asimetría que rija las luchas por la representación y el reconocimiento puede llevar más allá de las manifestaciones actuales de inclusión y exclusión globales, aunque no más allá de la inclusión y la exclusión (global) en cuanto tal. Propongo ver en esta doble asimetría el espacio intermedio al que alude el tema del número monográfico al que aporto este ensayo.

II. Dos sentidos de la distinción entre interioridad y exterioridad

Las cuestiones conceptuales y normativas que acabo de plantear parecen ser metafóricas o carecer de sentido. Porque, ¿cómo podemos hablar de inclusión y exclusión en un sentido no metafórico si, por definición, los ordenamientos jurídicos globales emergentes no están estructurados en términos de la distinción entre lo nacional y lo extranjero?

Esta preocupación revela hasta qué punto la territorialidad ha sido decisiva en la conceptualización de los ordenamientos jurídicos en el marco del denominado “paradigma westfaliano”. Para este paradigma es fundamental la reivindicación por parte del Estado de una territorialidad exclusiva organizada en términos de la distinción entre lo nacional y lo extranjero. A su vez, los comentaristas dan por sentado que la distinción entre lo nacional y lo extranjero es sinónima de la distinción entre, respectivamente, dentro y fuera. La literatura asume invariablemente que, en contraste con el derecho estatal, los ordenamientos jurídicos globalizadores se organizan de tal manera que la distinción entre adentro y afuera pierde relevancia tanto empírica como conceptualmente. Esta distinción sería una característica meramente contingente de algunos ordenamientos jurídicos, no una característica constitutiva de los ordenamientos jurídicos en general; eso, al menos, es lo que se nos dice repetidamente. La literatura trata de captar esta transformación espacial con referencias a una “perspectiva global”, la “escala” global del derecho, la “supra-

³ En lo que sigue se distingue entre confin (*boundary*), linderó (*border*), límite (*limit*) y falla (*fault line*), en conformidad con la traducción de Lindahl, Hans, *Fallas de la globalización: orden jurídico y política de la a-juridicidad*, traducción de Jorge Restrepo Ramos, Bogotá, Siglo del Hombre, 2018. Lindahl, Hans, *Fault Lines of Globalization: Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

territorialidad”, la “desterritorialización”, la “deslocalización”, “espacios de flujos”, y otras expresiones por el estilo⁴.

Independientemente de sus méritos, esta narrativa oculta una ambigüedad que es de crucial importancia para una comprensión adecuada de las globalizaciones jurídicas. En efecto, propongo distinguir dos manifestaciones del adentro y del afuera. La primera es la distinción entre lo nacional y lo extranjero. Aquí no hay nada que objetar: se trata, sin duda, de una característica contingente de los ordenamientos jurídicos. Pero una segunda manifestación de la distinción elude la atención de la literatura: la distinción entre la reivindicación de un espacio *propio* de un colectivo jurídico y los lugares *extraños* a él, lugares que aparecen mediante comportamientos o situaciones que desafían la manera en que ese colectivo traza los confines en el espacio que reclama como propio.

Estas dos formas de la distinción dentro/fuera no son idénticas ni reducibles la una a la otra. Pensemos en la Organización Mundial del Comercio (“OMC”). Al igual que un Estado, la OMC se configura como una unidad espacial, aunque de manera muy diferente, a saber, como mercado global. A diferencia de un Estado, la OMC se estructura, en cuanto mercado global, como una unidad de lugares jurídicos que supera la distinción entre lo nacional y lo extranjero asociada a los Estados o a ordenamientos regionales como la Unión Europea (“UE”). Sin embargo, esto no significa que la OMC haya superado la distinción dentro/fuera en el segundo de los sentidos señalados. De hecho, los activistas globales cuestionan continuamente a la OMC por su funcionamiento altamente excluyente. La creación de un mercado global margina a otros tipos de lugares por carentes de importancia, lugares, sin embargo, que los activistas consideran importantes, insinuados por un comportamiento obstinado que cuestiona los criterios normativos que rigen la organización de la OMC como mercado global.

Piénsese, por ejemplo, en la acción directa orientada a hacer valer la soberanía alimentaria de *La Vía Campesina*, el movimiento campesino internacional que agrupa a más de 200 millones de campesinos y 182 organizaciones de 81 países de todo el mundo. Una de estas organizaciones, la Asociación de Granjeros del Estado de Karnataka (*Karnataka Rajya Raitha Sangha* – KRRS), se ha movilizado para ocupar y destruir campos de cultivo de organismos modificados genéticamente (“OGM”) propiedad de Monsanto en la India. Su acción directa se opone a la comodificación de las semillas en un mercado global, con el fin de preservar y reva-

⁴ Véase, por ejemplo, Twining, William, *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Santos, Boaventura de Sousa, *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 2002; Castells, Manuel, *La era de la información, vol. 1: La sociedad red*, 6ta. edición en español, México, Siglo Veintiuno Editores, 2005; Handl, Günther, Zekoll, Joachim y Zumbansen, Peer (redactores), *Beyond Territoriality: Transnational Legal Authority in an Age of Globalization*, Leiden, Brill, 2012.

lorizar los modos de vida de los campesinos indios. Al adentrarse en los campos de Monsanto, la KRRS intenta salir de la OMC, insinuando un lugar que está *fuera* de la OMC, aunque no en el sentido de un lugar “extranjero”. Es un *lugar extraño* —una *xenotopía* más que una heterotopía— que, desde la perspectiva de la KRRS, rechaza su integración normativa en la diferenciación e interconexión de lugares que la OMC denomina su *propio* espacio. Al emprender acciones directas, la KRRS se resiste a su inclusión en un mercado global, una inclusión que la excluye de las formas tradicionales de cultivo en sus tierras comunitarias. Cuando lucha por reivindicar la soberanía alimentaria de sus comunidades, la KRRS está a la vez dentro y fuera de la OMC (y de la India)⁵.

O consideremos el *Estatuto de Roma*, por el que se creó la Corte Penal Internacional (“CPI”) para investigar y enjuiciar “los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional”, como reza su Preámbulo; a saber: el genocidio, los crímenes de lesa humanidad, los crímenes de guerra y el crimen de agresión⁶. Al normar la investigación y el enjuiciamiento de estos crímenes, los Estados Parte al *Estatuto* expresan su determinación de “garantizar que la justicia internacional sea respetada y puesta en práctica de forma duradera”. Se puede conceder que la OMC tiene una exterioridad, en el sentido de un lugar extraño. Pero sin duda el *Estatuto de Roma* es ejemplo de un ordenamiento jurídico global emergente que tiene un interior, pero no un afuera. ¿Quién podría oponerse al castigo de estos crímenes atroces, independientemente del lugar de la faz de la Tierra donde se produzcan, sin negar su propia humanidad?

En ocasiones, las propias víctimas. En uno de sus primeros casos, la CPI decidió ejercer su competencia subsidiaria en relación con los crímenes cometidos por el *Ejército de Resistencia del Señor* (LRA, por sus siglas en inglés) contra miembros de la comunidad Acholi en el norte de Uganda. Extrañamente (desde la perspectiva de la CPI y del movimiento de apoyo al derecho penal internacional), la comunidad Acholi, cuyos miembros fueron víctimas de estas atrocidades, se opuso enérgicamente a la intervención de la CPI. La comunidad argumentó que la justicia reparadora, y no la justicia penal, debía aplicarse a los participantes en el LRA miembros de la comunidad Acholi. En sus declaraciones ante la CPI, uno de los ancianos Acholi afirmó que “el sistema judicial es justicia a través del castigo. Se deja de lado al infractor y al ofendido. Esto lleva a una polarización que conducirá a la muerte”⁷. En palabras de un miembro de la comunidad Acholi, “[e]n la cultura tradicional

⁵ Para un análisis detallado de la interacción entre el KRRS y la OMC, véase Lindahl, Hans, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

⁶ Preámbulo del *Estatuto de Roma*.

⁷ Citado en Nouwen, Sarah y Werner, Wouter, “Monopolizing Global Justice: International Law as a Challenge to Human Diversity”, *Journal of International Criminal Justice*, 13 (2015) 1, pp. 157–176, p. 163.

Acholi, la justicia se hace por *ber bedo*, para restablecer una vida armoniosa”⁸. La CPI hizo caso omiso de la exigencia de los Acholi, sosteniendo que la justicia penal debía prevalecer sobre la justicia reparadora porque esta última es “tradicional” y “local”, al paso que la primera es “moderna” y “universal”. La CPI convirtió la justicia global en justicia penal, excluyendo literalmente a una parte de la humanidad de otras formas de justicia al incluirla en la justicia penal. En efecto, la tierra Acholi no es simplemente un lugar en la unidad de lugares interconectados que constituye la jurisdicción de la CPI; se sustrae a esta en cuanto xenotopía. Lo que, para los Acholi, define su tierra como el lugar de su comunidad —es decir, donde debe reinar la justicia reparadora— no coincide simplemente con lo que la determina como lugar jurídico para el *Estatuto de Roma* y la CPI, donde la justicia penal debe imperar. La humanidad está dentro y fuera del *Estatuto de Roma*.

Conjeturo que lo dicho sobre la OMC y el *Estatuto de Roma* también sería válido para la *lex sportiva*, la *lex digitalis*, la nueva *lex mercatoria* y cualquier otro candidato al estatus de ordenamiento jurídico global emergente que podamos imaginarnos. En particular, conjeturo que también se aplicaría a un orden global de los derechos humanos, si alguna vez se promulgara. Pues haría falta determinar qué constituye lo humano de los derechos humanos en un ordenamiento global. La humanidad está dentro y fuera del derecho global en todas sus posibles manifestaciones. De hecho, la dinámica espacial de inclusión y exclusión también es válida para el derecho internacional clásico, aunque cubra toda la faz de la Tierra, como deja bien claro la resistencia de muchos pueblos indígenas a un derecho “interno” de autodeterminación (es decir, autodeterminación dentro y como parte de un Estado). La *Aboriginal Tent Embassy* (Embajada de tiendas de campaña aborígenes) en el césped frente a la antigua Casa del Parlamento en Canberra es un ejemplo de ello.⁹

En conclusión, aunque no todos los ordenamientos jurídicos tienen linderos (*borders*) y, por lo tanto, están organizados en términos de la distinción entre lo nacional y lo extranjero, todos los ordenamientos jurídicos tienen límites (*limits*) espaciales, en el sentido de una configuración acotada de lugares-deber ser (*ought-places*) que excluye otras formas posibles de organizar los lugares-deber ser en una unidad espacial. Los linderos son, en efecto, una característica contingente de determinados ordenamientos jurídicos; los límites, por el contrario, son una característica necesaria de todo ordenamiento jurídico. Esto, al menos, es lo que

⁸ Liu Institute for Global Issues, Gulu District NGO Forum y Ker Kwaro Acholi, *Roco Wat I Acoli: Restoring Relationships in Acholi-Land - Traditional Approaches to Justice and Reintegration*, (2005) 14, <https://sppga.ubc.ca/wp-content/uploads/sites/5/2016/03/15Sept2005_Roco_Wat_I_Acoli.pdf>.

⁹ Para un análisis detallado del Aboriginal Tent Embassy, en conjunción con el famoso fallo Mabo 2 de la Corte Suprema australiana, véase Lindahl, Hans, “Intentionality, Representation, Recognition: Phenomenology and the Politics of A-Legality”, en Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (eds.), *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, Abingdon, Routledge, 2019, pp. 256-276.

conjeturo. Mientras que son los linderos los que separan el espacio entre lo nacional y lo extranjero, *todos* los confines espaciales pueden aparecer como límites de un ordenamiento jurídico, como sucede con el confín que separa y une los campos de OGM de Monsanto a los campos aledaños y al espacio público colindante. Ningún ordenamiento jurídico global puede evitar cerrarse a sí mismo mediante límites que separan y unen un interior y un exterior. El derecho global no puede ser derecho a menos que sea derecho local.

Por ello, la palabra “espacio”, cuando se interpreta como la noción cartesiana de una extensión tridimensional infinita, distorsiona la naturaleza de un espacio de acción. Branch señala que

la concepción moderna ve el espacio —en particular las zonas terrestres— como una superficie homogénea y geoméricamente divisible en la que las distintas zonas o lugares solo difieren cuantitativamente, no cualitativamente. Esto contrasta con la visión medieval del mundo como una serie de lugares únicos, conectados por rutas de viaje y no por relaciones geométricas¹⁰.

Si bien es cierto que las tecnologías cartográficas transforman nuestra comprensión del espacio, en lo que concierne al poder político abren ante todo nuevas vías de representación y organización de un *espacio de acción*, y, por tanto, una unidad de lugares-deber ser con un dentro y un fuera en la que una determinación cuantitativa de lugares está siempre al servicio de su determinación cualitativa. El poder político no puede ejercerse sobre la extensión porque la extensión cartesiana no es un espacio en el que podamos vivir y actuar. Del mismo modo, por muy diferente que sea la relación del poder con la ubicación (*place*) en una comunidad medieval en comparación con el Estado cartográfico, una “serie” o “lista” de “lugares únicos”, según plantea Branch, presupone un principio organizador que agrupa una serie de lugares-deber ser en una unidad, todo bajo la forma de un espacio de acción que une y separa un interior y un exterior. La palabra “habitación” (*room*), en el sentido de ordenamiento jurídico como espacio de acción, está mucho más cerca de la realidad, un significado que resuena con el sustantivo alemán de espacio, *Raum*. En

¹⁰ Branch, Jordan, *The Cartographic State: Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 55. La atracción que ejerce esta noción cartográfica del espacio sobre la teoría política moderna se pone de manifiesto en el hecho de que incluso la poderosa defensa de la territorialidad que hace Margaret Moore interpreta el territorio como un “área geográfica específica”: Moore, Margaret, *A Political Theory of Territory*, Oxford University Press, 2015, p. 39. En consecuencia, la unidad putativa del territorio como espacio de acción, y la distinción entre sus linderos y límites, queda fuera del ámbito de su análisis de la autoridad jurisdiccional. Del mismo modo, si la territorialidad no es más que un área geográfica, entonces la conexión entre colectividad y lugar es externa y, como tal, necesitada de justificación. Como se mostrará en la Parte III de este artículo, al hablar de la acción colectiva, esta justificación llega demasiado tarde: existe una relación *interna* entre la colectividad y la reivindicación de un lugar propio, aunque esta reivindicación siempre sea derrotable.

efecto, una habitación es un lugar que toma su sentido de ser un interior de cara a un exterior. Aunque en lo sucesivo me refiera al espacio jurídico y a la espacialidad, lo hago en el sentido de la amplitud o estrechez del derecho —de la acción que está literalmente emplazada (*emplaced*), fuera de lugar (*misplaced*) o desplazada (*displaced*)—.

III. Acción colectiva

Justificar esta tesis sobre los confines y los límites —los confines en cuanto límites— de los ordenamientos jurídicos exige reconsiderar drásticamente el concepto de derecho estatal como paradigma del pensamiento jurídico occidental durante los últimos siglos. Si bien es cierto que los Estados seguirán teniendo una importancia capital en el futuro, se requiere un concepto más general de ordenamiento jurídico que haga justicia a nuestra condición actual de pluralismo jurídico global¹¹. La cuestión clave para este concepto más general de ordenamiento jurídico es el problema de los confines jurídicos, que la teoría jurídica suele poner de lado por considerarlo tema de la sociología jurídica. Propongo centrar el debate en una cuestión *filosófica* especialmente apremiante en nuestra situación contemporánea: ¿cómo se estructuran los ordenamientos jurídicos, de manera que incluyan lo que excluyen?

Sostengo que describir los ordenamientos jurídicos, globales o no, como una especie de la acción colectiva explica por qué su función básica es incluir y excluir. Afirmar que los ordenamientos jurídicos son una especie de la acción colectiva es afirmar que la participación en un ordenamiento jurídico implica adoptar una perspectiva de grupo o de la primera persona del plural. Los ordenamientos jurídicos implican una referencia explícita o implícita a un “nosotros” en forma de un “nosotros juntos” (*we together*), en lugar de un “nosotros cada uno” (*we each*)¹². En lo que sigue, solo selecciono las características de la acción colectiva que explican por qué los ordenamientos jurídicos se organizan como un dentro frente a un fuera.

Para empezar, los ordenamientos jurídicos, al igual que otras formas de acción colectiva, tienen un punto (*point*): el sentido, aquello de lo que trata nuestra acción colectiva, por ejemplo, la realización de un mercado de “libre” comercio (la OMC) o investigar y castigar “los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional” (el *Estatuto de Roma*). El punto permite orientarse a los participantes en la acción colectiva, aunque conserva un núcleo de opacidad irreductible, de

¹¹ Véase Michaels, Ralf, “Global Legal Pluralism”, *Annual Review of Law and Social Science*, (2009) 5, p. 243; Schiff Berman, Paul, *Global Legal Pluralism: A Jurisprudence of Law Beyond Borders*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

¹² Gilbert, Margaret, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 168. En lo sucesivo no me propongo ofrecer un análisis completo del orden jurídico como tal, ni tampoco una taxonomía de los órdenes jurídicos que distinga entre, por ejemplo, los Estados y otros tipos de orden jurídico.

modo que nunca sabremos del todo lo que hacemos conjuntamente. El punto se concreta en obligaciones dirigidas o relacionales que, tomadas en conjunto, constituyen su configuración por defecto (*default setting*). Por ejemplo, la “cláusula de la nación más favorecida” da contenido concreto al punto de la OMC, exigiendo que cada país miembro ofrezca las mismas condiciones comerciales a todos los demás países que participan en la OMC. La acción colectiva da lugar a lo que se consideran expectativas mutuas justificadas, de tal forma que los actores participantes esperan, o se considera que esperan, de los demás que cada uno cumpla lo que le corresponde en la realización de la acción colectiva. Estas expectativas recíprocas (sobre las que se hablará más adelante en la Parte VI) otorgan legitimación a los actores participantes para reprender a quienes defrauden sus expectativas. En lo que respecta a los ordenamientos jurídicos, la configuración por defecto de la acción colectiva en su conjunto es lo que la teoría jurídica denomina un sistema jurídico, es decir, la unidad de un conjunto de normas.

La articulación del punto de la acción colectiva a través de obligaciones dirigidas o relacionales tiene su contrapartida en la aparición de un ordenamiento pragmático cuatridimensional. El positivismo jurídico nos ha acostumbrado a interpretar los ordenamientos jurídicos como sistemas de normas, descuidando en gran medida un análisis del derecho como ordenamiento pragmático. Incluso cuando la jurisprudencia considera el ordenamiento jurídico como una práctica normativa específica, no presta suficiente atención a la perspectiva de los actores cuyo comportamiento está regido por las normas jurídicas. Desde la perspectiva del actor, un ordenamiento jurídico determina quién debe hacer qué, dónde y cuándo¹³. Un ordenamiento jurídico distingue e interconecta determinados lugares, sujetos, tiempos y contenidos de la acción colectiva. También integra entre sí estos cuatro tipos de relaciones normativas en tanto dimensiones de un único ordenamiento de la acción, de forma que se prescriben, permiten o prohíben determinados actos por determinadas personas en determinados momentos y lugares. De hecho, la distinción entre estas cuatro dimensiones es el resultado de un proceso de abstracción frente a lo que se manifiesta a los actores como un orden de acción único y concreto. Por ejemplo, la OMC no solo se organiza como un mercado global, sino también como un colectivo con una historia propia, en la que una serie de negociaciones comerciales —orientadas a reducir progresivamente los aranceles aduaneros y otras barreras comerciales, y a abrir y mantener abiertos los mercados de servicios— conecta pasado, presente y futuro en un único y significativo arco temporal. La OMC es un espacio-tiempo. Además, crea ciertas subjetividades, como los Estados Miembros, diversos consejos y comités, grupos especiales de solución

¹³ La cuádruple distinción entre jurisdicción *ratione materiae*, *ratione temporis*, *ratione loci* y *ratione personae* no es sino una de las manifestaciones de las cuatro dimensiones del derecho como ordenamiento pragmático.

de diferendos y un Órgano de Apelación. La OMC también establece qué tipo de actos deben llevarse a cabo, como la reducción de los aranceles aduaneros. La OMC solo puede organizarse como espacio-tiempo si también se organiza como una configuración específica de subjetividades y actos-contenidos; a la inversa, la OMC no puede configurar subjetividades y actos-contenidos si no es organizándose como un espacio-tiempo. Al establecer los confines de quién debe hacer qué, dónde y cuándo, las normas de los ordenamientos jurídicos determinan los confines de la (anti)juridicidad, es decir, de lo que vale como (des)orden jurídico. A la inversa, los ordenamientos jurídicos establecen lo que se considera (anti)jurídico o (des)orden al trazar los confines espaciales, temporales, subjetivos y materiales de la acción.

La acción colectiva incluye y excluye necesariamente. El punto de la acción colectiva determina lo que es importante para su realización y, por sustracción, aquello que no lo es. Por lo tanto, establece qué tipos de lugares, tiempos, subjetividades y tipos de actos se incluyen en ella, de forma que otras posibilidades prácticas —otras posibles combinaciones de estas cuatro dimensiones de la acción— quedan marginadas como irrelevantes. Por ejemplo, el *Estatuto de Roma* solo regula el quién, el qué, el dónde y el cuándo en relación con los cuatro crímenes que son de su competencia; todo lo demás (incluidos otros crímenes) queda marginado por carecer de importancia al respecto. Las posibilidades de actuar conjuntamente que se excluyen pertenecen al ámbito de lo que queda, al menos por el momento, *sin ordenar* jurídicamente. Lo que se incluye en la perspectiva de un sí (*self*) colectivo se considera nuestro propio espacio, nuestra propia historia, etc.; lo que se excluye de ello se convierte en el dominio de lo que cuenta como el dominio de la alteridad —de otros grupos—. La aparición de un orden pragmático acotado por sus confines, y la aparición de la distinción entre un sí colectivo y el otro-que-sí, son dos caras de la misma moneda.

Lo no-ordenado es fuente de posibilidades prácticas marginadas que pueden irrumpir en la acción colectiva, desafiando lo que cuenta como comportamiento (anti)jurídico y, por tanto, cuestionando cómo se trazan los confines que lo constituyen como orden pragmático. Estos desafíos ponen al descubierto ciertos confines espaciales, temporales, subjetivos y materiales como *límites* de un ordenamiento jurídico. El confín se manifiesta como límite de la acción, de tal suerte que se pone de manifiesto un *plus ultra* en el *nec plus ultra* del confín. Cuando, por ejemplo, la KRRS entró en los campos de Monsanto para destruir los cultivos transgénicos, hizo algo más que resistirse a su inclusión en la unidad de los lugares-deber ser que configura la OMC como mercado global. También se opuso a la temporalidad del comercio global, haciendo valer el ritmo temporal de las técnicas agrícolas tradicionales. Asimismo, impugnó las subjetividades y formas de actuar que presupone el comercio en un mercado global, afirmando la importancia que tiene para sus comunidades ser agricultores que siembran la semilla que ellos mismos han cosechado

y guardado para futuras siembras. Cuando se cuestiona la acción colectiva de un colectivo y sus cuatro confines, aquello que la cuestiona aparece como extraño, es decir, como resistiéndose al marco de inteligibilidad jurídica que permite al colectivo estructurar la realidad. Los límites de un ordenamiento son, para él, los límites de lo inteligible o, más precisamente, de lo jurídicamente interpretable y calificable.

Los ordenamientos jurídicos estructuran lo real como jurídico o antijurídico. En cambio, llamo “a-jurídico” a un comportamiento o unas situaciones “extraños” a lo propio de una primera persona en plural. De una parte, la referencia a la “juridicidad” en a-jurídico implica que algo debe poder aparecer dentro del ordenamiento como jurídico o antijurídico. De otra parte, la “a” de la a-juridicidad no se refiere al desorden jurídico, ya que este es justamente interpretable y calificable como antijurídico, es decir, como negación de la juridicidad. Por el contrario, la “a” se refiere a un comportamiento extraño que desvela la realidad de un modo incomprensible para el orden que cuestiona. La “a-juridicidad” se refiere a un comportamiento que resulta extraño por el hecho de cuestionar cómo un ordenamiento jurídico determinado fija los confines espaciales, temporales, subjetivos y materiales que configuran lo que cuenta para él como comportamiento (anti)jurídico. Cuestiona, pues, *ambos* polos de la oposición entre lo jurídico y lo antijurídico.

Pasemos ahora a un segundo elemento constitutivo de los ordenamientos jurídicos: la autoridad. Tres características de la acción colectiva explican por qué se suele apelar a la autoridad para mediar la participación de sus miembros. En primer lugar, es inevitable que surjan preguntas sobre el punto de la acción colectiva, es decir, sobre aquello de lo que trata nuestro hacer conjunto. En segundo lugar, puede ser discutible si realmente estamos actuando conjuntamente de una manera que conduzca a la realización del punto de la acción colectiva y, por lo tanto, si en un contexto cambiante son necesarias medidas correctoras para garantizar que lo conseguiremos. En tercer lugar, los colectivos suelen tener que lidiar con participantes desobedientes. Diferentes tipos de grupos pueden o no introducir autoridades para hacer frente a estos problemas. Por ejemplo, un grupo de músicos puede o no tener un director. Independientemente de cómo resuelvan estos problemas otros tipos de grupos, los ordenamientos jurídicos pertenecen a la clase de la acción colectiva en que las autoridades, actuando en nombre del grupo en su conjunto, abordan estos tres problemas de forma vinculante para los participantes. En efecto, las autoridades dictan las normas que constituyen la configuración por defecto de la acción colectiva; comprueban sobre la marcha si la acción colectiva está en curso; hacen cumplir el punto de la acción colectiva en consonancia con la configuración por defecto de la misma. En resumen, el ejercicio de la autoridad en los ordenamientos jurídicos articula, monitorea y hace cumplir la acción colectiva. De esta manera, las autoridades ejercen poder normativo: determinan el estatus normativo de los

participantes en la acción colectiva estableciendo quién debe hacer qué, dónde y cuándo. Es importante destacar que la mediación autoritativa de la acción colectiva tiene un carácter *híbrido*: implica una evaluación, tanto normativa como fáctica, sobre un colectivo y el contexto de la acción colectiva. Las autoridades articulan, monitorean y hacen cumplir lo que es/debe ser nuestra acción colectiva.

Ciertamente, se trata de una interpretación estrictamente funcional de la autoridad: la autoridad es lo que hace. Sin embargo, este enfoque funcional depurado tiene la ventaja de revelar la conexión interna entre la autoridad y la dinámica de la inclusión y exclusión. Lo que está fundamentalmente en juego en la autoridad en cuanto ejercicio del poder normativo es la función básica del ordenamiento jurídico, a saber, incluir en y excluir de la acción colectiva, estableciendo el límite entre lo propio y lo extraño al fijar los confines del qué, quién, cómo y cuándo de un orden pragmático.

Permítaseme destacar brevemente tres implicaciones del modelo de derecho esbozado hasta ahora, que arrojan luz sobre el pluralismo jurídico global. En primer lugar, el modelo explica por qué es posible la “superposición” (*overlap*) de ordenamientos jurídicos, como sería el caso del derecho nacional de los Estados miembros de la UE y la UE misma. De hecho, los ordenamientos jurídicos pueden compartir un espacio físico y, al mismo tiempo, organizarlo de forma diferente en términos de sus respectivos puntos de acción colectiva, es decir, organizar este espacio como diferentes unidades de lugares-deber ser. La reivindicación de la jurisdicción exclusiva por parte de los Estados nación no es, históricamente hablando, más que una de las muchas formas de organizar la espacialidad jurídica, en la que la superposición de órdenes es la norma, no la excepción.

En segundo lugar, aunque me he centrado en la diferenciación del espacio en distintos ordenamientos jurídicos, considerarlos como una especie de la acción colectiva implica que el pluralismo jurídico global concierne a las cuatro dimensiones de la acción. Sería reduccionista abordar la globalización de los ordenamientos jurídicos solo en términos de su espacialidad. El surgimiento de los ordenamientos jurídicos globales implica la aparición de una pluralidad de ordenamientos pragmáticos, cada uno de los cuales articula el tiempo, el espacio, las subjetividades y los tipos de actos de una manera distinta. La historia de un Estado miembro de la UE no coincide, sin más, con la historia de la UE, ni viceversa. Y ni hablar de la ausencia de una simple coincidencia de temporalidades históricas entre, digamos, Colombia y los U’wa, una comunidad indígena que resiste calificarse como colombiana¹⁴.

En tercer lugar, existen formas débiles y fuertes del pluralismo jurídico global. La primera se refiere a la coexistencia de una pluralidad de ordenamientos jurídicos en

¹⁴ Véase Lindahl, *Fallas de la Globalización*, capítulo 2.

un espacio físico y un tiempo calendario determinados, coexistencia que se plasma en la distinción entre la perspectiva plural en primera persona de un colectivo dado y las perspectivas en primera persona de otros grupos: un sí colectivo y sus otros. La segunda se manifiesta en la experiencia de los *límites* de un ordenamiento jurídico. La resistencia de la KRRS y de los Acholi a la OMC y a la jurisdicción de la CPI, respectivamente, son ejemplos de este sentido fuerte del pluralismo jurídico global: la relación conflictiva entre el sí colectivo y el otro (en nosotros) en tanto extraño. El calificativo “en nosotros” es importante porque demuestra que lo extraño también está dentro y no simplemente fuera: si lo extranjero no tiene por qué ser extraño, lo extraño tampoco tiene por qué ser extranjero¹⁵. Lo extraño en lo propio; lo propio en lo extraño.

IV. Luchas en torno a la representación

Si, como sugiere mi análisis de las acciones colectivas, la inclusión y la exclusión son la función clave del ordenamiento jurídico, la lucha —la lucha por la inclusión en y la exclusión de un colectivo— es constitutiva de todo ordenamiento jurídico y, en particular, de los ordenamientos jurídicos globales emergentes. “¡No nos representan, no pueden representarnos!”; “¡Recuperemos el control de nuestro país!”; “¡Somos el 99%!”; “¡Que se vayan todos!”. Estos son algunos de los gritos de resistencia a la dinámica de inclusión y exclusión de las globalizaciones, antes resplandecientes, ahora empañadas. Implícita o explícitamente, todos estos gritos de resistencia censuran la representación al cuestionar los términos de la inclusión y la exclusión. ¿Por qué? ¿Cómo se relacionan entre sí la representación y el proceso de inclusión/exclusión, de tal suerte que los desafíos a los procesos de globalización por parte de los movimientos altermundistas y antiglobalización son, en efecto, luchas en torno a la representación?

¹⁵ Se queda corta, por tanto, la interpretación y defensa del pluralismo global como la piedra angular de una política agonística en términos de lo que Mouffe denomina un mundo agonístico multipolar. “Tan pronto se reconoce que no hay un ‘más allá de la hegemonía’, la única estrategia concebible para superar la dependencia global frente a una sola potencia mundial es encontrar la manera de ‘pluralizar’ la hegemonía. Y esto solo puede hacerse mediante el reconocimiento de una multiplicidad de potencias regionales”. Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, traducción de Soledad Laclau, México, Fondo de Cultura Económica, 2007. Un primer inconveniente de esta interpretación del pluralismo global es que toma al Estado como punto de referencia exclusivo. En segundo lugar, y más fundamentalmente, un mundo agonístico multipolar, tal y como lo describe Mouffe, es una pluralidad de unidades, no la pluralización de cada unidad. La suya es una lectura reductiva del agonismo político en un escenario global que acaba alineando la distinción entre lo doméstico y lo extranjero con la distinción entre lo propio y lo extraño, corriendo así el riesgo de hipostasiar las identidades colectivas. Por el contrario, mi lectura fuerte del pluralismo jurídico global deja espacio para la aparición de órdenes normativos globalizadores que son transversales, como se podría decir: lo extraño dentro de nosotros une fuerzas con otros en otros lugares para crear nuevas formas de actuar y vivir conjuntamente en un entorno global. *La Vía Campesina* es un excelente ejemplo de globalización como transversalización. Véase también Mouffe, Chantal, *Agonística: Pensar el mundo políticamente*, traducción de Soledad Laclau, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Abordar esta cuestión exige pasar de un análisis estructural a un análisis genético de la acción colectiva y, por tanto, de la inclusión y la exclusión como dinámica o proceso. El análisis de la acción colectiva que he ofrecido hasta ahora daba por sentado que la OMC, la comunidad internacional de Estados que ratificaron el *Es-tatuto de Roma*, e incluso la KRRS o los Acholi, ya existen como colectivos. ¿Cómo surge la perspectiva plural en primera persona de un “nosotros juntos”? ¿Qué significa hablar de ordenamientos jurídicos globales *emergentes*?

Esta pregunta me permite introducir una característica fundamental de la acción colectiva que he mantenido en reserva hasta ahora: la *representación*. La unidad implícita en la perspectiva de grupo de un “nosotros juntos” es siempre y necesariamente una unidad representada, independientemente de que el grupo tenga dos o dos mil millones de participantes. Como señala Waldenfels, el nosotros no puede decir “nosotros”; alguien tiene que actuar o hablar en nombre de un grupo, y no simplemente como una agregación de actores, sino como un todo o unidad¹⁶. Los actos colectivos son actos *imputados o atribuidos* al colectivo como actos suyos, ya sea por los participantes o por terceros. Paradójicamente, la agencia colectiva se formula mejor en voz pasiva que en voz activa. Pues en sentido estricto no es el colectivo el que, por ejemplo, promulga normas, sino que se le *atribuye* al colectivo la promulgación de unas normas. Precisamente porque la unidad es siempre y necesariamente una unidad representada, un colectivo surge como un *nos* (*us*) antes de convertirse en un *nosotros* (*we*): ningún grupo puede constituirse como tal, a menos que alguien convoque a dos o más personas para que se vean a sí mismas como un grupo. Dar prioridad al “nos” (*us*), es decir, al caso objetivo gramatical del “nosotros”, pone de relieve una pasividad fundamental que rige la emergencia de un grupo, una pasividad que suele ignorarse en las referencias a la autoconstitución democrática de un colectivo. Una teoría de la acción colectiva debe comenzar como una teoría sobre la pasión colectiva.

La convocatoria a la colectividad, como todo acto de representación, tiene dos caras. Tomando prestada una distinción introducida por Goodman en su innovador libro *Los lenguajes del arte*, la representación es indisolublemente representación *de* (algo) y representación *como* (esto o aquello)¹⁷. Así definida, la representación se refiere a la relación humana con la realidad en general. Su ámbito de aplicación es muy amplio: incluye el lenguaje, el arte, la religión, la ciencia, la economía, la po-

¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Verfremdung der Moderne: Phänomenologische Grenzgänge*, Gotinga, Wallstein Verlag, 2001, p. 140.

¹⁷ Goodman, Nelson, *Los lenguajes del arte. Una aproximación a la teoría de símbolos*, Buenos Aires, Paidós, 2010. Los fenomenólogos reconocerán inmediatamente en esta distinción la dinámica de lo que Husserl llamó “intencionalidad”, que Heidegger calificó más tarde de “comprensión”. Para un excelente análisis de las teorías y modelos científicos como representaciones, véase Van Fraassen, Bas, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 2008.

lítica, el derecho y la tecnología¹⁸. En cuanto a la acción colectiva, quien pretende representar a un colectivo asevera *que existe* un colectivo (representación de) y *lo que une* a sus actores participantes (representación como). En lo que respecta a los ordenamientos jurídicos como especie de la acción colectiva, la representación obra cuando, por ejemplo, alguien expide una norma y la atribuye a un colectivo como su acto. Es importante destacar que la dinámica de la representación garantiza que no haya un acceso directo a lo que nos constituye como unidad; nuestro acceso a nosotros mismos es siempre mediato o indirecto: nos representamos como *esta* —y no como aquella— unidad. Más exactamente: alguien nos representa como *esta* —y no aquella— unidad, incluso cuando ese alguien soy yo.

El carácter representativo de la acción colectiva arruina todo intento por parte de ciertos movimientos antiglobalistas de postular un acceso directo a una unidad y una identidad originales que puedan disipar de forma concluyente las dudas sobre cuál es verdaderamente nuestra propia y auténtica forma de ser como colectivo. Ciertamente, la representación pretende articular quiénes somos y qué es lo que realmente nos une; sin embargo, esta articulación es prematura y contestable, lo que significa que los colectivos son siempre más y diferentes de lo que se representa en la configuración por defecto de la acción colectiva.

He aquí, pues, la conexión interna entre la representación y la operación de inclusión/exclusión. Representar es incluir en, y excluir de, la acción colectiva al revelarnos como este (y no como aquel) colectivo, por ejemplo, como actores económicos comprometidos con la promoción del libre comercio global y no como agricultores que aspiran a hacer valer la soberanía alimentaria. Por ello, la representación garantiza que los colectivos sean doblemente contingentes: es contingente el *que seamos* y *qué somos* en tanto colectivo. En concreto, la contingencia es ínsita al cerramiento que separa el interior de un colectivo de su exterior: nos representamos a nosotros mismos como *esta* distribución interconectada de lugares-deber ser, en lugar de *aquella*. Los colectivos nunca están simplemente “emplazados” (*emplaced*) en su lugar propio: siempre son vulnerables a comportamientos a-jurídicos que desafían su reivindicación de un espacio propio. Al crear la distinción entre estar en su lugar (*emplaced*) o fuera de lugar (*misplaced*), la representación provoca desplazamientos (*displacements*) que cuestionan el carácter común del espacio reivindicado por un colectivo. El hecho de que nunca estén simplemente bien ubicados significa que los colectivos están ubicados y desubicados, aquí y *también* en otra parte, ya que ningún cerramiento espacial agota cómo pueden emplazarse.

¹⁸ Las tecnologías esenciales para la cartografía de los territorios estatales son, por supuesto, un ejemplo destacado de la representación en su doble sentido. Como forma de representación, las tecnologías cartográficas nos permiten ver algo como esto, al paso que no lo vemos como aquello.

Nótese, por tanto, la ambigüedad de los actos de representación. Por un lado, ningún colectivo, ninguna perspectiva plural en primera persona, podría surgir en ausencia de actos representativos que toman la iniciativa para afirmar que una multitud de individuos existe como colectivo y como este colectivo (y no otro). Por otra parte, la representación también implica que los colectivos son irreductiblemente contingentes porque no hay acceso directo a una unidad original que pueda disipar la controversia sobre si un colectivo existe realmente y qué lo constituye como unidad. En consecuencia, la representación de la unidad colectiva es siempre también su “derepresentación” (somos más que lo se nos dice que somos) y su tergiversación (somos algo distinto a aquello que se nos dice que somos). Es la apertura a un campo de posibilidades prácticas de vida conjunta y un cerramiento de cara a otros campos correspondientes. Es un acto integrador y desintegrador. Nunca somos plenamente “nosotros juntos”; siempre somos también “nosotros otro”.

Esta visión arroja nueva luz sobre la ontología de los colectivos. Las teorías de la acción colectiva de corte analítico han librado una exitosa batalla contra el individualismo metodológico, demostrando que los colectivos tienen una existencia irreducible a la de sus participantes, aunque la existencia de los grupos dependa de los actos de los actores que los componen. Sin embargo, no han abordado de qué manera la contingencia de los colectivos apunta a otras dos características de la ontología de los colectivos sociales en general, y de los ordenamientos jurídicos en particular. De hecho, la configuración por defecto del punto de acción colectiva en cualquier momento dado es una respuesta a la pregunta híbrida: “¿De qué se trata/debe tratarse nuestra acción colectiva?”. Los colectivos no pueden sino responder una y otra vez a esta pregunta, estableciendo los confines de la (anti)juridicidad porque la *cuestionabilidad* es un elemento constitutivo del modo de ser de los colectivos. Los colectivos están constitutivamente expuestos a los desafíos a-jurídicos del otro (en sí mismos). Ciertamente, la pregunta híbrida sobre “quiénes somos/quiénes debemos ser” solo sale a la luz cuando se cuestiona la unidad del colectivo. Pero todo acto colectivo es una respuesta a esta pregunta, incluso cuando las normas que constituyen la configuración por defecto del punto de acción colectiva se siguen de manera más o menos “natural” en la urdimbre de la cotidianidad. Por consiguiente, la *responsividad*, al igual que la cuestionabilidad, pertenece a la ontología de un colectivo: todo acto de representación, incluido el “primer” acto que pone en marcha a un colectivo, tiene una estructura responsiva. Representarnos así o asá es responder a la pregunta: ¿Quiénes somos? ¿De qué trata nuestra acción colectiva? La estructura responsiva de la representación desmiente el cartesianismo político, es decir, la suposición de que el sí colectivo es anterior al otro-que-sí, asegurando que los colectivos son excéntricos, que comienzan en otra parte y en otro tiempo¹⁹.

¹⁹ Tomo prestada la tesis de Plessner sobre la “posicionalidad excéntrica”, dándole una lectura colectiva. Véase Plessner, Helmuth, *Los grados de lo orgánico y el hombre: Introducción a la antropología filosófica*, Granada, Universidad de Granada, 2022.

Estas consideraciones explican lo que he llamado la *dinámica* de la inclusión y la exclusión. Paradójicamente, el primer acto que pone en marcha un colectivo debe ser el *segundo* si quiere ser el primero. El “re” de la representación presupone un colectivo original, pero un colectivo original al que no hay acceso directo porque solo está presente a través de sus representaciones. Esto vale para la OMC y el *Estado de Roma*. También vale para los movimientos alterglobalistas cuando afirman no hacer más que “retomar” el espacio que les ha sido arrebatado: “recuperar lo nuestro”²⁰. Del mismo modo, a pesar de que los partidarios del Brexit prometan “*Take back control*”, o la política francesa Marine Le Pen “*Remettre la France en ordre*”, o Donald Trump “*Make America great again*”, el carácter representativo de tales promesas garantiza que no haya un retorno a una unidad original y prístina que esté fuera de toda duda. Representar la unidad original es transformarla y, por tanto, renunciar a lo que fundamentaría un ordenamiento jurídico como indiscutiblemente “nuestro”²¹.

Si la representación implica que no hay acceso directo a una unidad colectiva original, también implica que no hay acceso directo al desafío a-jurídico al que ella responde. Al establecer en qué consiste/debe consistir nuestra acción colectiva, los actos de representación indican indirectamente cómo se cuestiona la unidad de la acción colectiva. Una autorrepresentación colectiva es siempre también una representación del otro, y viceversa. Aquí también entra en juego la contingencia: ¿por qué suponer que se desafía a un colectivo de esta manera y no de otra? Lo que entra en juego en la representación de la unidad colectiva nunca es solo la respuesta adecuada entre una gama fija de posibles respuestas a un determinado desafío. Dado que toda representación es una respuesta indirecta a un desafío, ninguna representación agota la naturaleza del desafío, ni normativa ni fácticamente. La representación *nos* incluye y excluye; también incluye y excluye al *otro*. Tanto el sí colectivo como el otro-que-sí son constituidos en la operación de inclusión y exclusión desplegada por la interacción entre pregunta y respuesta. Los colectivos

²⁰ Sitrin, Marina y Assellini, Dario, *They Can't Represent Us! Democracy from Greece to Occupy*, Londres, Verso, 2014, p. 11.

²¹ La ausencia de una unidad original no significa, sin embargo, que todo vale en un acto de representación, como si diera lo mismo que un colectivo se represente de una forma u otra. Si así fuera, no habría re-presentación, sino pura presentación o *creatio ex nihilo* de la colectividad. El presupuesto de la existencia de una colectividad y de lo que une a sus miembros debe tener algún peso en la realidad social y natural para que los actos de representación tengan éxito. Kant era muy consciente de este problema en la *Crítica de la razón pura* al postular un principio trascendental de homogeneidad, que “se presupone necesariamente en la multiplicidad de la experiencia posible [...] porque en ausencia de homogeneidad, no serían posibles los conceptos empíricos y, por tanto, tampoco la experiencia”: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Norman Kemp Smith trans, Macmillan Education, 1987) A 654. Trasladado al ámbito social, esto significa que la representación debe ser capaz de revelar una multiplicidad que esté “intrínsecamente organizada en un grado mínimo, ya que debe ser al menos organizable”. Castoriadis, Cornelius, *Philosophy, Politics, Autonomy*, editado por David Ames Curtis, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 89.

siempre están en exceso en sus representaciones; también lo están los retos a-jurídicos a los que responden.

En resumen, los colectivos no pueden sino representarse incesantemente a sí mismos y a los otros, porque ninguna representación puede ser definitiva para ninguno de los polos de una relación intersubjetiva. La representación implica que el “inter” de la intersubjetividad se refiere a un *en-medio* o *inter-medio* (*in-between*) —el tema central del volumen al que aportó este ensayo— que supera el control definitivo del nosotros y del otro, de modo que los límites de los ordenamientos jurídicos ni son únicamente nuestros ni tampoco únicamente del otro, por lo que son constitutivamente inestables. Las preguntas sobre quiénes somos/debemos ser, y sobre quién es/debe ser el otro (en nosotros), solo admiten respuestas provisionales.

Esto explica por qué el ordenamiento jurídico es un proceso, un *ordenamiento* (en gerundio) —y no únicamente un orden— jurídico: siempre un orden en construcción, nunca un estado definitivo; siempre un *ordo ordinans*, nunca un *ordo ordinatus*, incluso cuando, en condiciones de relativa estabilidad, la representación reproduce principalmente el ordenamiento existente. La “re” de la representación significa que (se supone que) nos presentamos *de nuevo* como esta o aquella unidad, donde “de nuevo” se sitúa entre la pura repetición y la pura innovación, introduciendo siempre una diferencia, por mínima que sea, en la identidad colectiva a lo largo del tiempo²².

Permítaseme resumir estas consideraciones sobre la relación interna entre la representación y la operación de inclusión/exclusión de la siguiente manera:

- Tesis 1: La unidad de un colectivo es putativa.
- Tesis 2: En sentido estricto, no hay ni unidad ni identidad, sino un proceso de unificación e identificación.
- Tesis 3: En sentido estricto, no hay ni pluralidad ni diferencia, sino un proceso de pluralización y diferenciación.
- Tesis 4: Unificación y pluralización, identificación y pluralización, son las dos caras del mismo y único proceso de representación.

Estas cuatro tesis sobre la representación explican la dinámica de inclusión y exclusión que impulsa los ordenamientos jurídicos globales emergentes, incluidos la OMC y la comunidad de Estados que han ratificado el *Estatuto de Roma*. Explican,

²² Ferdinando Menga se basa en el concepto de “expresión”, elaborado en los primeros trabajos de Heidegger, y en Merleau-Ponty y Waldenfels, para iluminar la estructura y la dinámica de la representación (política). Véase Menga, Ferdinando, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung: Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Munich, Wilhelm Fink, 2018, pp. 33-80.

en particular, por qué el derecho global pluraliza a la humanidad en el proceso de unificarla, de ahí que la humanidad esté necesariamente tanto dentro como fuera del derecho global. Quienes afirman representar a la humanidad cuando promulgan un ordenamiento jurídico global no pueden sino representar a la humanidad como esto o como aquello, diferenciándola con respecto a sí misma en el proceso de identificar lo que debe contar como humanidad para efectos de dicho ordenamiento. Se pueden adoptar perspectivas *sobre* (*on*) la humanidad en primera persona del plural, no la perspectiva *de* (*of*) la humanidad.

V. Participar es representar

Estas cuatro tesis explican también por qué los movimientos alterglobalistas y antiglobalización rechazan la representación al grito de “¡No nos representan!”, “¡Recuperemos nuestro país!”, “¡Somos el 99%!”, “¡Que se vayan todos!”. Denuncian las tergiversaciones (*misrepresentations*) que se producen, ya sea por inclusión o por exclusión, en el curso de las globalizaciones, exigiendo que la representación dé paso a la participación. Para un amplio abanico de movimientos altermundistas y antiglobalización, una contradicción entre representación y democracia se hace manifiesta con la globalización de la inclusión y la exclusión.

Esta [época histórica] está marcada por un rechazo global cada vez mayor de la democracia representativa y, simultáneamente, por una unión masiva de personas que antes no estaban organizadas, que utilizan la forma democrática directa para empezar a reinventar formas de estar juntas²³.

Fustigan la representación como un acto por el que individuos o grupos se arrojan el poder de gobernar sobre otros, creando una escisión entre los que gobiernan y los gobernados: poder *transitivo*, podríamos llamarlo. Por el contrario, arguyen, el autogobierno democrático es el poder que ejercemos sobre nosotros mismos al participar directamente en la toma de decisiones colectivas. La democracia consiste, afirman, en el ejercicio de un poder *intransitivo* o reflexivo, un poder sobre nosotros mismos: el autogobierno colectivo. Rancière, el conocido filósofo político francés, sostiene en una intervención particularmente enfática que la representación es “por derecho, una forma oligárquica [de gobierno], una representación de minorías que tienen derecho a hacerse cargo de los asuntos públicos”²⁴. La democracia representativa, añade, “puede parecer hoy un pleonismo. Pero inicialmente era un oxímoron”²⁵. No cabe duda de que, para él, como para muchos otros teóricos y activistas políticos, la democracia representativa sigue siendo un oxímoron: la democracia, si

²³ Sitrin y Azzellini, *They Can't Represent Us!*, op. cit., p. 6.

²⁴ Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.

²⁵ Ídem.

ha de significar autogobierno colectivo, solo puede pasar por la democracia participativa o directa.

En el fondo, los movimientos altermundistas y antiglobalización censuran el modo de autoridad que asocian a la representación. En una caracterización minimalista, la autoridad es un ejercicio fácticamente contextualizado del poder normativo; es decir, el poder de cambiar el estatus normativo de su(s) destinatario(s). Por lo tanto, arguyen estos movimientos, la autoridad representativa es la expresión de la dominación ejercida a través de actos unilaterales de inclusión y exclusión impuestos a sus destinatarios. Frente a la autoridad representativa, estos movimientos apelan a la autoridad participativa, a la participación en la toma de decisiones democráticas como modo condigno de autogobierno colectivo.

El análisis de la representación esbozado anteriormente y en la Parte IV explica la preocupación expresada por los movimientos altermundistas y antiglobalización cuando señalan que la representación despliega un poder transitivo: el poder de unos sobre otros. Dado que la unidad de un colectivo es una unidad representada, alguien debe *tomar* la iniciativa de hablar y actuar en nombre del conjunto, una toma que siempre carece en alguna medida de autorización previa, que es siempre más o menos forzosa (*forceful*) al representar la unidad de este modo y no de otro. Esta toma es también una *toma de lugar*, un cerramiento espacial que incluye y excluye de lo que el acto de representación considera el espacio propio de un colectivo. No es casualidad que uno de los movimientos emblemáticos contra la globalización del capitalismo se autodenomine “Occupy Wall Street”. Al *ocupar* Wall Street, el movimiento se entiende a sí mismo como retomando o reclamando el espacio del que ha sido desposeído por la toma de lugar capitalista. El movimiento fuerza un cerramiento, que reivindica como legítimo al no hacer otra cosa que “retomar” como propio el lugar del cual ha sido desposeído.

Así pues, mi análisis de la representación da campo a las tergiversaciones (*misrepresentations*) provocadas por los ordenamientos jurídicos globales emergentes que denuncian los movimientos altermundistas y antiglobalización.

Sin embargo, la representación es algo más que un acto de tergiversación y de dominación de la mayoría por unos pocos (“¡Somos el 99%!”). Por un lado, la representación, como poder transitivo, tiene una función positiva: no puede haber poder intransitivo, ningún ejercicio del poder sobre nosotros mismos, a menos que alguien tome la iniciativa de actuar y hablar en nuestro nombre. Por otro lado, sería reductivo equiparar representación con el poder transitivo. Representar es representar a una multitud de actores como un *todo*, es decir, como grupo al que el representante afirma pertenecer. La representación tiene un significado intransitivo o reflexivo. La intransitividad del poder está integrada en la tesis de que la representación es necesaria porque alguien debe decir “nosotros” en nombre de *nosotros*,

no de *ellos*. El 100% de “¡Nosotros somos el 99%!” no es simplemente un *agregado* cuantitativo de individuos; es un *integrado* cualitativo, una unidad putativa de individuos. La autoridad es, siempre, autoridad representativa. En conjunto, las dimensiones transitiva e intransitiva de la autoridad ponen de manifiesto su condición irreductiblemente ambigua, ya que no puede haber una representación autorizada de lo común, de lo que nos une, sin una marginación residualmente forzosa (*forceful*), incluso violenta.

Según este análisis, la oposición conceptual entre democracia participativa y representativa, entre democracia directa e indirecta, es engañosa. Consideremos, a estos efectos, la “crisis de representación” diagnosticada por un activista de la Clínica de Salud Solidaria de Salónica, en medio de la agitación social provocada por las medidas de austeridad impuestas a Grecia por la UE:

Estamos muy acostumbrados a delegar la responsabilidad en otra persona y a darle el poder de tomar decisiones sobre lo que ocurre. No lo consideramos democrático. No queremos tener representantes, queremos representarnos a nosotros mismos²⁶.

Exactamente. Obsérvese cómo este comentario confirma inadvertidamente que la participación es representación, al tiempo que revela la intransitividad o reflexividad de la representación: “queremos representarnos a *nosotros mismos*”.

La mía no es una filípica contra la participación, ni estoy sugiriendo que sus partidarios sean insensibles o ingenuos. Ni mucho menos. El punto es, en cambio, que la participación, como todos los demás vehículos de representación de la unidad colectiva, despliega la *dinámica forzosa* de la inclusión y la exclusión. Al oponer la participación a la representación, el comentario de la activista oculta la ambigüedad que conlleva la participación, y precisamente porque la participación despliega un poder tanto transitivo como intransitivo. No podemos participar en representarnos a nosotros mismos, si no es representándonos como esto, no como aquello, y, por lo tanto, marginando, de forma más o menos forzosa, al menos algunas reivindicaciones sobre lo que nos une. La participación tergiversa la unidad colectiva en el proceso de afirmarla.

Más radicalmente, el llamado a una democracia directa a través de la participación elude la doble alteridad que opera en el autogobierno colectivo. Por un lado, alguien debe tomar la iniciativa de representarnos, interpelándonos a considerarnos un grupo que se gobierna a sí mismo. Por otro, el que seamos un colectivo y lo que somos en tanto colectivo tienen su origen *en otra parte*, a saber, en el desafío a-jurídico al que la representación de la unidad colectiva es una respuesta. *Al principio y como principio está la a-juridicidad*.

²⁶ Sitrin y Azzellini, *They Can't Represent Us!*, op. cit., p. 52.

Así, la defensa de un modelo de autoridad basado en la supuesta inmediatez del autogobierno colectivo cae presa del cartesianismo político, al igual que Rancière. En efecto, no tiene sentido afirmar que la democracia representativa es un oxímoron: la representación es una *conditio sine qua non* de la democracia, aunque no sea su condición *per quam*. La democracia es la forma de gobierno en que el ejercicio de la autoridad reconoce y trata de hacer frente a la contingencia irreductible de todas las representaciones del sí colectivo y del otro-que-sí. En otras palabras, la democracia lidia con el hecho de que las representaciones del sí colectivo y del otro-que-sí son siempre también, en mayor o menor medida, tergiversaciones de las mismas. La crisis de la representación desencadenada por la globalización es una lucha *por* la representación, no *contra* la representación, es decir, una lucha sobre si somos un colectivo y lo que somos/debemos ser como colectivo. Es, en otras palabras, una lucha sobre cómo incluir en y excluir autoritativamente de los ordenamientos jurídicos globalizadores.

VI. Luchas por el reconocimiento

Un paso más en la dirección de un concepto robusto de autoridad implica reconstruir las luchas por la representación como luchas por el reconocimiento. En efecto, la dimensión normativa de las luchas por la representación sale a la luz cuando se interpretan como luchas por el reconocimiento colectivo de una identidad/diferencia violentada o amenazada por la inclusión en y la exclusión de un ordenamiento jurídico. Por otra parte, como se verá más adelante, la ambigüedad que hemos descubierto en los procesos de representación vuelve a estar presente en las luchas por el reconocimiento²⁷.

Al entrar y destruir los campos de cultivos transgénicos propiedad de Monsanto, la KRRS afirma que su comunidad es desconocida por la OMC, sosteniendo que el reconocimiento de su identidad/diferencia exige que se la *excluya* de este ordenamiento jurídico global emergente. También los ancianos Acholi exigen que se aplique la justicia reparadora a determinados miembros del LRA. Afirman que la justicia penal del *Estatuto de Roma* desconoce la identidad/diferencia de su comunidad, y presionan a la CPI para que reconozca a su comunidad, excluyéndola de la jurisdicción de la Corte. El reconocimiento fallido no tiene por qué producirse únicamente a través de la inclusión en un ordenamiento jurídico. También puede producirse por exclusión. Un buen ejemplo es la disputa sobre los OGM en la

²⁷ El reconocimiento nunca es solo una categoría normativa; también es cognitiva, lo que significa que el reconocimiento, al igual que la representación, es una categoría híbrida. Una exposición sistemática de las dimensiones cognitivas y normativas de la representación, el reconocimiento y la autoridad queda fuera del alcance de este ensayo. Véase Ricœur, Paul, *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios*, traducción de Agustín Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

OMC, que gira en gran medida en torno al conflicto entre un enfoque permisivo favorecido por los EE. UU. y el principio de precaución favorecido por la UE. Según el enfoque estadounidense, las restricciones a los productos alimentarios solo se justifican cuando producen riesgos científicamente probados; según el enfoque de la UE, las restricciones se exigen en situaciones de incertidumbre y riesgos potencialmente graves. Al oponerse a la aplicación del principio de permisividad en el comercio global, la UE sostiene que el punto de la acción colectiva de la OMC excluye un principio importante para la identidad/diferencia de la UE²⁸. Del mismo modo, los Estados miembros pueden resistirse al ejercicio por la CPI de su competencia subsidiaria, arguyendo que hacer valer la jurisdicción de la Corte desconoce la identidad/diferencia del Estado correspondiente al negarse a dar fuerza jurídica a la forma en que el Estado ha transpuesto el derecho penal internacional a su legislación nacional.

En resumen, lo que antes he denominado comportamiento a-jurídico consiste en una exigencia de reconocimiento que pone en tela de juicio el carácter conjunto de la acción colectiva, desencadenando así una lucha sobre la inclusión y la exclusión de un ordenamiento jurídico en el que se pone a prueba la identidad del colectivo y la identidad de quien exige reconocimiento. Cuando se enfrenta a una exigencia de reconocimiento, un colectivo debe responder, estableciendo, de un modo u otro, los confines de lo que debe considerarse (anti)jurídico, y, por tanto, el límite entre el nosotros y el otro.

La pregunta sobre un concepto robusto de autoridad para una política de los confines en un entorno global puede formularse así: ¿existe un criterio *incondicional* que pueda establecer cómo deben responder los colectivos a las exigencias de reconocimiento a la hora de articular, monitorear y hacer cumplir la acción colectiva?

La respuesta ampliamente favorecida por la filosofía política y jurídica contemporánea supone que una exigencia de reconocimiento es una exigencia de inclusión en forma del *reconocimiento recíproco* dentro de la unidad de un ordenamiento jurídico. Así interpretadas, las luchas por el reconocimiento generarían una relación entre las partes en conflicto que, si todas actúan de buena fe, transformaría una condición inicial de desconocimiento en una relación de reconocimiento recíproco entre ellas como participantes iguales y libres. Este planteamiento supone que cada una de las partes implicadas en una lucha por el reconocimiento puede transformar su autocomprensión a través de una nueva configuración por defecto de la acción colectiva a la que todas las partes afectadas pueden comprometerse porque esta configuración permite a cada una de ellas verse a sí misma como igual, aunque diferente a los demás participantes en la acción colectiva. El reconocimiento en una

²⁸ Pollack, Mark A. y Schaffer, Gregory C., *When Cooperation Fails: The International Law and Politics of Genetically Modified Foods*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

política de los confines es autoritativo si el hacerse “responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible ‘nosotros’ de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites”²⁹. Sí, diría Habermas, los colectivos son limitados. Pero los límites pueden hacerse cada vez más incluyentes en el proceso de articular, monitorear y hacer cumplir el carácter conjunto de la acción colectiva. La a-juridicidad, la extrañeza, es por principio *provisional*.

En consecuencia, los defensores del principio de reconocimiento recíproco aceptan la contingencia de los colectivos al tiempo que afirman que un concepto de autoridad normativamente robusto exige *superar* la contingencia. Una política autoritativa de los confines es *necesaria* debido a la contingencia de los colectivos; una política autoritativa de límites es *posible* porque “el deber (*Anspruch*) de inclusión completa” es inherente a las luchas racionales por el reconocimiento³⁰. Un ordenamiento jurídico es incondicionalmente autoritativo si y solo si tiene un interior, pero no un exterior extraño en virtud de haber integrado la pluralidad normativa en la unidad de un único ordenamiento jurídico. *E pluribus unum*. La globalización jurídica puede y debe ser un proceso de *universalización*, aunque los avances sean lentos y el advenimiento de un ordenamiento jurídico global universal deba aplazarse indefinidamente en el tiempo histórico. Habermas se refiere, siguiendo a Carl Friedrich von Weizsäcker, al desiderátum de una política mundial interna (*Weltinnenpolitik*).

Esta explicación del reconocimiento se queda corta. Para empezar, las teorías del reconocimiento recíproco no describen adecuadamente la dinámica de la representación en los procesos de reconocimiento. Reconocer es reconocer algo o a alguien *como* esto o *como* aquello. El reconocimiento, señala Bedorf, tiene una estructura triádica: “la relación de dos partes, *x reconoce a y*, describe la relación solo parcialmente. Se trata más bien de una relación triádica en la que *x reconoce a y como z*”³¹. El “re” del reconocimiento despliega la misma dinámica que el “re” de la representación: nunca se da de manera directa una identidad colectiva en el reconocimiento. En sentido estricto, el reconocimiento es un proceso simultáneo de *identificación y diferenciación*: quien reconoce plantea una identidad entre lo que se reconoce y cómo se le reconoce, diferenciándolo así de lo que se convierte en su otro. En consecuencia, lo que se identifica en el reconocimiento es siempre más y otro que cómo se le identifica (por ejemplo, como *z* en lugar de como *w*).

²⁹ Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1999, p. 23.

³⁰ Habermas, Jürgen, *The Postnational Constellation*, traducción de Max Pensky, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 148.

³¹ Bedorf, Thomas, *Verkennende Anerkennung: Über Identität und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2010, p. 122.

El autorreconocimiento colectivo despliega este proceso de identificación/diferenciación. Parafraseando a Bedorf, el autorreconocimiento colectivo no tiene la forma “nos reconocemos”; pone en juego una relación triádica: “nos reconocemos como z (en lugar de como w)”. En concreto, nos reconocemos como esta unidad espacial (y no como aquella). La autoidentificación (espacial) —de ahí la autoinclusión— que tiene lugar en el autorreconocimiento es también siempre una autodiferenciación (espacial) —de ahí la autoexclusión—. De igual manera, el reconocimiento diferencia a un colectivo con respecto a *sí mismo* en el mismo movimiento por el que lo identifica (en el tiempo), de modo que el colectivo nunca está solo aquí y ahora, sino también en otro lugar y en otro tiempo. Por ejemplo, la OMC se reconoce a sí misma como un colectivo capaz de garantizar la seguridad alimentaria basándose en análisis científicos de riesgos. Pero este autorreconocimiento introduce una diferencia en la identidad de la OMC —una no-identidad en la identidad— porque Estados miembros de la OMC —por ejemplo, la UE— se quejarán de que la configuración por defecto de la seguridad alimentaria da un peso insuficiente al principio de precaución. Lo mismo ocurriría con los Estados miembros que se quejan de que la CPI ha excluido su transposición del derecho penal internacional al derecho nacional cuando la CPI ejerce el principio de complementariedad previsto en el *Estatuto de Roma*. Gritan: “¡No en nuestro nombre! Se nos desconoce porque se ha *excluido* de la acción colectiva aquello que nos identifica como grupo”.

Problemas análogos plantea el reconocimiento colectivo del otro en cuanto otro. De hecho, el “re” del reconocimiento garantiza que la diferenciación que distingue al otro del nosotros va de la mano de la identificación con el otro, en el sentido de que el otro es reconocido como *uno de nosotros*. Por ejemplo, la acción directa de la KRRS cuestiona su identificación como sujeta de la OMC y, por tanto, su inclusión en esta. Lo mismo ocurre con los Acholi, que cuestionan su identificación como comunidad sujeta al *Estatuto de Roma* y, por tanto, su inclusión en él. Gritan: “¡No en nuestro nombre! Se nos desconoce porque se ha *excluido* de la acción colectiva aquello que nos identifica como grupo”. La teoría política liberal se ha preocupado ante todo de garantizar una mayor inclusividad, advirtiendo contra el *othering* y la exclusión de individuos y grupos. Pero esto es solo parte del problema, aunque sea la parte que ha recibido la mayor atención, acaso toda. La segunda es un *selving* inapropiado. ¿Qué ocurre con los casos en los que la “inclusión y la pertenencia” se viven como el problema y no como la solución al problema?

Esto nos lleva a una segunda dificultad relacionada a la que se enfrentan las teorías del reconocimiento recíproco, a saber, su lectura reductiva de cómo los límites realizan su trabajo de inclusión y exclusión. El reconocimiento del otro a través de una nueva configuración por defecto de la acción colectiva requiere que una exigencia de reconocimiento confronte a un colectivo con posibilidades prácticas propias que ha excluido injustificadamente. Por ejemplo, la OMC podría in-

terpretar la acción directa de la KRRS como evidenciando una disparidad —una no-identidad— entre su aspiración de proteger y preservar el medio ambiente, tal y como se establece en el Preámbulo del *Acuerdo de la OMC*, y su configuración por defecto del libre comercio global. En ese caso, se trataría de restablecer su identidad colectiva, reconociendo a la KRRS a través de una configuración por defecto del comercio global respetuosa con el medio ambiente. Sin embargo, ¿acaso la exigencia de reconocimiento de la KRRS tiene solo por objeto proteger y preservar el medio ambiente? El hecho de que la OMC considere esta reivindicación como exigencia ambiental no hace más que mostrar que la OMC acota (*frames*) lo que para ella puede constituir una reivindicación *justificada* de reconocimiento. Sin embargo, hay facetas de la reivindicación del reconocimiento del modo de vida de los agricultores indios ante las que la OMC permanece normativamente indiferente porque exceden las posibilidades prácticas de un colectivo orientado a fomentar el libre comercio global: le resultan extrañas, recalcitrantes a su integración en la identidad colectiva de la OMC. Nuevamente: un *plus ultra* más allá del *nec plus ultra* de la OMC.

La resistencia de los Acholi a la justicia penal internacional en virtud del *Estatuto de Roma* se enfrenta a un dilema similar. El principio de complementariedad es el vehículo a través del cual el *Estatuto de Roma* pretende dar cabida a un cierto grado de pluralismo normativo en el funcionamiento de la justicia penal internacional. Estipula que la CPI solo puede ejercer su competencia si los Estados miembros no pueden o no quieren investigar y enjuiciar los crímenes mencionados. Pero el reconocimiento de la alteridad al que da cabida la complementariedad está limitado por el punto de la acción colectiva, tal y como se estipula en el Preámbulo del *Estatuto de Roma*: enjuiciar y castigar “los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional”. Nouwen y Werner señalan que el principio de complementariedad “crea espacio para un foro de justicia penal alternativo al de la CPI, pero no para una concepción alternativa de la justicia: a efectos de complementariedad, la justicia interna tendría que ser justicia penal”³². Al igual que en el caso de la KRRS, la exigencia de reconocimiento de los Acholi también es excesiva con respecto a las posibilidades de autoidentificación colectiva y autorreconocimiento que ofrece el *Estatuto de Roma*. Una vez más: un *plus ultra* en el *nec plus ultra* del *Estatuto de Roma*.

Esta idea afecta directamente a la ontología de los colectivos: los colectivos existen en la modalidad de una cuestionabilidad y una responsividad *finitas*. Esto significa que se produce una *doble asimetría* en las luchas por el reconocimiento colectivo. Esta, creo, es la dinámica que constituye el inter-medio entre el nosotros y el otro. De una parte, la exigencia de reconocimiento del otro es asimétrica con

³² Nouwen y Werner, “Monopolizing Global Justice”, art. cit., p. 174.

respecto a la respuesta porque no es una mera reivindicación de inclusión en relaciones de reciprocidad jurídica como forma de reparar la violación de su identidad/diferencia. En mayor o menor medida, las exigencias de reconocimiento exceden las posibilidades de la perspectiva grupal abierta por el punto de la acción colectiva. De otra parte, la respuesta regida por esa perspectiva de grupo es asimétrica con respecto a la exigencia porque acota (*frames*) la exigencia del otro de manera que la hace susceptible de una respuesta en los términos de las relaciones (transformadas) de reconocimiento recíproco disponibles a esa perspectiva. Siempre existe al menos un hiato mínimo entre la pregunta a la que responde un colectivo —¿de qué trata/de qué debe tratar *nuestra* acción colectiva?— y la pregunta que le plantea una exigencia de reconocimiento. Los colectivos acotan sus respuestas a las exigencias de reconocimiento de forma que puedan reconocerse a sí mismos al transformar la configuración por defecto de su acción colectiva con vistas a reconocer al otro (en sí mismos). Todo reconocimiento del otro debe poder ser un autorreconocimiento, por lo que el reconocimiento es siempre también en alguna medida *un reconocimiento fallido*.

Nótese que esta doble asimetría no es un argumento contra la reciprocidad como tal. Como se ha señalado anteriormente, las obligaciones dirigidas o relacionales de los participantes en la acción colectiva articulan lo que se representa como expectativas recíprocas entre ellos. Sin reciprocidad putativa no habría acción colectiva. La reivindicación por parte de las autoridades del carácter común intrínseco a la acción colectiva equivale a afirmar que un ordenamiento jurídico ha instituido o puede instituir relaciones de reciprocidad entre los miembros del colectivo. Sin ello no habría una política autoritativa de los confines. Sin embargo, esta afirmación tiene un punto ciego normativo que la reciprocidad no puede suspender porque *condiciona* la posibilidad de reciprocidad. Los actos de reconocimiento que instituyen relaciones de reciprocidad en respuesta a una exigencia de reconocimiento están expuestos a ser una forma de dominación *porque* articulan, monitorean y hacen cumplir lo que se representa como relaciones de reciprocidad.

Volvamos a las cuatro tesis sobre la representación enumeradas anteriormente en la Parte IV. Las teorías del reconocimiento recíproco no tendrán ninguna dificultad en asumir la Tesis 1 sobre la unidad putativa y la Tesis 2 sobre la unificación e identificación que opera el reconocimiento, al paso que descartarán categóricamente la Tesis 3 sobre la pluralización y diferenciación. Esto permite a dichas teorías sostener una interpretación de la globalización según la cual los confines hacen algo más que simplemente incluir y excluir, como asume el particularismo: *incluyen lo que excluyen*, pues de lo contrario los confines no podrían ampliarse sucesivamente para integrar lo que habían marginado injustificadamente en la acción colectiva. Hasta aquí todo va bien. Sin embargo, la doble asimetría entre pregunta y respuesta demuestra que la lógica de los confines es más compleja de lo previsto por esas teorías. Sí, los confines incluyen lo que excluyen; pero también *excluyen lo que incluyen*. Tal es el

resultado de la oposición de la KRRS y de los Acholi a su inclusión en la OMC y en el *Estatuto de Roma*, respectivamente. Frente a las teorías del reconocimiento recíproco, insisto en la Tesis 4: no hay unificación sin pluralización, ni identificación sin diferenciación. La doble asimetría entre pregunta y respuesta tiene su correlato en la compleja lógica de los confines, que *intermedian porque incluyen excluyendo y excluyen incluyendo*.

Por lo tanto, no basta con haber introducido la noción de límites para comprender cómo los confines realizan su labor de inclusión y exclusión. Hace falta una categoría adicional para dar cuenta de la compleja lógica de los límites. Las exigencias de reconocimiento revelan los confines como *fallas* (*fault lines*), no solo como límites de la acción colectiva, en la medida en que esas exigencias superan las posibilidades prácticas de un colectivo. Como límites, los confines pueden ser transformados para incluir en o excluir de un orden pragmático. Los límites corresponden al dominio de lo desordenado que, al irrumpir en un ordenamiento jurídico en forma de exigencia de reconocimiento, es *ordenable* para ese colectivo. En cuanto fallas, los confines aluden a formas de actuar y de convivencia que rechazan su integración en la acción colectiva a la que desafían. Las fallas señalan el dominio de lo desordenado en la medida en que es lo *no-ordenable* (*unorderedable*) para un colectivo. Los ordenamientos jurídicos globales emergentes tienen fallas y límites. En esto no difieren de otros ordenamientos jurídicos.

Permítaseme concluir esta sección oponiéndome a dos enfoques opuestos, aunque similares en última instancia, respecto a una política autoritativa de confines en un entorno global: el particularismo y el universalismo. Compiten porque el primero se resiste a la globalización, mientras que el segundo la abraza. Sin embargo, esta oposición presupone un acuerdo más fundamental. Ambos enfoques son monistas: el primero postula una multiplicidad de unidades; el segundo, una sola unidad que lo abarca todo. Además, ambos pretenden domesticar la contingencia radical de los colectivos: el particularismo *restauraría* una unidad original frente a los desafíos a-jurídicos; el universalismo la *crearía*. En contra del particularismo, sostengo que no hay acceso directo a una identidad y unidad originales que pueda resolver de forma concluyente cómo deben establecerse los confines de la (anti)juridicidad. El universalismo está ciertamente dispuesto a aceptar el comienzo contingente de los colectivos, pero afirma que la contingencia puede, por principio, superarse en una unidad omniabarcante. En contra del universalismo, sostengo que la compleja lógica de los confines demuestra que la contingencia es un elemento *constitutivo e irreductible* de todo ordenamiento jurídico³³. La extrañeza, en forma de desafíos a-jurídicos que se niegan a ser integrados en un ordenamiento jurídico dado, no

³³ Un punto de vista defendido enérgicamente por Menga, Ferdinando G, “Was Sich der Globalisierung Entzieht: Die Unaufhebbare Kontingenz bei der Stiftung von Weltordnungen”, en Koch, Dietmar, Ruppert, Michael y Weidtmann (redactores), *Globalisierung — Eine Welt?*, Tubinga, Attempo-Verlag, 2015, p. 64.

desaparecerá, ni siquiera a largo plazo. Una política de confines que conceptualice la autoridad en términos de la universalización discursiva o dialéctica de los límites de un ordenamiento jurídico es un esfuerzo de totalización que se transforma en una política imperial de confines.

En contra de ambos puntos de vista, la Tesis 4 sugiere que la autoridad de una política autoritativa de los límites se basa en una interpretación de la intersubjetividad como el *entrelazamiento* del colectivo con otros colectivos, donde el entrelazamiento se refiere a un inter-medio, una inter-acción, que elude el control definitivo por parte del nosotros y del otro porque los confines jurídicos incluyen lo que excluyen y excluyen lo que incluyen. El entrelazamiento excluye tanto una simple pluralidad de unidades en el particularismo, como una unidad en la pluralidad que lo abarque todo en el universalismo. El entrelazamiento —más exactamente: el *entrelazar* o imbricar entendido como proceso continuo y co-originario de unificación y pluralización que tiene lugar en el encuentro entre lo propio y lo extraño— es la condición primordial del pluralismo jurídico global³⁴. *Ningún colectivo es o puede ser plenamente idéntico a sí mismo, ni tampoco plenamente diferente de los demás.*

Si, entonces, la contingencia es un rasgo inerradicable de los ordenamientos jurídicos, si la humanidad está siempre dentro y fuera del derecho global, ¿existe un concepto normativamente robusto de autoridad que no acepte la resignación o la parálisis ante la globalización de la inclusión y la exclusión?

VII. Autoaserción colectiva contenida

Aunque he querido poner de manifiesto las dificultades que encara el intento de conceptualizar la autoridad en términos del reconocimiento recíproco, aceptar esta dificultad no exige abandonar el concepto de reconocimiento en nuestra búsqueda de un concepto de autoridad normativamente robusto. Lo que tengo en mente es una política autoritativa de los confines que toma forma a través de respuestas que reconocen al otro (en nosotros) como uno de nosotros y como otro que nosotros. Lo llamo “reconocimiento asimétrico”. Su primer aspecto se refiere a la autoaserción (*self-assertion*); el segundo, a la autocontención (*self-restraint*). Una teoría del reconocimiento asimétrico interpreta una política autoritativa de los confines como una autoaserción colectiva contenida.

³⁴ Mi interpretación del entrelazamiento se inspira en la noción de quiasmo de Merleau-Ponty. Una de las notas de trabajo finales de *Lo visible y lo invisible*, con el título “Quiasmo yo-el mundo; yo-el otro”, dice lo siguiente: “Empezad por esto: no hay identidad, ni no-identidad, ni no-coincidencia, hay un dentro y un fuera que giran el uno alrededor del otro”. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 317.

En primer lugar, unas palabras sobre la autoaserción. Me baso para ello en el magnífico análisis de Ricœur sobre el autorreconocimiento, por el que alguien reconoce “lo que él es en verdad, un hombre ‘capaz’ de ciertas realizaciones”³⁵. Reconocerse a sí mismo es afirmarse como *capaz*, como sujeto al que se le pueden atribuir e imputar creencias, intenciones y acciones, y, en consecuencia, al que se puede hacer responsable de ellos. Aunque Ricœur habla del autorreconocimiento con respecto a las personas individuales, también es aplicable, con algunas salvedades, a los colectivos. En la medida en que tienen éxito, las autorrepresentaciones colectivas permiten a los individuos reconocerse como *capaces* de actuar junto con otros con vistas a realizar el punto de su acción colectiva. Parafraseando a Ricœur, el autorreconocimiento colectivo implica la atestación de que somos en verdad un grupo capaz de ciertas realizaciones.

La noción de capacidad reviste especial importancia porque me permite profundizar en la noción de poder desplegada en la autoridad. Hasta ahora, me he contentado con esbozar una interpretación minimalista de la autoridad como poder normativo, es decir, el poder para cambiar el estatus normativo de individuos o grupos, ejercido por funcionarios cuando articulan, monitorean y hacen cumplir la acción colectiva. Sin embargo, esta es la manifestación de superficie del poder. La atestación elemental de poder individual que conlleva el autorreconocimiento personal —“yo puedo” (*je peux*), como dice Ricœur, siguiendo los pasos de Husserl y Merleau-Ponty— tiene su contrapartida en la atestación de poder que conlleva el autorreconocimiento colectivo: *nosotros podemos*. El entusiasta “*Yes, we can!*” del discurso de victoria de Barack Obama, pronunciado en Chicago el 4 de noviembre de 2008, es un ejemplo de la llamada a toda una serie de individuos para que se reconozcan como grupo, es decir, para que se afirmen como capaces, como empoderados, para actuar como unidad frente a la adversidad. También está en juego en el autorreconocimiento de la OMC y otros ordenamientos jurídicos globales emergentes. Por ejemplo, tras reconocer que “todos los pueblos están unidos por estrechos lazos y sus culturas configuran un patrimonio común y observando con preocupación que este delicado mosaico puede romperse en cualquier momento”, el *Estatuto de Roma* proclama un orgulloso “nosotros podemos”: nosotros, la comunidad internacional, somos capaces de castigar a quienes cometen estos crímenes atroces. Este sentido fundamental del poder como autoaserción colectiva también está presente en el autorreconocimiento de los movimientos altermundistas, que comparten la siguiente convicción a la hora de desafiar la globalización del capitalismo: “podemos goberarnos a nosotros mismos”³⁶. En cada uno de estos casos, los participantes se autoafirman como grupo, reconociéndose como miembros de un colectivo capaz de realizar el punto de la acción colectiva. La autoaserción colec-

³⁵ Ricœur, Paul, *Caminos del reconocimiento*, op. cit., p. 97.

³⁶ Sitrin y Azzellini, *They Can't Represent Us!*, op. cit., p. 10.

tiva —la atestación de que “podemos” afirmarnos como el colectivo que realmente somos frente a los desafíos a lo que nos une— es el núcleo “poderoso” del autorreconocimiento colectivo.

Estas consideraciones me permiten formular el concepto de autoridad pertinente para la autoaserción colectiva. Consiste en la capacidad de plantear, en una situación concreta, una representación —una configuración por defecto— de la acción colectiva que permita a un amplio abanico de individuos, siempre retrospectivamente y siempre provisionalmente, reconocerse como lo que realmente son en tanto que colectivo, motivándolos para actuar conjuntamente de un modo que aborde —sin agotarlo— un desafío a la unidad colectiva. Esta es la estructura profunda del poder que subyace a su definición tradicional y minimalista como el poder de cambiar el estatus normativo de un destinatario, estableciendo quién debe hacer qué, dónde y cuándo.

Permítaseme desgranar esta caracterización de la autoridad como autoaserción colectiva. Dado que no existe una unidad original a la que los miembros de un colectivo tengan acceso directo, los actos de representación pueden sorprendernos, llevándonos a entendernos de otra manera que antes, abriendo nuevas posibilidades prácticas para actuar conjuntamente de las que no éramos conscientes, pero que nosotros, sus miembros, podemos reconocer posteriormente como nuestras propias posibilidades conjuntas. En este modo paradójico de una representación originaria y originante, una política autoritativa de los confines puede innovar en la unidad colectiva, incluyendo al otro (en nosotros) *como uno de nosotros*. Esto implica que la autoridad comienza como un acto de poder *transitivo*: alguien debe *tomar* la iniciativa de representarnos de otro modo, si queremos reconocernos de un modo que permita incluir al otro (en nosotros) como uno de nosotros. Sin embargo, lo que comienza como un acto de poder transitivo, aparece con posterioridad como la *intransitividad* de la representación, en la medida en que sus destinatarios pueden reconocerse en ella. La intransitividad de la representación solo aparece después del hecho —*après coup*, como diría Derrida³⁷— si y en la medida en que sus destinatarios se reconocen en una configuración por defecto de la acción colectiva porque articula quiénes son “en verdad” (Ricoeur), aunque nunca se hayan comprendido a sí mismos de este modo. Un colectivo se autoafirma si aquellos sobre quienes se ejerce el poder se reconocen como gobernantes de sí mismos cuando alguien, actuando en su nombre, establece los límites de inclusión y exclusión de la acción colectiva. Así concebida, una paradójica representación originaria de lo que somos refunda, por así decirlo, las cuatro dimensiones de un orden pragmático: retroyecta al pasado

³⁷ Me baso aquí en Derrida, que radicaliza la noción de Freud de *Nachträglichkeit* (el *après coup*) como “suplemento de origen” o “representación originaria”: Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

lo que en realidad es una unidad colectiva que aún está por llegar en forma de una novedosa configuración por defecto de quién debe hacer qué, dónde y cuándo³⁸.

Sin embargo, las re-novaciones representacionales nunca son inocentes, ni siquiera cuando están imbuidas de las mejores intenciones. Siempre hay un elemento de tergiversación (*misrepresentation*) cuando los actos representacionales innovan sobre la unidad colectiva para hacer frente a una exigencia de reconocimiento del otro (en nosotros mismos). En consecuencia, este acto de representación es más o menos forzoso (*forceful*) y aparecerá a algunos o incluso a muchos de sus destinatarios como la expresión de la dominación, de alguien que nos gobierna en lugar de que seamos nosotros quienes nos gobernamos. Quiero caracterizar esta naturaleza ambigua de la autoridad de una política autoritativa de los confines como “transgresión innovadora”.

Por lo demás, el carácter autoritativo de la transgresión innovadora no despliega una dialéctica, como suponen las teorías del reconocimiento recíproco. Las transgresiones innovadoras no amplían los límites de los colectivos cada vez más en dirección a un ordenamiento jurídico “ómnicompreensivo”. Configuran el límite entre el nosotros y el otro de manera distinta. Ya que, como se ha señalado anteriormente, la representación acarrea que la inclusión también es siempre, en mayor o menor medida, la exclusión del otro *porque se le incluye como uno de nosotros*. Las transgresiones innovadoras son autoritativas en la medida en que ofrecen una respuesta adecuada a una exigencia de reconocimiento, una respuesta que aborda la exigencia, pero sin ser capaz de agotarla. Para decirlo con Waldenfels, una respuesta autoritativa tiene la estructura de un “vínculo abierto” (*Anknüpfung*), que juega con las posibilidades situacionales abiertas por una exigencia de reconocimiento³⁹. El vínculo entre pregunta y respuesta desplegado en las luchas por el reconocimiento colectivo es abierto en un doble sentido: la pregunta relativa a lo que es/debe ser nuestra acción colectiva permanece abierta porque la respuesta al otro (en nosotros) no la agota; la respuesta al otro (en nosotros) permanece abierta porque eran posibles otras respuestas. El vínculo que une y separa es el espacio intermedio.

³⁸ Al poner en primer plano las dimensiones transitiva e intransitiva del poder, pretendo evitar la principal dificultad de los enfoques de inspiración kantiana que intentan reconstruir la autoridad en términos del imperativo categórico. Porque el carácter autoritativo de la autoridad comienza con *anterioridad* a una justificación retrospectiva, a través de la prueba de la universalizabilidad de lo que podría llamarse, tomando prestada la terminología kantiana, una “máxima” para la acción colectiva. El trabajo de la autoridad ya ha comenzado cuando alguien toma la iniciativa de representar lo que somos/debemos ser como colectivo de un modo que nos motive a actuar conjuntamente y que esté en sintonía con el contexto fáctico en el que debe tener lugar la acción colectiva.

³⁹ Waldenfels, Bernhard, *Order in the Twilight*, traducción de David J. Parent, Columbus, Ohio University Press, 1996, p. 18.

Esto en lo que concierne a la autoridad de una política autoritativa de los confines en la que un colectivo se afirma a sí mismo estableciendo límites que incluyen al otro (en nosotros) como uno de nosotros. Pero como los confines no pueden incluir sin excluir lo que incluyen, ¿acaso es posible reconocer al otro como *distinto* de nosotros, y de qué manera? Este es el ámbito de la autocontención colectiva. ¿De qué manera una política autoritativa de los confines depende del ejercicio de la autocontención frente a las exigencias de reconocimiento?

En mi opinión, existen al menos tres modalidades de autocontención colectiva, todas ellas consistentes en estrategias que difieren los actos que determinan los confines de la (anti)juridicidad: el diferimiento *de* (*deferral of*) la autoaserción y el diferimiento *a* (*deferral to*) la autoaserción del otro (en nosotros). En cada una de estas tres modalidades, un colectivo pone en juego su existencia contingente exponiéndose al otro, permitiendo que este cuestione el que seamos un colectivo y lo que somos como colectivo, antes de afirmarnos nuevamente como tal, donde el “nuevamente” se refiere a una respuesta que oscila entre la pura repetición y la pura innovación.

La primera modalidad de la autocontención se refiere a todos aquellos mecanismos a través de los cuales un colectivo aplaza una decisión sobre la configuración por defecto de la (anti)juridicidad; son estrategias para el aplazamiento de la autoaserción. El aplazamiento de una decisión sobre la configuración por defecto de la acción colectiva escenifica una lucha entre representaciones de lo que es común a la acción colectiva. Gran parte de la toma de decisiones democrática tal y como la conocemos entra dentro del ámbito de esta estrategia de aplazamiento de la autoaserción. También lo hacen todas aquellas iniciativas orientadas a organizar la toma de decisiones a través de la participación, así como a través de lo que se ha denominado el “experimentalismo democrático”⁴⁰. Otro ejemplo es la estrategia de los tribunales constitucionales, ante un conflicto que surge entre distintos ordenamientos jurídicos, de “ganar tiempo” aplazando la unidad de su ordenamiento jurídico para dar al más alto tribunal del otro ordenamiento la oportunidad de resolver lo que cuenta como su unidad jurídica⁴¹. Si bien esta lucha puede tener lugar dentro del marco institucional, el diferimiento de la autoaserción colectiva también puede derivar hacia formas parainstitucionales de representación de la unidad colectiva, y acomodarse a ellas en cierta medida.

⁴⁰ Dorf, Michael C. y Sabel, Charles F., “A Constitution of Democratic Experimentalism”, *Columbia Law Review*, 98 (1998) 2, pp. 267 y siguientes.

⁴¹ Esta estrategia constituye el núcleo de la forma en que el Tribunal de Justicia de la UE y el Tribunal Supremo de Irlanda abordaron el conflicto constitucional surgido entre la UE y la República de Irlanda con motivo del aborto en el conocido asunto *Grogan: Society for the Protection of Unborn Children Ireland Ltd v Grogan* [1990] 1 CMLR 689; *Society for the Protection of Unborn Children Ireland Ltd v Grogan* (C-159/90) [1991] ECR I-4685. Véase Lindahl, Hans, “Discretion and Public Policy: Timing the Unity and Divergence of Legal Orders”, en Prechal, Sacha y Van Roermund, Bert (eds.), *The Coherence of EU Law: The Search for Unity in Divergent Concepts*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 291-314.

Una segunda modalidad de autocontención colectiva es el diferimiento *al* otro (en nosotros) como modo de aplazamiento de nuestra autoaserción. Me refiero a una serie de mecanismos de negociación de conflictos entre ordenamientos jurídicos. Cada uno de estos mecanismos se abstiene de normar una determinada clase de comportamiento, abandonándolo, por así decirlo, a la normativa de otro ordenamiento jurídico como forma de reconocimiento del otro en cuanto otro. Algunos ejemplos son: las doctrinas de la norma de revisión y el margen de apreciación desarrolladas por la OMC y la Corte Europea de Derechos Humanos, respectivamente; los regímenes de autonomía limitada; el reconocimiento mutuo en el derecho comercial internacional; la subsidiariedad y la complementariedad; los acuerdos de puerto seguro; el reconocimiento de sentencias extranjeras; los tratados entre un Estado y los pueblos indígenas; y, de forma más general, los mecanismos para tratar los conflictos de leyes desarrollados por el derecho internacional privado. Un modo extremo de diferimiento, dentro de esta segunda modalidad de la autocontención, es, por supuesto, la secesión concedida⁴².

El tercer modo de autocontención colectiva es también un modo de diferimiento *al* otro como aplazamiento *de* la autoaserción. Mientras que el segundo modo se refiere a técnicas para resolver conflictos entre ordenamientos jurídicos, este implica suspender la aplicación de normas jurídicas que no sólo son aplicables, sino que deberían aplicarse a un caso individual. Pienso en actos que suspenden la aplicación de una norma general con vistas a preservar lo extraño como extraño cuando dicha aplicación destruiría o amenaza con destruir la identidad/diferencia del otro.

En cada una de estas tres modalidades de autocontención, el diferimiento debe operar dentro del marco de la autoaserción. Autoaserción *contenida*, sí; pero *autoaserción* al fin y al cabo. Afirmar que la autoridad es autoridad representativa es afirmar que, en última instancia, la autoridad se funda en representar la *unidad* colectiva, incluso cuando dicha unidad se difiere. Esto significa que, incluso en el reconocimiento asimétrico, habrá un exceso en las exigencias de reconocimiento que va más allá del alcance del reconocimiento del otro (en nosotros) como otro si un colectivo ha de ser capaz de reconocerse y afirmarse en sus respuestas a dichas exigencias: un *plus ultra*. La autocontención califica a la autoaserción colectiva, no viceversa. La autoaserción contenida puede moderar, pero no revocar, la cuestionabilidad finita y la responsividad finita de los colectivos, ni, en consecuencia, puede sobreponerse a la irreductibilidad de la pluralidad normativa en favor de una primera persona en plural omnicompreensiva. En otras palabras, *la a-juridicidad no es reducible a la (anti)juridicidad*. Aunque ofrezca un concepto robusto de autoridad,

⁴² El famoso fallo (referencia) del Tribunal Supremo de Canadá sobre la secesión de Quebec [1998] 2 SCR 217 ilustra hábilmente, en mi opinión, este modo de autocontención colectiva. Para un análisis extenso de la referencia en este sentido, véase Lindahl, Hans, "Recognition as Domination: Constitutionalism, Reciprocity and the Problem of Singularity", en Walker, Neil, Shaw, Jo y Tierney, Stephen (eds.), *Europe's Constitutional Mosaic*, Oxford, Hart Publishing, 2011, pp. 205-230.

la autoaserción contenida ni puede controlar totalmente ni tampoco neutralizar el inter-medio que une y separa una exigencia de reconocimiento y la respuesta que otorga reconocimiento. La doble asimetría que intermedia entre pregunta y respuesta es irreducible.

Esta conclusión sugiere una respuesta a nuestra pregunta anterior sobre un criterio incondicional para evaluar la autoridad de una política autoritativa de los confines. La cuestión es aún más urgente si, como se ha argumentado hasta ahora, la exigencia de una “inclusión total” acaba haciéndole el juego al imperialismo y a la dominación. La alternativa que tengo en mente es la exigencia de plantear los confines que establecen quién debe hacer qué, dónde y cuándo de un modo que reconozca que, incluso si transforma en respuesta a las exigencias de reconocimiento mediante un acto de autoaserción, un colectivo (global) sigue teniendo una exterioridad —el dominio de lo extraño— que elude su control normativo. El imperativo categórico que rige una política autoritativa de los confines sería, pues, el siguiente: establece los confines colectivos de manera que no eliminen lo extraño (en nosotros). Es así como los colectivos pueden asumir la responsabilidad de su cuestionabilidad y responsividad finitas y, por tanto, *aguantar* su contingencia irreducible⁴³.

VIII. Respuestas asimétricas

¿Hemos llegado a un callejón sin salida que afianza los ordenamientos jurídicos globales emergentes, en particular los ordenamientos asociados a la globalización del capitalismo? En absoluto. He defendido insistentemente —quizá obsesivamente— que no hay unificación sin pluralización, ni identificación sin diferenciación, porque quiero mantener abierta una política de los confines de cara a todos los intentos de ponerle fin mediante estrategias monistas, ya sean particularistas o universalistas. En lugar de domesticar o superar la doble asimetría de la pregunta y la respuesta, la tarea de una teoría robusta de la autoridad en un entorno global es explorar cómo la dinámica provocada por esta asimetría podría llevar más allá de los actuales patrones de inclusión y exclusión globales, aunque no más allá de la inclusión y la exclusión. En este ensayo no puedo hacer más que esbozar las líneas generales de cómo esta doble asimetría podría propiciar el cambio.

⁴³ Me inclino a considerar este imperativo como una interpretación políticamente defendible de lo que, según Levinas, es el mandato ético con el que el otro se dirige a mí, y del que soy responsable: “no matarás”. “Defendible”, digo, porque soy escéptico ante la idea de contraponer la responsabilidad por el otro a la autoaserción (colectiva). Pero no me adentraré en este tema aquí por razones de espacio. Para una presentación sucinta de las ideas de Levinas sobre este tema, véase Levinas, Emmanuel y Kearney, Richard, “Dialogue with Emmanuel Levinas”, en Cohen, Richard A. (redactor), *Face to Face with Levinas*, Stony Brook, State University of New York Press, 1986, p. 13.

Comienzo con la respuesta asimétrica de los ordenamientos jurídicos globales emergentes a los desafíos a su unidad, centrándome en los Acholi y la KRRS. ¿De qué manera podría la autoaserción contenida proporcionar una orientación normativa a la CPI y la OMC a los desafíos planteados por los Acholi y el KRRS?

La tercera modalidad de la autocontención esbozada en la Parte VII es la que mejor capta, en mi opinión, lo que está en juego en una respuesta asimétrica a la resistencia de la comunidad Acholi a la investigación y el enjuiciamiento por la CPI de los crímenes cometidos por miembros del LRA que pertenecían a su comunidad. En lugar de defenestrar su exigencia de reconocimiento como “local” y “tradicional”, la CPI podría y debería haber considerado la posibilidad de suspender su jurisdicción penal para darle espacio, literalmente, a la aplicación de la justicia restaurativa. Al hacerlo, la CPI reconocería indirectamente a los Acholi como diferentes de la comunidad internacional de Estados miembros, que *no es menos local y tradicional que la comunidad Acholi*. Si la CPI hubiera frenado la aplicación del principio de complementariedad en beneficio de la justicia restaurativa, habría aplicado una forma de autoaserción contenida que reconoce la alteridad de los Acholi frente a la comunidad internacional de Estados miembros que se gobierna a sí misma a través del *Estatuto de Roma*. Pero antes de tomar la decisión de suspender su jurisdicción, la CPI habría tenido que llevar a cabo una cuidadosa evaluación de la situación para determinar si la justicia restaurativa en manos de los Acholi sería capaz, en palabras de Drumbl, de hacer frente a las “complejidades de la reintegración en situaciones de atrocidades masivas”⁴⁴. Si la CPI determinara, tras consultar con los Acholi y otros, que la justicia restaurativa no sería capaz de abordar adecuadamente esas complejidades, tendría que hacer valer su jurisdicción penal. De lo contrario, incumpliría su mandato, establecido en el preámbulo del *Estatuto de Roma*, de “garantizar que la justicia internacional sea respetada y puesta en práctica en forma duradera”. Su moderación dejaría de ser una forma de autoaserción. Pero, desde la perspectiva de los Acholi, ¿qué podría justificar en última instancia la decisión de la CPI de imponerles la justicia penal sino una *petitio principii*?

Veamos, ahora, el caso de la KRRS, que se enfrenta a problemas de procedimiento y de fondo en su intento de que la OMC reconozca sus exigencias de reconocimiento. Desde el punto de vista procedimental, la OMC solo concede la posibilidad de participar en las luchas por la representación a sus Estados miembros, excluyendo en gran medida de esa lucha a movimientos sociales subnacionales como la KRRS, o transnacionales e incluso globales como La Vía Campesina. En lo que concierne al fondo del conflicto, la OMC puede transformarse al responder a las exigencias de reconocimiento de la KRRS y de movimientos sociales afines,

⁴⁴ Drumbl, Mark A., *Atrocity, Punishment and International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 148.

pero solo puede hacerlo acotando (*framing*) sus exigencias de reconocimiento, si es que lo hace, de un modo que le permita reconocerse y afirmarse a sí misma como un colectivo orientado a promover el “libre” comercio mundial. En resumen, la primera modalidad de autocontención colectiva de la OMC tiene un alcance bastante limitado.

En cuanto a la segunda modalidad de autocontención, un posible mecanismo para responder a la exigencia de reconocimiento de la KRRS es la Medida Especial de Seguridad (“MES”), defendida por los países en desarrollo durante la ronda de negociaciones de Doha, que permitiría a estos países limitar las importaciones agrícolas para proteger a sus poblaciones rurales en caso de ingentes cantidades de importaciones o de importaciones anormalmente baratas. Pero incluso si se adoptara, este mecanismo no sería una respuesta adecuada a la exigencia de reconocimiento de la KRRS y otros movimientos que componen La Vía Campesina. Por un lado, la autocontención de la OMC se inscribiría en la lógica de un sistema de comercio agrícola orientado al mercado global, que es precisamente a lo que se resisten estos movimientos. Por otro lado, los beneficiarios de una MES de este tipo serían los países en desarrollo, mientras que La Vía Campesina incluye grupos ubicados en los países desarrollados. Aunque la OMC puede estar dispuesta a atender las exigencias de reconocimiento entre grupos de Estados miembros, como se refleja en la distinción entre Estados menos adelantados, en desarrollo y desarrollados, la forma en que articula, monitorea y hace cumplir el punto de la acción colectiva dificulta el reconocimiento de las exigencias de reconocimiento de movimientos sociales transnacionales que trascienden esa distinción.

Me parece que la lucha de la KRRS es ejemplar respecto a las dificultades a las que se enfrenta una amplia gama de ordenamientos jurídicos globales emergentes para responder adecuadamente a las exigencias de reconocimiento de movimientos altermundistas y antiglobalización. En última instancia, estas dificultades dependen de las posibilidades y limitaciones institucionales de representación que ofrecen los regímenes de gobernanza global. De hecho, aunque me he centrado en las estructuras fundamentales y la dinámica de la representación, he dicho muy poco sobre su institucionalización, aparte de algunas palabras sobre la participación. Tomando prestada una distinción conocida de Claude Lefort, he abordado la representación como el concepto central de “lo político” (*le politique*), dejando de lado cómo la “política” (*la politique*) pone en escena las luchas por la representación y el reconocimiento⁴⁵. Pero sería un error centrarse únicamente en lo primero, un error que cometen con facilidad los filósofos políticos que se reservan el dominio “fundamental” de lo político, descartando la política como el dominio “derivado” que abandonan a los politólogos, abogados y similares. Un análisis de lo político

⁴⁵ Lefort, Claude, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, París, Éditions du Seuil, 1986, pp. 19-20.

que se desenvuelve en la dinámica de representación exige ser complementado con un análisis de la política de los ordenamientos jurídicos globales emergentes que busque establecer si y cómo dichos ordenamientos podrían proporcionar un marco institucional apropiado para luchas robustas por la representación y el reconocimiento en un entorno global. Sin duda, esto también forma parte de la crisis de la representación desencadenada por los procesos de globalización.

IX. Retos asimétricos

Estas consideraciones ponen de manifiesto una cierta impotencia ínsita a los ordenamientos jurídicos globales emergentes a pesar de su potencia. “Sí podemos”, el testimonio elemental de poder en la autoaserción contenida, va de la mano de un “no podemos” igualmente elemental: no podemos reconocer al otro (en nosotros) como uno de nosotros y como otro que nosotros. Es la dimensión *trágica* de una política de los confines. La impotencia colectiva se manifiesta en exigencias de reconocimiento que eluden la autoaserción contenida en la medida en que ponen de manifiesto lo que no puede decirse o hacerse en el orden que desafían. Este exterior —el dominio de la a-juridicidad— es el dominio del *poder constituyente* latente de los movimientos altermundistas y antiglobalización. Pues si el poder constituyente antecede a un colectivo, como su fundación, también está por delante de él, en un comportamiento a-jurídico que, tomándolo por sorpresa, es capaz de convocar otra forma de ser y actuar juntos. Podría decirse que el poder constituyente es la manifestación primordial de la autoaserción colectiva. La marginación se asocia comúnmente a la impotencia, lo que es ciertamente el caso en lo que se refiere al orden del que han sido marginados ciertos individuos o grupos. Pero estos son poderosos en la medida en que son capaces de ver y actuar conjuntamente de formas que no están al alcance del colectivo que les desapodera. Es desde este ámbito de exterioridad que la impugnación de las configuraciones actuales de los ordenamientos jurídicos globales emergentes grita: “¡No *pueden* representarnos!”⁴⁶.

Tal resistencia constituyente no es, sin embargo, resistencia a la representación. Es el esfuerzo por representar a la humanidad de otro modo. “De otro modo” no significa ni puede significar una “ruptura limpia”, para utilizar el lenguaje de algunos “Brexiteers”, ni una *creatio ex nihilo*. Por el contrario, se refiere al tipo de ruptura que conlleva el entrelazamiento entre lo propio y lo extraño que caracteriza al pluralismo normativo (y no solo jurídico) global. Si, como he venido arguyendo, ningún colectivo es o puede ser plenamente idéntico a sí mismo ni plenamente diferente de su otro, un poder constituyente se encuentra tanto dentro como fuera

⁴⁶ Lindahl, Hans, “Possibility, Actuality, Rupture: Constituent Power and the Ontology of Change”, *Constellations*, 22 (2015) 2, pp. 163-174.

de los ordenamientos jurídicos globales existentes que resiste, volviendo extraños elementos de lo que se había identificado como propio del colectivo impugnado, interpretándolos como propios de un colectivo diferente, tanto para los individuos y grupos que incorpora como por aquello que los une. De forma algo análoga, Laclau y Mouffe se refieren a la construcción de nuevas “hegemonías” mediante la articulación y expansión de “cadenas de equivalencia”⁴⁷.

Como ha señalado perspicazmente Hughes, una de las formas de resistencia constituyente consiste en un ejercicio de derechos y competencias para darles un uso diferente e inesperado, ejerciendo estos poderes *contra* el ordenamiento que los otorga. Esta forma de resistencia colectiva actúa desde adentro del ordenamiento para evidenciar su exterioridad: una representación novedosa de lo común en conflicto con su unidad putativa. La autora muestra que los tribunales populares, los referendos no oficiales, las auditorías de la deuda pública por ciudadanos y, en el contexto australiano, la Aboriginal Tent Embassy, son ejemplos de a-juridicidad como “estrategia político-jurídica”⁴⁸. Veo en esta forma de resistencia constituyente una variación subversiva de la figura doctrinal que el derecho administrativo francés denomina “*détournement de pouvoir*”, que consiste en el uso por parte de una autoridad pública de uno de sus poderes con un fin distinto de aquel para el que le había sido conferido. Al hacer extraño lo que había sido propio, tomándolo como punto de partida para una nueva configuración de lo común, la representación de lo que somos como unidad y el referente de la representación —el “nosotros” al que se imputa o atribuye el acto— puede dar lugar a un colectivo que se encamina en una nueva dirección. La resistencia constituyente, que desorganiza para reorganizar, es precisamente lo que significa que los movimientos altermundistas y antiglobalización pueden oponer desafíos asimétricos a las globalizaciones jurídicas.

Si tiene éxito, el poder constituyente ejercido por los movimientos altermundistas y antiglobalización despliega rupturas temporales a la manera de una proyección retroactiva. Tomando prestada una frase acuñada por mi colega van Roermund, el poder constituyente abre “un pasado que tenemos por delante” (*a past we can look forward to*). También desubica para reubicar una configuración de lugares-deber ser, estructurando de otro modo la distinción dentro/fuera. Pues el poder constituyente debe empezar por (re)ubicarse en algún lugar, un lugar que se encuentra dentro y fuera de la distribución de lugares-deber ser propios de las globalizaciones jurídicas contemporáneas.

⁴⁷ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987; Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*. Me resisto a la tentación de desentrañar las similitudes y diferencias entre mi planteamiento y el suyo, salvo para decir que el meollo de ambas —las similitudes y diferencias— reside en el concepto y la dinámica de la representación.

⁴⁸ Véase Hughes, Carys, “Action Between the Legal and the Illegal: A-Legality as a Political-Legal Strategy”, *Social & Legal Studies*, 27 (2018) 4, pp. 470-492.

Carl Schmitt sostuvo que los ordenamientos jurídicos se fundan con una toma de posesión, una toma de lugar: un *nómos*, como él lo llamaba, jugando con el verbo alemán *nehmen*. Más tarde desarrolló esta tesis de forma más completa, afirmando que la historia del derecho internacional se despliega como una sucesión de *nómoi* de la Tierra. Me atrevo a sostener que una resistencia constituyente, en respuesta a la globalización del capitalismo, es a-nómica; es una (re)ubicación que se encuentra aquí y en otra parte. Insinúa *a-nómoi de la Tierra*, como sugiere una descripción de cómo los movimientos altermundistas se esfuerzan por (re)tomar un lugar:

Cuando los parados de Argentina, los sin tierra de Brasil y los pueblos indígenas de Bolivia, Colombia y Ecuador ocuparon y cerraron algo, simultáneamente abrieron algo más, organizando asambleas horizontales y creando estructuras prefigurativas de supervivencia para cubrir necesidades como alimentos, medicinas, manutención infantil y formación. Estos nuevos espacios de construcción autónoma se denominan a menudo *territorios*, invocando un nuevo paisaje que es tanto conceptual como físico⁴⁹.

Queda por ver si estas y otras iniciativas pueden desenvolverse de forma que den lugar a comunidades duraderas capaces de afirmarse en respuesta a los retos que plantea la globalización del capitalismo. Sin embargo, al igual que los ordenamientos jurídicos globales emergentes a los que se opone, la política de los confines a través de la cual los movimientos alterglobalistas intentan afirmarse será autoritativa si llega a ejercer la autocontención. Al tomar la iniciativa de representarnos de otro modo, la dinámica de inclusión y exclusión ya está en marcha en dichos movimientos. Tendrán —forzosamente— que afirmar que la verdad está de su lado, que saben qué configuración de lo común nos permitiría reconocernos, finalmente, como libres e iguales, dejando atrás la parcialidad y el falso reconocimiento de los ordenamientos jurídicos globales a los que se oponen. Pero no podrán unificar sin marginar. Aunque se presenten como los portavoces de la humanidad, no pueden sino adoptar una perspectiva de primera persona en plural *sobre* la humanidad, no la perspectiva *de* la humanidad.

Esto no es de ninguna manera un argumento contra la resistencia y la transformación de los modelos contemporáneos de inclusión y exclusión globales, modelos que Sassen atinadamente caracteriza como impulsados por una implacable “lógica de la expulsión”⁵⁰. Pero la dinámica de la representación implica que *hay emancipaciones humanas en plural, no la emancipación de la humanidad en singular*. La resistencia emancipadora, como todo proceso de representación y de reconocimiento, pluraliza al unificar. La Tesis 4 planteada anteriormente opera en el interior de la tesis 11 sobre Feuerbach. Si otros mundos son posibles, como insisten los movi-

⁴⁹ Sitrin y Azzellini, *They Can't Represent Us!*, op. cit., p. 11.

⁵⁰ Sassen, Saskia, *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*, Madrid, Katz Barpal Editores, 2015.

mientos alterglobalistas, es porque la humanidad está, y seguirá estando, dentro y fuera del derecho global.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bedorf, Thomas, *Verkennende Anerkennung: Über Identität und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2010.
- Branch, Jordan, *The Cartographic State: Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Castells, Manuel, *La era de la información, vol. 1: La sociedad red*, 6ta. edición en español, México, Siglo Veintiuno Editores, 2005.
- Castoriadis, Cornelius, *Philosophy, Politics, Autonomy*, editado por David Ames Curtis, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- Dorf, Michael C. y Sabel, Charles F., “A Constitution of Democratic Experimentalism”, *Columbia Law Review*, 98 (1998) 2, pp. 267 y ss.
- Drumbl, Mark A., *Atrocity, Punishment and International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Gilbert, Margaret, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Goodman, Nelson, *Los lenguajes del arte. Una aproximación a la teoría de símbolos*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1999.
- Habermas, Jürgen, *The Postnational Constellation*, traducción de Max Pensky, Cambridge, Polity Press, 2001.
- Handl, Günther, Zekoll, Joachim y Zumbansen, Peer (redactores), *Beyond Territoriality: Transnational Legal Authority in an Age of Globalization*, Leiden, Brill, 2012.
- Hughes, Carys, “Action Between the Legal and the Illegal: A-Legality as a Political-Legal Strategy”, *Social & Legal Studies*, 27 (2018) 4, pp. 470-492.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, París, Éditions du Seuil, 1986.

Levinas, Emmanuel y Kearney, Richard, “Dialogue with Emmanuel Levinas”, en Cohen, Richard A. (redactor), *Face to Face with Levinas*, Stony Brook, State University of New York Press, 1986.

Lindahl, Hans, “Intentionality, Representation, Recognition: Phenomenology and the Politics of A-Legality”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (eds.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, Abingdon, Routledge, 2019, pp. 256-276.

Lindahl, Hans, “Inside and Outside Global Law: The Julius Stone Address 2018”, *Sydney Law Review*, 41 (2019), pp. 1-34.

Lindahl, Hans, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Lindahl, Hans, *Fallas de la globalización: orden jurídico y política de la a-juridicidad*, traducción de Jorge Restrepo Ramos, Bogotá, Siglo del Hombre, 2018.

Lindahl, Hans, “Possibility, Actuality, Rupture: Constituent Power and the Ontology of Change”, *Constellations*, 22 (2015) 2, pp. 163-174.

Lindahl, Hans, *Fault Lines of Globalization: Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Lindahl, Hans, “Recognition as Domination: Constitutionalism, Reciprocity and the Problem of Singularity”, en Walker, Neil, Shaw, Jo y Tierney, Stephen (eds.), *Europe's Constitutional Mosaic*, Oxford, Hart Publishing, 2011, pp. 205-230.

Lindahl, Hans, “Discretion and Public Policy: Timing the Unity and Divergence of Legal Orders”, Prechal, Sacha y Van Roermund, Bert (eds.), *The Coherence of EU Law: The Search for Unity in Divergent Concepts*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 291-314.

Liu Institute for Global Issues, Gulu District NGO Forum y Ker Kwaro Acholi, *Roco Wat I Acoli: Restoring Relationships in Acholi-Land - Traditional Approaches to Justice and Reintegration*, (2005) 14, <https://sppga.ubc.ca/wp-content/uploads/sites/5/2016/03/15Sept2005_Roco_Wat_I_Acoli.pdf>.

Menga, Ferdinando, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung: Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Munich, Wilhelm Fink, 2018.

Menga, Ferdinando G, “Was sich der Globalisierung entzieht. Die unaufhebba-re Kontingenz bei der Stiftung von Weltordnungen”, Koch, Dietmar, Ruppert, Michael y Weidtmann (redactores), *Globalisierung — Eine Welt?*, Tubinga, Attempto-Verlag, 2015, pp. 64-73.

- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
- Michaels, Ralf, "Global Legal Pluralism", *Annual Review of Law and Social Science*, (2009) 5, pp. 243-262.
- Moore, Margaret, *A Political Theory of Territory*, Oxford University Press, 2015.
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, traducción de Soledad Laclau, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Nouwen, Sarah y Werner, Wouter, "Monopolizing Global Justice: International Law as Challenge to Human Diversity", *Journal of International Criminal Justice*, 13 (2015) 1, pp. 157-176.
- Plessner, Helmuth, *Los grados de lo orgánico y el hombre: Introducción a la antropología filosófica*, Granada, Universidad de Granada, 2022.
- Pollack, Mark A. y Schaffer, Gregory C., *When Cooperation Fails: The International Law and Politics of Genetically Modified Foods*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.
- Ricoeur, Paul, *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios*, traducción de Agustín Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 2002.
- Sassen, Saskia, *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*, Madrid, Katz Barpal Editores, 2015.
- Schiff Berman, Paul, *Global Legal Pluralism: A Jurisprudence of Law Beyond Borders*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Sitrin, Marina y Assellini, Dario, *They Can't Represent Us! Democracy from Greece to Occupy*, Londres, Verso, 2014.
- Twining, William, *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Van Fraassen, Bas, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 2008.
- Waldenfels, Bernhard, *Verfremdung der Moderne: Phänomenologische Grenzgänge*, Gotinga, Wallstein Verlag, 2001.
- Waldenfels, Bernhard, *Order in the Twilight*, traducción de David J. Parent, Columbus, Ohio University Press, 1996.