



ÉTICA DE LA LIBERACIÓN, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

Liberation ethics, democracy, and human rights
Befreiungsethik, Demokratie und Menschenrechte

Yamandú Acosta

Universidad de la República. Montevideo, Uruguay

yamacoro49@gmail.com

Recibido: 16-05-2024

Aceptado: 23-06-2024

Yamandú Acosta es Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Humanas, Estudios Latinoamericanos. Actualmente es docente libre en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, e Investigador Activo Nivel II en el Sistema Nacional de Investigadores, Uruguay. Fue Profesor Titular y Director del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la facultad antes mencionada y también del Instituto de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho, en régimen de dedicación total en la Universidad de la República. Ha publicado numerosos artículos y capítulos, y varios libros en las áreas de Filosofía, Historia de las Ideas y Estudios Latinoamericanos. Su libro *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (Montevideo, 2003), recibió el Premio Pensamiento de América “Leopoldo Zea” del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (México, 2004) que incluyó una segunda edición (IPGH, México, 2006).

Resumen

Se presenta una perspectiva de la ética de la liberación desde la cual se abordan la democracia y los derechos humanos como dimensiones de un mismo problema que constitutivamente atraviesa a las sociedades humanas; la humanización del ser humano y de las relaciones humanas que supone emancipación humana o liberación como orientación una y otra vez emergente, frente a lógicas deshumanizantes que operan en el sentido anti-emancipatorio de la dominación.

La democracia sustantiva en cuanto orden en el que todos puedan vivir, es postulada como complemento crítico a la democracia formal o procedimental que la reduce a forma de gobierno.

Postulada también la constitutiva relación entre democracia y derechos humanos, se efectúa el discernimiento entre derechos contractuales y derechos de la vida humana inmediata. Desde estos últimos, es posible construir democracia en el espíritu de la emancipación humana, trascendiendo las inercias institucionales atravesadas por la espiritualidad de la dominación.

Palabras clave: *Ética de la liberación; Democracia; Derechos humanos.*

Abstract

The article presents a liberation ethics perspective in which democracy and human rights are seen as dimensions of the same problem that constitutively pervades human societies: the humanization of man and human relations, which presupposes the emancipation or liberation of man as an orientation that repeatedly emerges in the face of the dehumanizing logics that operate in an anti-emancipatory sense of domination.

Substantive democracy as an order in which all can live is postulated as a critical complement to formal or procedural democracy, which reduces it to a form of government.

The constitutive relationship between democracy and human rights is also postulated, and a distinction is made between contractual rights and the rights of immediate human life. Starting from the latter, it is possible to design democracy in the spirit of human emancipation by overcoming institutional inertia permeated by the spirituality of domination.

Keywords: *Liberation Ethics; Democracy; Human Rights.*

Zusammenfassung

Der Artikel stellt befreiungsethische Perspektive vor, in der Demokratie und Menschenrechte als Dimensionen desselben Problems betrachtet werden, das die menschlichen Gesellschaften konstitutiv durchzieht: die Humanisierung des Menschen und der menschlichen Beziehungen, die die Emanzipation oder Befreiung des Menschen als eine Orientierung voraussetzt, die immer wieder angesichts der entmenschlichenden Logiken auftaucht, die in einem anti-emanzipatorischen Sinne der Herrschaft wirken.

Die substanzielle Demokratie als eine Ordnung, in der alle leben können, wird als kritische Ergänzung zur formalen oder prozeduralen Demokratie postuliert, die sie auf Regierungsform reduziert.

Es wird auch die konstitutive Beziehung zwischen Demokratie und Menschenrechten postuliert und eine Unterscheidung zwischen vertraglichen Rechten und den Rechten des unmittelbaren menschlichen Lebens getroffen. Von letzteren ausgehend ist es möglich, die Demokratie im Geiste der menschlichen Emanzipation zu entwerfen, indem institutionelle Trägheiten, die von der Spiritualität der Herrschaft durchdrungen sind, überwunden werden.

Schlüsselwörter: *Befreiungsethik; Demokratie; Menschenrechte.*

Introducción

El objetivo de la exposición que aquí se inicia es aportar a una comprensión crítico-liberadora de la democracia en su relación con los derechos humanos. Para el cumplimiento de ese objetivo, parece razonable comenzar por considerar y caracterizar la perspectiva del pensamiento crítico desde la que se quiere aportar a dicha comprensión, poniendo el acento en la caracterización de la ética de la liberación, en que esa perspectiva crítica se dimensiona y profundiza en sentido normativo.

Partiendo de la comprensión tradicional y dominante de la democracia, que la reduce a forma de gobierno, y de una dimensión exclusivamente política en una perspectiva politicista, a continuación se apunta a otra comprensión de la democracia, de carácter pluridimensional incluyente, entre otras, de las dimensiones social, cultural, económica, ecológica y ética que, junto a la dimensión política a la que trascienden en una y otra dirección, hacen a un sentido más integral de la democracia.

El presente trabajo/escrito parte de la crítica a la asunción tradicional y dominante de la democracia, que la reduce a forma de gobierno, como así también a la de una dimensión exclusivamente política de la misma, propia de una perspectiva politicista. Contrariamente, se apunta a una dirección pluridimensional incluyente, de las dimensiones social, cultural, económica, ecológica y ética que, junto a la dimensión política hacen a un sentido más integral de la democracia.

Entendemos que “la democracia es por cierto una forma de gobierno, aunque no fundamentalmente ni exclusivamente. Es también y fundamentalmente, aunque no exclusivamente: 1) un orden en el que todos pueden vivir, en el sentido de que en él, aunque el asesinato siga siendo posible, no estará legitimado, 2) la realización de un régimen de derechos humanos, 3) una ética de la vida y de la convivencia. No por ello dejará de ser -también- una forma de gobierno” (Acosta, 2023, p. 4).

A partir de la tesis de la democracia como realización de un régimen de derechos humanos, se pone el foco en el discernimiento presente entre una democracia al servicio del mercado totalizado y la lógica del capital financiero desterritorializado que gobierna hoy globalmente y una democracia al servicio de las poblaciones que demandan por la satisfacción de sus necesidades como condiciones básicas para la concepción y

realización de sus proyectos de vida, en los territorios políticamente demarcados en los que esa vida tiene lugar.

Los derechos contractuales, que son derechos de las personas en cuanto a los lugares que institucionalmente ocupan, derechos que también son instituciones, tienden a ser derechos de las instituciones cuyo espíritu busca ser el de las estructuras profundas de la sociedad, esto es, de las estructuras del capitalismo neoliberal globalizado y totalizado.

Frente a estos derechos contractuales, entre los cuales es paradigmático el de propiedad, que luce con centralidad en las declaraciones de derechos humanos de la modernidad y que con el cumplimiento de los contratos hace a los principios sobre los que se construye el orden capitalista vigente, deben señalarse y distinguirse los derechos inmediatos de la vida humana -y natural- corporal, inmediata y concreta. Estos no son derechos de instituciones que puedan ser correas de transmisión y legitimación de las estructuras, sino derechos transinstitucionales, que son los que deben estar en la base de la democracia para que esta no sea una democracia funcional al mercado, sino una democracia promotora de la vida digna de la humanidad y la naturaleza en todas sus diversas expresiones no excluyentes, desde cuya referencia ha de intervenir legítima y sistemáticamente al mercado.

Pensamiento crítico y ética de la liberación

La perspectiva crítica del pensamiento crítico estrictamente considerado, lejos de ser destructiva, y mucho menos nihilista, es la de una crítica constructiva que se ejerce desde el punto de vista de la emancipación humana (Hinkelammert, 2007, p. 278), cuyo horizonte es la construcción de un mundo mejor que éste en el que vivimos, sobre la referencia de un mundo de plenitud humana sin exclusiones, al que aspiramos.

Se trata de una perspectiva universalista que, en términos de universalismo concreto, procura trascender tanto a los particularismos como al universalismo abstracto moderno-occidental dominante, los cuales, separados o juntos, dificultan la realización del universalismo concreto, en el que puedan vivir todos los mundos cuyos estilos de vida no sean incompatibles con la existencia de otros mundos.

Emancipación humana que implica humanización del ser humano y de las relaciones entre los seres humanos y de estos con la naturaleza de la que forman -formamos- parte. Humanización, por lo tanto, de las instituciones y de sus lógicas institucionales, por cuya mediación la sociedad humana puede humanizarse o deshumanizarse de acuerdo a cuál sea el espíritu de esas instituciones y de sus lógicas de funcionamiento, que puede ser el de la emancipación (que es humanización) o el de la dominación (que es deshumanización).

Históricamente, y, por lo tanto, constitutivamente, no hay sociedad humana sin dominación; por lo tanto, la emancipación que es humanización y perspectiva del pensamiento crítico orientador de todo humanismo de la praxis, es siempre necesaria - en cuanto se pretenda una sociedad más humana- y, dado que no es inevitable, no tendrá lugar por ninguna ley de la historia que nos oriente ineluctablemente hacia una humanidad plena; sin embargo, es siempre posible.

Esa emancipación humana -que humanamente es necesaria, aunque no inevitable, y que va de la mano del humanismo de la praxis de diversos colectivos sociales y políticos locales o globales- no ha dejado de hacerse una y otra vez visible, planteando alternativas -tanto en relación al “qué” como también al “cómo”- a las expresiones locales y globales del orden de dominación, al ponerse en la perspectiva del ejercicio del “realismo en política como arte de lo posible” (Hinkelammert, 2002, p. 367-390).

En tanto que históricamente –y, por lo tanto, constitutivamente- no hay sociedad sin dominación, tampoco la hay sin emancipación, que es humanización que debe procurar trascender a la dominación vigente, cuidándose de aportar no intencionalmente a la construcción de nuevas formas de dominación: es el caso de una orientación de la praxis humana específicamente “conflictiva y nunca acabada”¹, aunque humanamente necesaria, una y otra vez emergente.

¹ “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado” es el inspirador título de un magnífico libro que Norbert Lechner publicó en Santiago de Chile (Lechner, 1984). Más allá de los alcances que Lechner le dio a su título en el libro de referencia, me permito una vez más asumirlo para dar cuenta en este caso del estatus histórico de la emancipación humana; ella es “conflictiva y nunca acabada” y por ello desafiante al esfuerzo de llevarla a cabo en experiencias sociales y políticas que, de suyo, implican el ejercicio de un humanismo de la praxis, esto es, de una praxis que es humanista tanto en relación al “qué” se propone como al “cómo” procura aproximarse a él y de alguna manera realizarlo en la medida de lo posible, en sus diversas emergencias históricas.

La emancipación humana implica -en todas las sociedades históricas y, muy específicamente en las contemporáneas, en razón de su complejidad- la mediación institucional. La emancipación humana se torna inviable en la hipótesis de que los seres humanos en sociedad apostaran a emanciparse a través de relaciones directas sin mediaciones institucionales.

También se hace inviable en caso de someterse consciente o inconscientemente a una suerte de poder absoluto de las instituciones y sus lógicas de funcionamiento. Aunque se trate de aquellas instituciones que los seres humanos han convenido establecer y respetar para humanizar su convivencia entre ellos y con la naturaleza, en cuanto dejen en los hechos de ser mediaciones para convertirse en fines en sí -en lugar de las instituciones para el ser humano, el ser humano para las instituciones-, no estarían sino construyendo un orden de dominación, aun cuando esa construcción respondiera en sus orígenes a intenciones emancipatorias.

Se trata pues de colocar a las instituciones en su lugar y papel de mediación, y de someterlas permanentemente al criterio de la posibilidad de la vida humana -y de la naturaleza- en términos de dignidad para todas y cada una de sus expresiones no excluyentes, como criterio de legitimidad. Instituciones y lógicas institucionales que facilitan, sin exclusiones, la vida humana y de la naturaleza en su diversidad, y son legítimas, mientras que cuando la interfieren, dificultándola, se tornan ilegítimas y deben ser intervenidas en nombre de la universal dignidad de la vida humana a los efectos de que en lugar de mediadoras de la dominación, lo sean de la emancipación que es humanización.

Recogemos en la tradición de la modernidad dos imperativos categóricos que hacen parte del pensamiento crítico en cuanto aquél cuya crítica apunta a la emancipación humana que es humanización y a la humanización que es emancipación humana, y que, dentro del pensamiento crítico, aportan en la perspectiva de una ética que puede identificarse como ética de la liberación: el de Immanuel Kant de 1785 y el de Karl Marx de 1844 -siglos XVIII y XIX en Europa-, aunque la ética de la liberación como tal sea una expresión filosófica de los siglos XX y XXI, con epicentro en América Latina.

En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant escribe: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro,

siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1967, p. 84). Esta segunda fórmula del imperativo categórico de Kant, contra toda instrumentalización de la humanidad, ordena usar la humanidad siempre como un fin. Aunque puede subsistir una dificultad en el discernimiento de qué sea propiamente la “humanidad” en todas y cada una de las personas; para el obrar de todo agente humano, esta “humanidad” debe ser usada siempre como un fin, no obstante que, de hecho, se la use permanentemente como un medio, es decir, en términos de una racionalidad instrumental. No se trata de la humanidad en abstracto, sino de la humanidad en las personas, en la de cada uno o en la de otros, por lo tanto, sea lo que sea, se trata de la humanidad encarnada.

Se trata de un imperativo de la intención que nos remite a la esfera de la moralidad en la subjetividad del agente del obrar. Postular la humanidad como finalidad que todo obrar debe afirmar y promover es humanización del obrar humano, humanización que implica emancipación. Es normativamente humanizador y emancipador obrar en observancia de ese imperativo. Hace a una condición necesaria del obrar humano en cuanto a su orientación humanizante y emancipatoria, porque, aunque de hecho la humanidad sea y pueda ser un medio en un mundo construido por la hegemonía de la razón instrumental, en términos de la razón práctica de fines la humanidad en cada una de las personas debe ser siempre de derecho el fin de la acción, es decir, su horizonte de sentido.

Pero esa orientación de la intención, que puede valorarse como necesaria para la generación de un obrar que respecto de la humanidad sea humanizador y emancipador, puede eventualmente no ser suficiente. La mejor de las intenciones no ofrece garantías respecto de resultados -intencionales o no intencionales- en el mundo objetivo; recordemos que “el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones”.

En su *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, a sesenta años de la publicación por parte de Kant de sus fórmulas del imperativo categórico, de las que hemos resaltado la segunda, Marx escribe, como bien ha destacado Fromm (1970, p. 230): “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por

tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Que “el hombre es la esencia suprema para el hombre”, o sea, considerar al hombre como ser supremo, es el resultado de la crítica de la religión para Marx, en la que se explicita la afirmación de lo humano -humanización que es emancipación y emancipación que es humanización- como criterio o punto de vista de la crítica. En ese punto de vista está implicado un imperativo categórico que, a nuestro modo de entender, complementa al de Kant: Si el del filósofo de Königsberg del siglo XVIII tenía que ver con la moralidad de la intención -que valoramos como necesaria, aunque tal vez no suficiente-, el del renano de Tréveris del siglo XIX -crítico de la economía política- refiere a la eticidad del mundo de las relaciones sociales objetivas que puede objetivamente resultar de la moralidad del mundo de las intenciones subjetivas, aún como efecto no intencional. Las “relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” se deben echar por tierra, esto es, destruir, seguramente para hacer posibles relaciones en las que el ser humano sea un ser enaltecido, emancipado, acompañado y estimable, desde que puede asumirse que, como la de Kant, la de Marx es una crítica constructiva. El humanismo, que ya era explícito en Kant, se resignifica en Marx explícitamente en esta fórmula del imperativo categórico, como humanismo de la praxis. No alcanza con el humanismo de las intenciones en el nivel de la subjetividad: éste debe ser trascendido en el de la efectiva transformación de las relaciones en la objetividad de la realidad social.

Me permito presentar un tercer imperativo categórico que, como en Marx, se formula en el registro de un humanismo de la praxis, suma en la perspectiva del pensamiento crítico y en la de una ética de la liberación como especificación normativa de este pensamiento, con la peculiaridad de que lo hace en clave descolonizadora desde nuestra América. Propongo considerarlo como el *imperativo categórico de la razón descolonizadora desde nuestra América*, para ella y para el mundo, como aporte nuestroamericano a la construcción de lo universal humano.

En *Nuestra América* de 1891, el patriota revolucionario cubano José Martí escribe: “El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga, en desestancar al indio, en ir haciendo lugar al

negro suficiente, en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella” (Martí, 2010, p. 13). La reflexión martiana es contrafáctica, hipotetiza sobre lo que debería haber sucedido al momento de las independencias en nuestra América, pero no sucedió. Puede leerse -así lo leo- como algo que debería suceder en cuanto puede sostenerse ético-políticamente válido, como una ausencia que presente como ausencia convoca a ser realizada, como una vigencia en perspectiva instituyente que debe orientarse a ser una vigencia instituida; como un imperativo categórico ético político que pone en el centro de la praxis -en ese orden- la *fraternidad*, la *igualdad* y la *libertad*; no meramente como principios, ideas o ideales, sino fundamentalmente como imperativos de la acción: “hermanar”, “ir haciendo lugar...suficiente” (igualar), “ajustar la libertad al cuerpo...” (liberar).

La praxis de la “fraternidad” tendría lugar al “hermanar” “la vincha” y “la toga”, trascendiendo la fórmula del *Facundo* de 1845 de Sarmiento de “civilización y barbarie”, que proponía la afirmación de la civilización (superior) y la negación de la barbarie (inferior), que en la simbología martiana equivaldría a la afirmación de “la toga” y la negación de “la vincha”. La fórmula civilizatoria de Sarmiento legitimaba el crimen de fratricidio, al no reconocerle al otro, simbolizado en “la vincha”, la condición de un hermano con quien hermanarse.

Martí pone en primer lugar a “la vincha” (¿la barbarie?) y en segundo lugar a “la toga” (¿la civilización?), sentenciando más adelante: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 2010, p. 9).

Si discernimos la “naturaleza” a través de la categoría de “hombre natural” como concepto crítico en Martí, que ha señalado y elaborado Arturo Andrés Roig (2002, p. 113-116): “viene el hombre natural indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada en los libros” (Martí, 2010, p. 10); desde su referencia, la calificada como “barbarie” (inferior) por parte de la auto-asumida como “civilización” (superior) que promueve el exterminio de lo inferior; deja de haber superior a ser afirmado e inferior a ser negado. Lo pretendidamente superior se descalifica como “falsa erudición”, lo cual descalifica su descalificación de lo otro como “barbarie” inferior.

La “naturaleza” de la que hace parte “el hombre natural” devela los falsos fundamentos -“falsa erudición”- desde los que se la (des)califica como “barbarie”. Con

ello, se da por tierra con la pretensión de superioridad de la autoasumida como “civilización”. Al interpellarla no ya desde la “barbarie” sino desde la “naturaleza”, la racionalidad sobre la referencia a la dignidad del “hombre natural” habilita sentidos alternativos al de la justicia que está “acumulada en los libros” que recogen la “falsa erudición” y al de la negación colonial del “hombre natural” como bárbaro. El “hombre natural” es la expresión más inequívocamente universal de lo humano que atraviesa, como condición de posibilidad, la diversidad de las culturas, incluyendo aquellas o aquella que pueda pretender en exclusividad el lugar de la “civilización”.

Poner al otro diferente en el lugar del hermano y hermanarse con él es condición para construir una mayor igualdad, al hacerle a ese otro “un lugar suficiente”. Se fundamenta la inclusión en el círculo de la humanidad de aquellos que, sobre la negación de su humanidad, se ha construido el orden colonial. Se trata de reconocerlos en la práctica como igualmente humanos: “No hay odio de razas porque no hay razas” y “El alma emana, igual y eterna, en los cuerpos diversos en forma y color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas” (Martí, 2010, p. 15), escribe Martí en otro célebre pasaje de *Nuestra América*.

En cuanto a la libertad que se ha conquistado en las luchas por la independencia, no puede excluirse a “los que se alzaron y vencieron por ella”, que es lo que de hecho pasa con esa “tercera entidad” a la que se refiriera Sarmiento en su ya mencionado *Facundo*, que comprende a aquellos que, convocados a luchar por la independencia -indios, negros, gauchos-, luego, en nombre de la “civilización”, son excluidos de los beneficios de la libertad conquistada.

Sin la inclusión de quienes “se alzaron y vencieron” en las luchas de liberación y conquistaron la libertad, ésta se torna un concepto vacío. El criterio es concreto, la referencia de la libertad es “el cuerpo” de quienes la conquistaron y, por lo tanto, se hace efectiva en las condiciones de reproducción de su vida -en principio corporal, aunque también espiritual-, que por su materialidad permite discernir cualquier retórica sobre la libertad con la que se les quiera convencer que disfrutaran de la libertad que han conquistado cuando en la materialidad y espiritualidad de las instituciones de las repúblicas independientes están de hecho y de derecho -legalmente, pero ilegítimamente- excluidos de ella.

Los tres imperativos categóricos considerados hacen, en su articulación y sinergia, a una ética de la liberación en la que se explicita la normatividad emancipadora y humanizadora propia del pensamiento crítico emancipatorio. Los tres imperativos categóricos considerados provienen de la modernidad, aun cuando sea el caso de expresiones de la modernidad crítica y, en un caso, además, de la modernidad periférica.

En la perspectiva de la ética de la liberación que aquí se ensaya proponemos leerlos en clave transmoderna, en el sentido que Dussel le ha dado al concepto de “Transmodernidad” (Dussel, 1992, p. 245-256). Pensamos que ello aporta en términos de una ampliación y profundización de la crítica. Dussel mismo ha desarrollado una fundamentación paradigmática de la ética de la liberación en referencia al contexto de globalización y exclusión en que nos encontramos. (Dussel, 1998) En su relación con el concepto de “Transmodernidad”, la ética de la liberación define con mayor propiedad su alcance en ese contexto. “Liberación”, desde la transmodernidad, es un más allá de la emancipación de la modernidad y no simplemente una profundización o extensión de esta. La “liberación transmoderna” hace factible una efectiva universalidad de la emancipación humana, una universalidad sin exclusiones. Se trata de una liberación no solo de las orientaciones antiemancipatorias y antiuniversalistas propias del sentido mítico de la modernidad, sino también de los efectos antiemancipatorios y antiuniversalistas del sentido conceptual de la modernidad que resultan de su autocentramiento eurocéntrico, excluyente de toda alteridad.

La “liberación transmoderna” -o la “transmodernidad” como “liberación”- habilita la emancipación desde la referencia de la alteridad y, por lo tanto, de todas las mismidades que puedan tener su referencia en todas las alteridades no excluyentes, sin exclusiones. Emancipación y universalismo concretos están así contenidos en el espíritu transmoderno de la categoría de “liberación” con su correlato en el espíritu liberador de la categoría de “transmodernidad” (Dussel, 1992, p. 245-250; Acosta, 2020, p. 44).

Sobre la democracia

Vamos a partir de la comprensión dominante de la democracia, que la reduce a forma de gobierno. A estos efectos, la referencia de la guía para ciudadanos que Robert Dahl

propone acerca de la democracia, en 1998, parece oportuna, dado el carácter de síntesis de un sentido común hegemónico en el orden moderno-occidental que esta obra ofrece. Dahl señala que esta forma de gobierno -la democracia- tiene una larga historia, de cuyos momentos más significativos da cuenta (Dahl, 1999, p. 15-33); tensionada normativamente en ese pasado-presente y, por cierto, en el presente-futuro en cuanto democracia a consolidar o transformar -o transformar para consolidar- por la constitutiva relación entre la “democracia ideal” (Dahl, 1999, p. 45-93) y la “democracia real” (Dahl, 1999, p. 92-162), que hacen a esa condición tópico-utópica de la democracia, lo que ella debería ser y lo que en los hechos ha sido o es, en este caso, estrictamente como forma de gobierno.

Robert Dahl identifica a la democracia como “poliarquía”, adjetivándola como “democracia poliarcial” (Dahl, 1999, p. 105), cuyos requisitos son: cargos públicos electos, elecciones libres, imparciales y frecuentes, libertad de expresión, fuentes alternativas de información, autonomía de las asociaciones y ciudadanía inclusiva (Dahl, 1999, p. 99-101). El cumplimiento de estos requisitos aporta las bases necesarias para un juego político e institucional en condiciones de evitar la totalización excluyente de cualquiera de los poderes en relación, definiendo en los hechos a la democracia como sistema de procedimientos para reproducir ese orden dinamizado por el equilibrio siempre cambiante de los poderes, y, por lo tanto, como una democracia que puede llamarse formal o procedimental, que localiza, en el apego a los procedimientos pactados sobre el prerrequisito de las seis condiciones señaladas, la identidad de la democracia como forma de gobierno.

A la concepción de la democracia -exclusiva y excluyentemente- como “forma de gobierno”, que supone la satisfacción de los prerrequisitos planteados por Dahl arriba señalados, y muy especialmente como sistema de procedimientos para elegir y legitimar gobernantes cuando se trata de la democracia representativa, que es la que se implementa en las sociedades modernas, debe contraponerse la perspectiva de una “democracia sustantiva” (Acosta, 2008b)², que, en una dialéctica de opuestos-

² Luigi Ferrajoli en su *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, desarrolla un largo capítulo titulado “Las dimensiones: democracia formal y democracia sustancial” (Ferrajoli, 2011: 10-157). Desde mi punto de vista es muy relevante que la “sustancial” – yo prefiero “sustantiva”- sea reconocida y afirmada como una dimensión de la democracia no menos significativa que la “formal”. Por el campo de

complementarios, hace parte de la democracia real y de la democracia ideal, así como a la posibilidad de la perspectiva crítica sobre la democracia, dada la condición de trascendentalidad inmanente de lo sustantivo emergente respecto de lo procedimental dominante que mantiene hegemonía como sentido común democrático. “Democracia sustantiva” es una idea-fuerza que viene a disputar el sentido de la democracia a la perspectiva de la democracia formal o procedimental hegemónica, que, justamente por ser tal, al autoidentificarse y enunciarse en el espacio comunicacional como *la* democracia, invisibiliza y/o deslegitima la perspectiva de la democracia sustantiva.

En cuanto dimensiones básicas, como lo desarrolla analíticamente Ferrajoli (2011, p. 10-157) en el marco de su teoría constitucional de la democracia, trascendiendo en nuestro caso ese marco, bajo la expresión “la democracia”, entendemos a las dimensiones formal y sustantiva -“sustancial” para Ferrajoli- como opuestos complementarios que esencial e históricamente constituyen y dinamizan a la democracia.

Para comprender integralmente la democracia se hace imprescindible atender a la democracia sustantiva. En la democracia sustantiva podemos, a su vez, discernir algunas dimensiones básicas: política, económica, social, cultural y ecológica. En lo referente a la dimensión política, “quién gobierna” es no menos importante que “cómo se gobierna”. Se trata del gobierno o poder del pueblo, fuente originaria del poder como “*potentia*” (Dussel, 2006, p. 23-28) y fundamento de su legitimidad o de la crítica de su eventual ilegitimidad como “*potestas*” (Dussel, 2006, p. 29-33). La democracia sustantiva en su dimensión política implica pues, como requisito constitutivo, la vigencia del poder del pueblo. La representación de ese poder en la democracia representativa es legítima cuando el o los representantes del soberano -el pueblo- no usurpan su soberanía. Sea en instancias de democracia directa, sea en las de democracia representativa o en la articulación de ambas, hay una dimensión deliberativa que las

especialización en el que la obra se inscribe, lo “sustancial” allí reconocido y elaborado se mantiene con gran rigor analítico en la esfera jurídico-política de lo constitucional. En nuestra aproximación, infinitamente menos técnica, lo “sustantivo” trasciende la esfera de lo constitucional. En cuanto a porqué “sustantiva” y no “sustancial”, tiene que ver con evitar connotaciones metafísicas del concepto “sustancia”. De todas maneras, he hablado de “democracia sustantiva” seguramente sin tener en ello ninguna originalidad, aunque no lo he hecho a partir de la lectura de la notable obra de Ferrajoli, lectura que ha sido posterior.

atraviesa, el criterio para la cual es que todas las personas involucradas en las decisiones que habrán de afectarlos -que en sus articulaciones vigentes hacen parte del pueblo- puedan participar en los procesos deliberativos y que las diversas posiciones expresadas sean de alguna manera incorporadas en las decisiones tomadas para que estas sean legítimas.

Antes de pasar a la consideración de las otras dimensiones de la democracia sustantiva, que implicarán, en conjunción con la dimensión política, la cuestión de los derechos humanos y, con ello, de la democracia como la realización de un régimen de derechos humanos que analizaremos más adelante, parece necesario aterrizar la reflexión en nuestro presente histórico, nuestro aquí y ahora, a la luz de nuestra historia reciente en la región y en el mundo. Encontramos un punto de inflexión que inicia un cambio de época en los inicios de la “modernización de ruptura” (García Delgado, 1994; Acosta, 2005a, p. 140) de la década de los ´70 del siglo XX en América Latina, que se profundiza en la globalización omnipresente de la década de los ´90, cambio de época que ha implicado transformaciones en profundidad de la democracia, presentes en las democracias realmente existentes en las que vivimos hoy en la región y en el mundo.

La “modernización de ruptura” es aquella en que de un modo no gradual, el capitalismo se profundizó a través del desmantelamiento del Estado de bienestar, allí donde existía en la década de los ´70, que se expresó en América Latina a través del desplazamiento de las democracias existentes por autoritarismos de nuevo tipo - “dictaduras de Seguridad Nacional” (Hinkelammert, 1990, p. 211-240)-, esto es, no los tradicionales autoritarismos propios de los cuartelazos militares que eran expresión de la sociedad tradicional, sino autoritarismos refundacionales y modernizantes, de paradigmática expresión en el Cono Sur, muy especialmente en Chile. Estos autoritarismos, recurriendo a la construcción del “súbdito” (Hobbes), procuraron la destrucción del “ciudadano” (Rousseau) en cuanto miembro del soberano y, con ello, del soberano mismo -el “pueblo”-, para traer a un primer plano la condición del “propietario” (Locke), que con el individualismo constitutivo de los principios en que legitima su condición -propiedad privada y cumplimiento de los contratos-, que son los principios angulares del capitalismo, pasa a ser miembro de un soberano alternativo al pueblo resultante de la mediación autoritaria: el mercado capitalista. Este nuevo

soberano construye una nueva ciudadanía, la de los propietarios, que en la transición entre siglos se trascienden en la condición de consumidores. Esta implica un constitutivo sometimiento al mercado, por el cual la mayoría de los consumidores no son más que propietarios de las deudas impagables que, legitimadas objetiva y subjetivamente como crédito, contraen para mantener su ciudadanía a través de una figura de ésta que de emergente ha pasado a dominante en cuanto específica del capitalismo financiero globalmente sobredeterminante de los otros registros del capitalismo: la “ciudadanía *credit card*” (Moulian, 1997; Acosta, 2005a, p. 257).

Los nuevos ciudadanos son miembros de un soberano en los términos de esta nueva ciudadanía -que es real y superabundante para algunos o muchos, pero que es irreal y de escasez estructural para muchísimos más que, crédito / deuda mediante, luchan por revalidar su membresía ciudadana en el mercado soberano, al cual muchos otros luchan con la expectativa de poder incorporarse razonablemente alguna vez, mientras que muchos más se sienten y saben estructuralmente excluidos de esa ciudadanía y de esa soberanía, que ni siquiera los coloca en la situación de súbditos, sino de excluidos, prescindibles y desechables. Por la mediación de la subjetivación de los ciudadanos como súbditos del Estado autoritario se pasó a la nueva ciudadanía de súbditos del mercado totalitario, en la que el sometimiento se vivencia como ejercicio de soberanía en cuanto parte del soberano y, por lo tanto, como práctica de la libertad a través del respeto a las leyes del mercado: el mercado como reino de la libertad.

Los nuevos autoritarismos de los ´70 marcan el sentido profundo de las nuevas democracias resultantes de los procesos de transición desde los ´80 del pasado siglo, así como de los ulteriores procesos de consolidación de esas nuevas democracias realmente existentes, que, funcionales a los procesos de globalización neoliberal desde los ´90, llegan hasta nuestros días; democracias que legitiman la extensión y profundización de procesos de modernización sin modernidad, así como deslegitiman desde el punto de vista del deber ser e inhabilitan desde el punto de vista de su factibilidad, la alternativa del socialismo a la que el neoliberalismo ha puesto toda su fuerza teórica y política en destruir y proscribir. A partir de estas experiencias autoritarias, “democracia” pasa a ser entendida como “no dictadura”; esto quiere decir que el juego democrático no puede exceder ciertos límites, la amenaza de cuya

transgresión convoca a la dictadura con su terrorismo de Estado. Estos límites no son específicos de la democracia en cuanto forma de gobierno, sino que son los que el corsé de acero del capitalismo globalizado impone a la democracia, manteniéndose dentro de los cuales, el “Estado de excepción” no pasaría de ser una amenaza permanente. Democracias, pues, con modernización, pero sin modernidad y sin alternativas respecto del orden global neoliberal imperante. Democracias resultantes de los autoritarismos refundacionales de los ´70 del siglo XX, que han derivado en democracias funcionales a los procesos de totalización del mercado, y que hacen a una nueva figura del totalitarismo globalmente imperante. El “totalitarismo del mercado” (Hinkelammert, 2018) se consolida y profundiza en Latinoamérica al amparo factibilizador y legitimador de las “democracias de seguridad mercantil” (Acosta, 2005a, p. 254), en las que los derechos del mercado desterritorializado se convierten en el criterio de referencia para la consideración de los derechos humanos de la población y de la naturaleza territorializadas.

Los derechos humanos en la construcción de democracia en la era de la globalización y la exclusión³

Frente a visiones hegemónicas sobre la democracia, que ven en los derechos humanos –en su reconocimiento, afirmación, respeto y desarrollo- una referencia que hace a la calidad de la democracia, en la comprensión crítico-liberadora que aquí se ensaya, los derechos humanos hacen a la esencia misma de la democracia, entendida ésta como un orden en el que todos los seres humanos, sin exclusiones, deben poder vivir una vida digna, en el sentido de que, aunque en él el asesinato o el menoscabo de esa dignidad de lo humano y de la vida (humana y no humana) sean posibles, no han de estar legitimados. Esta perspectiva propia de la Ética de la liberación que aquí se propone implica una Ética de la vida que trasciende a la Bioética.

³ El título de este último apartado, obviamente se inspira en el del libro de Enrique Dussel *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, de 1998, que consta en nuestra bibliografía y está en el horizonte de nuestras reflexiones desde la ética de la liberación sobre la democracia y los derechos humanos en la actual profundización del contexto de enunciación de la consignada *Ética de la liberación* del muy estimado y recordado filósofo argentino-mexicano.

Téngase en cuenta que la reproducción de la vida en su conjunto, incluyendo a la naturaleza en su diversidad, es condición de posibilidad para la vida de los seres humanos quienes, en nuestra diversidad, tenemos en común nuestra condición corporal-natural en insoslayable metabolismo con la naturaleza. De allí, desde nuestra constitutiva perspectiva antropocéntrica, aunque en nuestro caso críticamente liberada de los desplazamientos, reducciones y deformaciones del antropocentrismo moderno-occidental (Acosta, 2008a, p. 35-40), la necesaria y legítima afirmación y el reconocimiento de la dignidad de la vida como conjunto, y de su racionalidad reproductiva, a través de la afirmación y reconocimiento de los derechos de la naturaleza en cuanto trascendentalidad inmanente a los derechos humanos. El antropocentrismo moderno-occidental, en su especificidad de modo de producción como capitalismo, según advirtió Marx, comete asesinato estructural sobre las fuentes originales de toda riqueza al reducir las a medios para la producción de mercancías y acumulación de capital: "... la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación social del proceso de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*" (Marx, 1972, p. 424). El capitalismo y la economía política que lo respalda teóricamente y lo promueve prácticamente, hoy profundizada y globalizada como neoliberalismo, no hacen sino actualizar la validez de la tesis que Marx formuló -anticipándose en más de un siglo a los efectos de ese socavamiento-, hoy más vigente que nunca, a la luz de las crisis ambientales, sociales humanas y humanitarias cada vez más profundas, extendidas y frecuentes.

Con base en la crítica de la economía política que Marx avanzó y que actualmente procura ser actualizada (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009), se trata hoy de disputarle la democracia a la jaula de hierro del capitalismo, a los efectos de construir una democracia que deje de estar al servicio del mercado capitalista globalizado y pase a estar al servicio de los seres humanos y de la naturaleza de que éstos hacen parte; al servicio de "*la tierra y el hombre*", que la racionalidad capitalista socava en una lógica de crecimiento exponencial en las actuales condiciones del "totalitarismo del mercado".

Esa disputa por la democracia supone una disputa por los derechos humanos, de los que toda democracia es o pretende ser un régimen de su realización. La comprensión antecedente de la democracia, en términos institucionales de la modernidad se

especifica como “la realización de un régimen de derechos humanos” (Hinkelammert, 1990, p. 133), constituyendo la afirmación de estos derechos humanos el punto de partida de toda construcción con pretensión de identidad democrática. A los efectos de que esta centralidad de los derechos humanos pueda implicar un fundamento inequívoco de construcción de un orden democrático en el sentido antes señalado, se requiere reflexionar sobre los derechos humanos a los efectos de su discernimiento que es condición del discernimiento de la democracia. Hablar de “realización de un régimen de derechos humanos” implica de cierta manera una subdeterminación del concepto de “democracia”. Para determinarlo sin sobredeterminarlo sobre ese eje de sentido, se hace necesaria la reflexión y el discernimiento aludidos. Por derechos humanos, el orden institucional globalmente dominante, que es un orden global de dominación y de exclusión, entiende los derechos contractuales provenientes de la matriz liberal -hoy profundizada como neoliberal-, que pone en el centro al derecho de propiedad desde sus fundamentos filosóficos liberales en el siglo XVII.

En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, John Locke aporta la fórmula original del liberalismo clásico en la que se hace visible la tensión entre liberalismo y democracia (Acosta, 2005b).

Argumenta Locke que “con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, todo eso a lo que doy –escribe Locke- el nombre genérico de «propiedad». (Locke, 1994, p. 134) es que los hombres han convenido en trascender el estado de naturaleza, fundando la sociedad civil o política.

El consenso de todos como supuesto del contrato fundante, o en su defecto “el consenso de la mayoría” (Locke, 1994, p. 112), ya en sociedad civil o política, parece decir acerca de una identidad democrática en lo procedimental y en lo sustantivo, exclusivamente en el plano político.

No obstante, aunque Locke declare que los hombres son libres e iguales por naturaleza (Locke, 1994, p.36), en realidad lo son por convención: no contratan porque sean libres e iguales, sino que se tornan libres e iguales en tanto contratan. Quienes no hacen parte del contrato quedan por fuera de la libertad y la igualdad, quedan fuera del círculo de la humanidad que se ha constituido por un hipotético contrato sobre el cual se sostiene.

Los contratantes tienen el legítimo derecho de defender su propiedad -vidas, libertades y posesiones-, pero, más allá de ella, además del derecho, también el deber de defender a la propiedad misma como principio común legitimador del orden, en términos de una legitimidad por legalidad contractual que pretendidamente se fundamenta sobre la “ley de la naturaleza”.

Esta “ley de la naturaleza” es la que rige al “estado de naturaleza” (Locke, 1994, p. 36-45), que en realidad no es más que un supuesto que cumple la “función de apoyo” (Roig, 1981, p. 178-180), legitimadora del también hipotético contrato del que resulta la sociedad civil o política. La pretendida fundamentación de Locke adolece de una elocuente circularidad que la descalifica: el estado civil presuntamente se fundamenta sobre el estado de naturaleza, aunque en realidad el estado de naturaleza es una construcción hipotética desde el estado civil existente para legitimarse a través de su “apoyo”.

Hay una fuerte analogía entre la circularidad implícita del argumento liberal de Locke en el siglo XVII y la del argumento neoliberal de los siglos XX y XXI: el “estado de naturaleza” es hoy el mercado con su “mano invisible”, cuyos principios son la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos. El mercado sostiene a la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos como los principios legítimos de la legalidad de su comportamiento -las “leyes del mercado” y el sometimiento de los propietarios-consumidores a estos principios y leyes son los que sostienen y reproducen al mercado y su “mano invisible”.

En Locke se expresa la constitución del individuo con su libertad e igualdad contractuales; es el caso de una emancipación humana que se pretende universal, pero que al construirse sobre el horizonte de sentido del interés particular de los individuos, resulta en un universalismo abstracto en el que la emancipación de los propietarios contratantes implica la dominación y la exclusión para quienes están fuera del contrato.

Frente a los efectos sobre quienes están fuera del contrato de esta primera emancipación de la modernidad, tiene lugar la emergencia de “una segunda emancipación, la cual enfrenta los efectos destructores de la primera sin por eso abandonarla” (Hinkelammert, 2003: 130; Acosta, 2012, p. 72). A partir de la emancipación burguesa, en continuidad y ruptura con ella, emerge esta segunda

emancipación que se objetiva como una serie de emancipaciones, “emancipación obrera”, “emancipación femenina”, “emancipación de los esclavos”, “emancipación de los pueblos colonizados”, “emancipación de las culturas”, “emancipación frente al racismo”, “el conflicto por la destrucción de la naturaleza”, “que son emancipaciones a partir de un hecho que aparece u ocurre en el interior de la igualdad contractual, surge un nuevo tipo de derechos humanos. Esta discriminación no se puede enfrentar mediante el argumento de la igualdad contractual, hay que responder en otro campo. Por esta razón aparece el ser humano como sujeto. Se trata de un nuevo concepto, de una nueva idea de sujeto. Este sujeto es corporal y se juega en su corporeidad” (Hinkelammert, 2003, p. 135-136; Acosta, 2012, p. 72-73).

Derechos civiles y políticos totalizados en la construcción homogeneizante del propietario-consumidor-ciudadano-electoral nihilizan, sea la universalidad concreta del sujeto humano como sujeto corporal de necesidades (derechos económicos y sociales), sea la diversidad y la diferencia (derechos culturales), sea la racionalidad reproductiva de la naturaleza (derechos de la naturaleza), condición de la reproducción de la vida y de los seres humanos (Acosta, 2012, p. 77).

El proyecto burgués hoy globalizado, en cuanto proyecto de dominación que procura legitimarse como proyecto de emancipación, incluye la violación de los derechos del sujeto humano como sujeto corporal de necesidades que trascienden el contrato y sus principios: la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos. Es así que reivindica el “estado de excepción” (Hinkelammert, 1990; Flax, 2004) al que, más allá de la legalidad burguesa, pero al interior de la legitimidad del proyecto burgués, puede siempre acudir, violando legítimamente los derechos civiles y políticos, y, por la mediación de esa violación, violar los derechos del ser humano como sujeto corporal de necesidades, aplicando la máxima de Saint Just: “ninguna libertad para los enemigos de la libertad”, retomada por Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (Hinkelammert, 1990, p. 140).

Son catalogados como “enemigos”, no tanto los delincuentes que de hecho afectan la “propiedad” -“vida, libertad y posesiones”- de individuos amparados en el contrato, sino los revolucionarios que, aun cuando nunca hayan afectado de hecho la “propiedad” en ninguna de sus especificaciones de ningún individuo concreto, por el solo hecho de

pronunciarse contra la “propiedad” como principio regulador de la sociedad existente, se convierten en enemigos de la humanidad. Un orden democrático propiamente tal no puede –y, por ello, no debe- sostenerse sobre la construcción de enemigos de la humanidad -ni externos ni internos- para pretender legitimidad, especialmente cuando lo consideramos en la perspectiva de una ética de la liberación.

Nadie debe quedar excluido de la libertad -que es un derecho y condición de posibilidad de otros derechos- en una sociedad radicalmente democrática, que ha de ser aquella “en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” (Marx y Engels, 1955, p. 40). En ella, la realización de la libertad ha de ir de la mano de la realización de la igualdad, en lugar de oponerse falsamente.

Para ir cerrando esta reflexión recordemos los tres imperativos categóricos de la modernidad que hemos analizado, en las virtudes de su articulación. Recordemos que en el martiano, según lo hemos leído, la fraternidad no es algo así como una posible síntesis dialéctica aún sin realizar, entre la tesis de la libertad y la antítesis de la igualdad, como algunos proponen.

En la fórmula de Marx y Engels, con la que se refieren a una asociación que debería ser y que he identificado como democracia radical, libertad e igualdad no son opuestos complementarios -tesis y antítesis-, sino simplemente complementarios. Y la fraternidad, según he propuesto a través de Martí, no es síntesis de una oposición que no es tal, sino que es condición de posibilidad de esa virtuosa complementariedad.

Se trata de poner al otro en el lugar del hermano en lugar de ponerlo en el del enemigo, con el horizonte de la reciprocidad. La práctica de la fraternidad con reciprocidad construye libertad e igualdad sin exclusiones. Se construye sobre la referencia de los derechos humanos del ser humano en cuanto sujeto corporal necesitado que deben ser discernidos de los derechos contractuales que no son más que sus mediaciones de una matriz estructural y expresión institucional. Esos derechos humanos hacen a otra democracia, que se encuentra negada no solamente por los autoritarismos y las dictaduras, sino también por las democracias que se reducen a querer ser una forma de gobierno, o bien con prescindencia de lo sustantivo que trasciende a lo formal, o bien por el compromiso objetivo con una sustantividad de

condición estructural que socava a aquella sustantividad trascendental sintetizada en “*la tierra y el hombre*”, que es la que debería ser siempre afirmada.

Insistimos en reivindicar la *liberación transmoderna*, que permite trascender tanto los límites anti-emancipatorios como los límites emancipatorios de la modernidad. Y reiteramos: “Emancipación y universalismo concretos están así contenidos en el espíritu transmoderno de la categoría de *liberación* con su correlato en el espíritu liberador de la categoría de *transmodernidad*” (Dussel, 1992, p. 245-250). La comprensión crítico-liberadora de la democracia nos pone en la perspectiva de una *democracia transmoderna* a construir teórico-prácticamente.

Referencias

- Acosta, Y. (2005a) *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad.
- Acosta, Y. (2005b). John Locke: la tensión liberalismo – democracia. *Cuadernos de Historia de las Ideas* (Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria), 7, 27-36.
- Acosta, Y. (2008a). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo. Editorial Nordan-Comunidad.
- Acosta, Y. (2008b). Democracia sustantiva. En H. E. Biagini y A. A. Roig (Comps.), *Diccionario del pensamiento alternativo* (págs. 147-149). Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, Editorial Biblos.
- Acosta, Y. (2012). Derechos humanos: perspectivas críticas desde América Latina. En M. C. Leal y S. de Moraes Freire (Comps.), *Direitos humanos e suas interfaces nas políticas sociais* (págs. 71-82). Rio de Janeiro: Eduerj.
- Acosta, Y. (2020). *Sujeto. Transmodernidad. Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*. Montevideo: Unidad de Comunicación y Ediciones (UCE), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Acosta, Y. (2023). *Democracia en debate. Tensiones en la construcción de democracia en América Latina*. Chisinau, Moldova: Eliva Press.
- Dahl, R. (1999). *La democracia. Una guía para ciudadanos*. Buenos Aires: Taurus.
- Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Santafé de Bogotá: Ediciones Antropos.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Ferrajoli, L. (2011). *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia* (Vol. 2: Teoría de la democracia). Madrid: Editorial Trotta.
- Flax, J. (2004) *La democracia atrapada. Una crítica al decisionismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Fromm, E. (1970). *Marx y su concepto del hombre*. México D.F.: FCE.
- García Delgado, Daniel (1994). Problemas y desafíos de la modernidad de ruptura, en D. García Delgado, *Estado y Sociedad: la nueva relación a partir del cambio estructural* (págs. 247-286), Buenos Aires, Flacso.
- Hinkelammert, F. (1990). *Democracia y Totalitarismo*. San José, Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, F. (2003). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Ediciones Akal.
- Hinkelammert, F. y H. Mora Jiménez (2009). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Bogotá: Proyecto Justicia y Vida, Casa de la Amistad Colombo-Venezolana.
- Kant, I. (1967). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe
- Lechner, N. (1984). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago de Chile: Flacso.
- Locke, J. (1994). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Barcelona: Altaya.
- Martí, J. (2010). *Nuestra América* (ed. crítica, Col. Alba Bicentenario). La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Marx, C. (1972). *El capital. Crítica de la economía política* (T. I) (5ta reimpr.). Ciudad de México: FCE.
- Marx, C. y F. Engels (1955). *Manifiesto del partido comunista* (T. I). Moscú: Editorial Progreso.
- Moulian, T. (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: Lom Ediciones y Universidad Arcis.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.