

**DE LA FILOSOFÍA SOCIAL HEGELIANA AL MARXISMO JURÍDICO. CRÍTICA DEL DERECHO CONTEMPORÁNEO**  
*FROM HEGELIAN SOCIAL PHILOSOPHY TO LEGAL MARXISM. CRITICISM OF CONTEMPORARY LAW*

Juan Jesús García López\*  
*City University of New York (CUNY).*

**RESUMEN**

El objetivo de este trabajo es analizar desde la filosofía de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt la raíz de la racionalidad por la cual el marxismo jurídico concibe al derecho moderno como un sistema de opresión en vez de emancipación. Para ello se abordará el tema desde una perspectiva conectada con la idea hegeliana de la libertad social y también desde la perspectiva de autores como Theodor Adorno y Walter Benjamín adscritos a la teoría crítica de Frankfurt. También acudirá este análisis al trabajo de autores de filosofía del derecho de la mano de Norberto Bobbio (con relación a Gramsci) y Juan A. Pérez Lledó. El desenlace de este breve análisis sobre la conexión entre la filosofía crítica y el marxismo jurídico deriva en la idea de la imposibilidad de desarrollar una teoría del derecho positivo emancipatoria bajo determinadas condiciones sociales, jurídico-políticas y económicas.

**PALABRAS CLAVE:** Teoría crítica; marxismo jurídico; derecho positivo; escuela de Frankfurt; casta jurídica; cosificación.

\* City University of New York (CUNY). Grado en Filosofía, Columbia University, New York City, USA, email: jjg2171@columbia.edu

**ABSTRACT**

The aim of this study is to analyze through the lens of the Frankfurt School of Social Research's critical philosophy on the root of the rationale through which legal Marxism conceives the modern juridical order in the role of a system of oppression rather than of emancipation. For this, the topic will be approached from a perspective connected with the Hegelian conception of social freedom and from the perspective of authors such as Theodor Adorno and Walter Benjamin ascribed to the critical theory of Frankfurt. This critical analysis will also turn to philosophy of law's authors the same as Norberto Bobbio (regarding to Gramsci) and Juan A. Pérez Lledó. The outcome of this brief analysis on the connection between critical philosophy and legal Marxism arrives to the idea of the impossibility to develop any emancipatory theory of positive law under certain social, legal-political, and economic conditions.

**KEYWORDS:** Critical theory, legal Marxism, positivist law, Frankfurt school, juridic caste, reification.

Recibido: 11/05/2021

Aceptado: 13/09/2021

**INTRODUCCIÓN**

Decía Teodoro Adorno (1984) en su "Dialéctica Negativa" (Derecho y Equidad):

Por más que la doctrina positiva del derecho natural lleve a antinomias en cuanto se la desarrolla concretamente, su idea conserva críticamente la falsedad del derecho positivo. Este no es hoy en día más que la conciencia cosificada retraducida a la realidad y aumentando así la dominación. Incluso si se prescinde del contenido clasista y de la justicia de clase, la mera forma del derecho expresa dominación, la

diferencia insalvable entre los intereses particulares y el todo en que se resumen abstractamente (p. 308).

Un poco más arriba de la cita anterior y al recordarnos la filosofía del derecho positivo de Hegel, Adorno (1984) nos aclara que todo dominio jurídico consta de definiciones que imponen la exclusión de todo lo que escapa a su ámbito cerrado de sistema (“*quod non est in actis*” decían los latinos). Por lo tanto, según Adorno, ese recinto cerrado del derecho es ideológico y se convierte con su sanción como derecho del estado en una instancia social de control.

En consecuencia, cualquier ser humano podría llegar a preguntarse el cómo de algo que domina y controla puede llegar a emancipar otro algo o, por lo menos, tener ciertas dudas sobre su capacidad para hacerlo. En otras palabras y desde una perspectiva lógica, pensar que la capacidad emancipadora de algo cuya esencia es el oprimir y el controlar es contradictorio. En concreto, percibir al derecho actual como un ente emancipador social es una quimera como creer que es posible convertir la famosa disyunción tautológica de Shakespeare del ser o el no ser ( $\delta \vee \neg \delta$ ) en la conjunción contradictoria del ser y el no ser ( $\delta \wedge \neg \delta$  delta conjunción con la negación de delta).

En resumen, el derecho tal y como viene siendo concebido desde hace demasiado tiempo no puede ser emancipador dado que, existe e interactúa en nuestras sociedades como un instrumento de control y dominación de clase, tal y como nos aclara Adorno en el texto antes referenciado. Otra cosa podría llegar a ser el derecho, si se reorganizara el orden económico de las cosas. Quizás así, con una nueva organización socioeconómica ya no habría necesidad de derecho o, en todo caso, se trataría de un derecho con otros fines.

## LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LIBERTAD SOCIAL COMO FUNDAMENTO PARA LA TEORÍA CRÍTICA

La idea de la libertad social en Hegel la podemos encontrar al aproximarnos a su entendimiento de la “Sociedad Civil” según la tercera parte de su reflexión sobre la filosofía y el derecho en su “Fundamentos de la Filosofía del Derecho”. La parte tercera de este trabajo está dedicada a lo que Hegel denominó como la “Eticidad” o mejor dicho como la vida ética (*sittlichkeit* /moralidad). Pues bien, para Hegel uno de los objetivos de la sociedad civil era garantizar que esa vida ética fuera posible para todo individuo. Esto para Hegel se conseguía a través de la formación del individuo en la sociedad civil (*Bildung*). Hegel nos explica que, para conseguir esa vida ética en la sociedad civil, se necesita de instituciones que aúpen al individuo a conseguir ese tipo de existencia humana.

Según Hegel, las instituciones de la ética (*sittlichkeit*/moralidad) que proporcionan al individuo la vida ética son la familia, la sociedad civil y el estado que deben estar concebidas sobre la base de la idea del bien y el bienestar, ya que sin este último difícilmente se puede alcanzar el primero. Estas ideas del bien y el bienestar aparecen en su obra sobre el derecho en la segunda parte, sección tercera, en la forma que a continuación cito textualmente:

§ 129. <<El concepto abstracto del bien>>. El bien es la idea –en cuanto unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular– en que el derecho abstracto, así como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior, en cuanto autónomos para sí, están superados, pero con ellos contenidos y conservados en ella según su esencia: es la libertad realizada, la absoluta finalidad última del mundo (Hegel, 1993, p. 450).

Más abajo sigue el filósofo conectando su idea del bien como libertad con la idea del bienestar y nos explica que esta idea del

bien no tiene validez ninguna para sí como voluntad particular, sino como voluntad de bienestar universal (Hegel, 1993). Con esta idea nace la investigación del profesor Frederick Neuhouser (2000) sobre la teoría social de Hegel y su idea de libertad social dentro de una sociedad civil (comunidad) guiada por principios éticos en la cual la idea del bien y del bienestar se alcanzan socialmente.

Nos dice el profesor Neuhouser (2000) que la sociedad civil, como Hegel la interpreta, debe ser entendida como los lazos de interdependencia que une cada individuo de una comunidad dentro de un contexto de actividad socioeconómica. Para ello, alude al concepto del bien antes mencionado y a las arbitrariedades de la sociedad civil aludidos por Hegel en su obra donde desarrolla su idea de sociedad civil (Hegel, 1993). Neuhouser llega a la conclusión de que la implicación del concepto del bien para Hegel es en sí la idea de bienestar social como lo desarrolla el propio Hegel en el párrafo §130, donde Hegel (1991, P.157) dice: *“que el bien no es un bienestar sin el derecho y que el derecho no es ‘el bien’ sin el bienestar (fiat iustitia should not have perea mundus and its consequences)”*. En esa parte de su estudio sobre la libertad social hegeliana, Neuhouser explica que una sociedad civil donde no se satisfaga ese bienestar social no está comprendida en la idea del bien hegeliana. En consecuencia, una sociedad que no tenga como meta ese bienestar social (donde para Hegel se pueden realizar libremente todas las potencialidades del individuo) no se puede considerar un orden social racional ético, ni bueno. Además, para Neuhouser como para Hegel, esta falta de bienestar social afecta al concepto de libertad entendido como libertad social desde Hegel. Textualmente nos dice Neuhouser (2000, p. 166): *“La implicación de este concepto del bien es que un orden social que atiende a los derechos de persona de sus miembros, pero no a su bienestar básico no llegaría a realizar el bien”*.

Neuhouseer sigue y nos explica que un orden social que no satisfaga las necesidades básicas de los individuos (como es el caso del problema de la escasez en el modelo capitalista) imposibilita a estos el tener una vida ética. En consecuencia, estos individuos no pueden aceptar libremente ese orden social dado que, aparte de ser sujetos de conciencia son seres materiales con necesidades básicas y la carencia de esas necesidades primarias impide a estos sujetos acceder a la vida ética. Siguiendo con su estudio sobre la teoría social contenida en la filosofía del derecho de Hegel, Neuhouseer (2000) nos indica que estas ideas del bien y bienestar social hegelianas no son extrañas para filósofos del derecho como John Rawls dada su idea de justicia redistributiva.

Por lo tanto, se puede afirmar que existe una teoría hegeliana de libertad social, así como su concepto de vida ética e instituciones para la vida ética y la libertad. También se podría afirmar que esta libertad social e instituciones para la libertad y vida ética no tienen un desarrollo fáctico en nuestras sociedades democrático-liberales de hoy en día. Basta solo con analizar los altos niveles de desocupación que nuestros sistemas democráticos tienen hoy en día para entender que no se alcanza ese pretendido bienestar social para la mayoría de la población, con lo que ello implica para la vida ética. Grandes porcentajes de la población activa de nuestras sociedades se ven abocados a vivir bajo el umbral de la pobreza, en particular a aquellos que intentan acceder por primera vez al mercado laboral. En consecuencia, nuestras sociedades, instituciones y órdenes jurídico-políticos no estarían incluidos en lo que Hegel calificaba como “instituciones de la *sittlichkeit*” (instituciones de la moralidad).

Lo estipulado en el párrafo anterior es la base de toda crítica ética marxista a nuestras sociedades occidentales capitalistas. No solo hay en Marx un análisis socioeconómico de la situación social concreta de su época, sino que hay un trasfondo ético en su crítica social que nace de su interpretación crítica de la filosofía del

derecho de Hegel. Esta crítica “ética” también es la base de toda teoría crítica que nace en el seno de la escuela de Frankfurt de estudios sociales allá por los primeros años del siglo pasado con autores como Horkheimer, Adorno, Benjamín, Marcuse y Fromm entre otros. No solo eso, esta crítica ética es también la base de la crítica que muchos teóricos del marxismo hacen y entre los cuales se incluyen un gran número de críticos que desde la crítica filosófica marxista reflexionan sobre el derecho de nuestras sociedades democrático-liberales que, son las que enarbolan la bandera del orden capitalista.

### **LA INCOMPATIBILIDAD DE LA TEORÍA SOCIAL DE HEGEL CON EL DERECHO POSITIVO BAJO DETERMINADAS CONDICIONES SOCIALES, JURÍDICO-POLÍTICAS, ECONÓMICAS**

Como antes he mencionado en el anterior párrafo, la teoría crítica marxista tiene como uno de sus fundamentos esta idea de la teoría social hegeliana desde una perspectiva ético-moral. No solo desde el marxismo se critica económicamente al sistema capitalista y a su ordenamiento jurídico, sino que, en las profundidades de esa crítica económica, subyace un trasfondo ético-moral por cuanto el orden socioeconómico junto con el orden jurídico influyen en las capacidades de crecimiento (*bildung*) y autodeterminación (*selbstbestimmung*) de cualquier ser humano. Esto es lo que mueve al marxismo a encontrar en lo jurídico (el derecho) bajo determinadas condiciones económicas, jurídico-políticas y sociales un hándicap para ese crecimiento y autodeterminación ético-morales de la sociedad, en vez de un elemento para la emancipación social.

Por eso, si volvemos sobre la cita y la referencia de Theodor Adorno con la introduzco este breve análisis sobre teoría crítica y derecho, podemos ver con claridad la conexión que tiene su

entendimiento de la dicotomía derecho/equidad con los planteamientos hegelianos de la teoría social. Adorno con esta cita vuelve a la filosofía del derecho de Hegel. En efecto, si uno vuelve a Hegel (1993) y a su filosofía del derecho puede comprobar que cuando este analiza a la administración de justicia, la idea de igualdad y derecho está contenida en la aproximación filosófica que Hegel hace del concepto de alienación y administración de justicia. Para Hegel y para Adorno la relación derecho y equidad es una condición necesaria para que exista algo a lo que se le pueda llamar derecho. De lo contrario, la confianza que hay en la administración de justicia y del derecho se desvirtuaría dado que la justicia como Hegel (1993) la entiende se fundamenta en la igualdad de las partes según sus peculiaridades, de clase y similares en cada caso concreto.

Particularmente peligroso para Hegel y para Adorno es que se produzca una suerte de alienación en la administración de justicia de las leyes y del lenguaje usado en ellas, con respecto al conocimiento que los sujetos objeto de ese ordenamiento jurídico puedan llegar a tener del mismo. Si sucede esto, para Hegel, significa que el derecho pasa a ser propiedad de determinada "clase" dominante de la sociedad civil. Para Hegel, esto causaría la alienación y cosificación de toda la parte de la sociedad civil no incluida en dicha clase dominante que haría del derecho y de la justicia una "propiedad privada" y exclusiva. Dice Hegel (2012) sobre el §228:

Given the nature of the entire corpus of law, knowledge (Kenntnis) of right and of the course of court proceedings, as well as the ability of pursue one's rights, may become the property of a class (Stand) which makes itself exclusive even by the terminology it uses, inasmuch as this terminology is a foreign language for those whose rights are in stake. In this situation, members of civil society, who depend for their livelihood on their activity, their own knowledge (Wissen) and volition, remain alienated not only for their most personal interests but also from the substantial rational basis of these, namely right, and they

are reduced to a condition of tutelage, or even a kind of serfdom, in relation to the class (Stand) in question (p. 258).

Lo que nos dice Hegel aquí es que, dada la naturaleza de todo el corpus de derecho, el conocimiento (*kenntnis*) del derecho y del curso de los procedimientos judiciales, así como la capacidad de perseguir los derechos de una persona, pueden convertirse en propiedad de una clase (*stand*). Esta clase se convierte en una especie de “casta” que se hace exclusiva incluso por la terminología que utiliza, en la medida en que esta terminología es una lengua extranjera para aquellos cuyos derechos están en juego. En esta situación, los miembros de la sociedad civil hegeliana, que dependen de su sustento, de su actividad, de sus propios conocimientos (*wissen*) y de la voluntad, permanecen cosificados y alienados no sólo en sus intereses más personales, sino también por la base racional del derecho. En estas circunstancias los sujetos a los que un ordenamiento jurídico va destinado se reducen a una condición de tutela, o incluso a una especie de esclavitud-servidumbre, en relación con la clase (*stand*) “casta jurídica” que se ha apropiado del derecho. La excerpta antes referenciada es de donde parte Adorno y también es donde se genera gran parte de la crítica marxista hacia el derecho.

Otro autor que tiene una aproximación al derecho y que se adscribe en cierta medida a la teoría crítica de Frankfurt es Walter Benjamín. Benjamín, en su ensayo sobre la violencia (*Zur Kritik der Gewalt*) nos da una visión de lo que el derecho en sí instaura que es para Benjamín, la violencia. Según Benjamín, las corrientes iusnaturalista y positivistas del derecho no tienen muchas diferencias entre ellas, las dos son instauradoras de violencia. Para Benjamín, el iusnaturalismo es instaurador de violencia según los fines y no discrimina medios para esos fines jurídicos, al contrario que el positivismo que instaura violencia atendiendo a los medios (ordenamiento jurídico) sin valorar los fines. Aparte de eso, se puede decir que para Benjamín el derecho positivo genera un

interstitium emancipador. Esto sucede como resultado de la positivación del derecho burgués en los regímenes parlamentarios modernos. Benjamín ve que a partir de la legalidad que da el derecho burgués a determinadas formas de violencia, esta violencia legal sancionada por el derecho del opresor se transubstancia en una criatura emancipadora, la huelga.

Para Benjamín, el derecho a huelga que se viene a positivizar históricamente abre las puertas de la emancipación humana por medio de lo que él denomina “la huelga general proletaria”. Benjamín ve en este tipo de violencia legalizada una oportunidad redentora del derecho en tanto que, para él no es violencia, sino que como entra dentro del reino de los medios legales positivados en el derecho hacia un fin, esta clase de huelga se convierte en una suerte de violencia no violenta y legítima que instaaura un nuevo derecho. En efecto, Benjamín dice textualmente en relación con el análisis de la huelga general política y la huelga general proletaria que hace George Sorel (2004):

Esta clase de huelga general muestra claramente su indiferencia respecto a las ventajas materiales de la conquista, en cuanto declara suprimir al estado: y el estado era precisamente la razón de ser de los grupos dominantes, que sacan provecho de todas las empresas cuyos gastos ha de soportar el conjunto de la sociedad. (...) la segunda, como medio puro, es no violenta. Porque esta no se produce con la disposición de retomar, tras concesiones exteriores y algunas modificaciones en las condiciones laborales, el trabajo anterior sino con la decisión de retomar sólo un trabajo completamente cambiado (...) (Benjamin, 2012, pp. 106-107).

Benjamín percibe este tipo de violencia que la huelga general proletaria engendra como la violencia divina del principio de supervivencia humana ya que se desarrolla por el instinto natural de supervivencia de un colectivo que lucha para sobrevivir. Sin duda, es su vertiente discursiva ascética la que permite a Benjamín comprender la huelga general proletaria como una violencia en

legítima defensa. Esta violencia legítima florece como la antítesis a la opresión que el derecho positivado causa a una clase subalterna. Para Benjamín, el derecho positivo burgués es simplemente un medio que hace posible los fines egoístas de una clase dominante. En otras palabras, la legítima defensa es lo que mueve hacia la huelga general proletaria a la clase subalterna y esta legítima defensa constituye, para Benjamín, una suerte de violencia de Dios que elimina y funda derecho a la vez e instaura un orden nuevo.

Sin embargo, no solo Adorno y Benjamín hunden sus raíces críticas sobre el derecho y el estado en la filosofía del derecho de Hegel y en la sociedad civil ética hegeliana, Norberto Bobbio en su análisis sobre los “Quaderni del Carcere” deja clara esa conexión hegeliana de Antonio Gramsci. En efecto, Bobbio nos advierte en su texto que la concepción de Gramsci de la sociedad civil va de la mano de la de Hegel y no tanto de la de Marx. De hecho, como nos dice Bobbio, la sociedad civil en Gramsci ya no tiene solo una forma de estructura de relaciones socioeconómicas como en Marx, sino que ésta engendra en su seno armónicamente una superestructura ideológica que se forma como “casta” intelectual (Bobbio, 1991). Para Gramsci, la sociedad civil burguesa crea una casta de intelectuales que son los encargados de fundamentar la hegemonía de dicha clase social dentro de un todo social. Dice Gramsci en su análisis de los intelectuales y la organización de la cultura:

Cada grupo social, al nacer en el terreno originario de una función social esencial en el mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no solo en el campo económico sino también en el social y el político: el empresario capitalista crea junto a él al técnico industrial y al especialista en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho etc. Etc. (Gramsci, 2012, p. 9)

Más adelante Gramsci nos habla del concepto de hegemonía y de cómo el estado y orden jurídico, lo que él llama el gobierno

jurídico, actúan como comandos de esa clase hegemónica liderada por intelectuales que se engendran en el seno de esa clase social, la burguesía. Este argumento gramsciano encuentra su nexo en la idea hegeliana de “clase jurídica”, cuya capacidad terminológica discursiva se crea como un lenguaje interno que cosifica y aliena a una parte de los sujetos jurídicos en el ordenamiento judicial. Por lo tanto, el pensamiento de Gramsci y de Bobbio están ligados a la idea hegeliana del peligro que para la vida ética es la constitución de una casta (*stand*) jurídica.

He revisado hasta aquí la crítica que tres filósofos marxistas vierten sobre el derecho. La crítica de Theodor Adorno que parte de la concepción hegeliana del bien y de la libertad social en una sociedad civil ética. También, he revisado la crítica que vierte Walter Benjamín sobre el ser en sí del derecho como instrumento de poder legal violento de una clase social sobre otra. Por último, he citado el concepto de clase hegemónica de Gramsci de lo que él denominó “gobierno jurídico” de una casta intelectual. Pero ¿cómo traduce el fenómeno del marxismo jurídico todo este viaje histórico de la razón en el ámbito del derecho?

## SU RELACIÓN CON EL MARXISMO TEÓRICO- JURÍDICO

La explicación del marxismo jurídico que ofrecen autores como Juan Antonio Pérez Lledó, Manuel Atienza, Juan Ruiz Manero y Juan Ramon Capella se reduce a unas tesis tan claras como contundentes, las cito a continuación:

1) El derecho tiene carácter clasista. 2) El derecho es un fenómeno histórico en el sentido que es una realidad vinculada a determinado tipo de organización social. 3) El derecho queda subordinado a otros elementos del orden social. 4) Es un derecho ideológico (Perez-Lledó, 1996).

Además de estas tesis principales de la concepción del derecho por parte del marxismo jurídico, los juristas adscritos a esta línea de razonamiento y comprensión de la realidad fáctica social muestran una aptitud de incredulidad hacia los “valores” que el derecho dice realizar: derechos humanos, igualdad, justicia etc. Aparte de lo anterior, el marxismo jurídico rechaza de plano el modo tradicional de ciencia jurídica.

Todas las tesis del marxismo jurídico citadas anteriormente tienen el punto de origen en la concepción hegeliana del bien, del bienestar social, de la sociedad civil ética y de las instituciones que la sustentan. Cuando Pérez Lledó llega a las conclusiones de que el derecho es clasista, que es histórico, que queda subordinado al tipo de organización social y que es ideológico, lo hace porque parte de la idea de que la sociedad donde ese derecho se realiza no entra dentro de los parámetros ético-morales hegelianos del bien y el bienestar social porque, es de Hegel de donde parte toda crítica social actual y por ende la crítica al derecho, ya que el derecho es un producto social. Todos esos argumentos citados por Lledó se encuentran en las aproximaciones filosóficas al derecho de filósofos como Hegel, Adorno, Benjamín y Gramsci que son un buen ejemplo de cómo la filosofía se aproxima al fenómeno jurídico.

## CONCLUSIÓN

En conclusión, el marxismo jurídico puede ofrecer una respuesta a la incógnita sobre un derecho de carácter emancipador y la respuesta es que el “Derecho” no tiene ese carácter. Por lo tanto, no puede hacerse una teoría del derecho emancipador porque sencillamente no lo es. Tampoco se puede desarrollar una dogmática jurídica emancipadora sobre un derecho que no tiene esa cualidad, esto sería una contradicción lógica. El “Derecho” hoy no puede emancipar por cuanto las condiciones socioeconómicas

y jurídico-políticas actuales de donde emana no tienen nada que ver con la idea del bien, bienestar, sociedad civil y estado éticos de Hegel. De hecho, para nuestros estados de derecho actuales la vida ética hegeliana más que ser un fin a donde dirigir sus esfuerzos y ordenamientos jurídicos sería un problema. Si las instituciones que componen la sociedad no son éticas, por mor de los problemas que se derivan de las estructuras económico-sociales y superestructuras ideológicas de esas instituciones, difícilmente se puede alcanzar una vida ética en la que la dignidad humana de los individuos que componen esas instituciones sea el fin de estas. Por lo tanto, si el derecho como parte de esas instituciones de la "*sittlichkeit*" (moralidad) representa el interés de una clase dominante, si está ligado al acontecer económico-social, si es ideológico y oculta la realidad concreta a la mayoría de los sujetos jurídicos, no es un derecho "ético" y no ha lugar para ninguna teoría jurídica emancipadora. En ese caso, se podría decir, como Adorno, que el derecho de nuestros estados de derecho no es nada más que la conciencia cosificada de una clase dominante impuesta por la fuerza (violencia) a una realidad social concreta. Aunque, también se podría decir como Benjamín que, la única posibilidad emancipatoria que el derecho positivo de nuestros estados de derecho puede ofrecer es la legítima defensa de la huelga general proletaria. Pero claro, este tipo de posibilidad emancipatoria para Benjamín no necesitaba estar positivada en ninguna constitución burguesa, pues se trata de la violencia divina de su Dios, la violencia que genera la lucha por la supervivencia en el actual orden de cosas.

## REFERENCIAS

- Adorno, T. (1984). *La dialéctica negativa*. Taurus.
- Benjamín, W. (2012). *Crítica de la violencia*. Editorial Biblioteca Nueva S. L.
- Bobbio, N. (1991). *Estudios de la Historia de la Filosofía de Hobbes a Gramsci*. Editorial Debate S.A.
- Gramsci, A. (2012). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Ediciones nueva visión. Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Hegel: Elements of the philosophy of right*. Cambridge University Press..
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Libertarias/Prodhufi.
- Lledó, J. A. P. (1996). Teorías críticas del derecho. En *El derecho y la justicia* (pp. 87-102). Trotta.
- Neuhouser, F. (2000). *Actualizing freedom: the foundations of Hegel's social theory*. Cambridge Mass.
- Sorel, G. (2004). *Reflections on Violence*. Dover Publications