

Opción, Año 31, No. 77 (2015): 19 - 41
ISSN 1012-1587

De la crítica democrática al utopismo de los derechos humanos en América Latina

Álvaro MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela.

amarquezfernandez@gmail.com

Resumen

Las prácticas políticas de transformación social en América Latina, parten de una crítica a los sistemas de representación formal de la democracia que resultan insuficientes para garantizar un auténtico proceso dialógico que permita reinterpretar el sistema de normas que sirve de sostén a la hegemonía del Estado, en detrimento de los movimientos de resistencia e insurgencia de la ciudadanía. En este artículo se analizan varios momentos de esas prácticas desde la perspectiva del pensamiento emancipador que se desarrolla en América Latina ya que su despliegue filosófico y político viene generando nuevos análisis para comprender la crisis del sistema neoliberal y la insurgencia de nuevos actores sociales mucho más comprometidos con el logro de una ciudadanía efectivamente identificada con la pluralidad, la democracia dialógica y de derechos humanos más justos.

Palabras clave: Democracia; crisis; sujeto; utopía; derechos humanos; América Latina.

From the democratic criticism to the utopical approach of Human Rights in Latin America

Abstract

Political practices of social transformation in Latin America, based on a critique of systems of formal representation of democracy are insufficient to ensure a genuine process of dialogue that allows reinterpret the rules system that serves as support to the hegemony of the State, against the resistance movements and the insurgency of citizenship. In this article several times these practices are analyzed from the perspective of emancipating thought that originates in Latin America because a philosophical and political development that has generated new analysis to understand the crisis of the neoliberal system and insurgency of new social actors more involved in the achievement of citizenship effectively identified with plurality, dialogic democracy and fair human rights.

Key Words: Democracy, crisis, subject, utopia, Human Rights, Latin America

INTRODUCCIÓN

La siempre obligada relectura del marxismo de Marx y de sus intérpretes más críticos (Kohan, 1998), siempre es recurrente a la hora de hacernos una opinión de lo que ha sido el desarrollo político de la sociedad capitalista; sobre todo, en América Latina, pues somos testigos presenciales de la expansión de la racionalidad del capital en términos globales.

Deseamos afirmar con estas palabras, por una parte, la existencia indiscutible del capitalismo como hegemonía histórica de las sociedades modernas, y, por la otra, la inevitable crítica, teórica y práctica, con la que adversa la filosofía marxista a las tendencias imperiales del Estado liberal que no cesa en sus prácticas neocoloniales (Cecchetti & Pozzer, 2014).

Si por una parte es clara la vigencia del modo de producción del capitalismo, reactivado por las propias crisis estructurales del sistema de dominio a través del fetiche y del mercado; igualmente, no han perdido mayor vigencia las principales categorías marxistas que explican la

anatomía de los sistemas y correlatos de poder a través de los cuales las relaciones de clases se reproducen estratégicamente.

Parafraseando unas de las tantas frases célebres de Marx, podríamos decir que la actualidad de la crítica a la economía política del capital es directamente proporcional a las contradicciones de un mercado de intercambios donde su principal haber es la inequidad e injusticia social.

En este artículo me gustaría destacar muy sumariamente, ciertos momentos ideológicos-filosóficos por lo que atraviesa América Latina a la luz de la actualidad del pensamiento de Marx que, a su vez, los encuentro muy estrechamente relacionados entre sí, es decir, en sentido dialéctico. Ya que los elementos constituyentes de lo que Marx entendía como totalidad histórico-social del modo de producción, en su interacción, transforman el sistema a la vez que se auto transforman a sí mismos. Esta perspectiva del pensamiento negativo de la dialéctica como praxis en Marx –ha señalado con toda certeza E. Gogol (2014) en sus traducciones y estudios sobre el pensamiento de Raya Dunayevskaya¹, hasta hace pocos años muy desconocido en la literatura política marxista latinoamericana- es la que nos permite aproximarnos a una hermenéutica del sentido por medio de la cual los signos-significados de la realidad se auto transforman a la vez que cambian las representaciones sociales que le sirven de dirección ideológica y cultural a la política. Esta perspectiva la consideramos a la luz de las concepciones gramscianas de la hegemonía (Márquez-Fernández, 2011; Couthino, 1999; Modonesi, 2013a).

2. LA RECURRENTE IDEOLOGIZACIÓN DEL VALOR CONSENSUAL DE LA DEMOCRACIA FORMAL (NEOLIBERAL) COMO DISCURSO DE CONTROL SOCIAL

2.1. ¿Qué se entiende en teoría (política) por Democracia?

Podría decirse que es un concepto de la filosofía heredado desde la fundación de la *polis* griega (Jaeger, 1964), cuando se consideró por primera vez al hombre como un ser político. Es decir, la capacidad discursiva que tiene un sujeto racional para organizar la convivencia humana desde relaciones de poder y de argumentación a los efectos de construir un Estado de representaciones institucionales, éticas, morales, religiosas, económicas y políticas, que determinan los sistemas de relaciones de los ciudadanos entre sí. O sea, se entiende al *homo politicus*, como un ser racional capaz de disertar sobre sus condiciones de vida con prudencia y sabiduría, cuyo interés principal es lograr la felicidad. Al menos, si en la *polis* griega no todos los hombre eran considerados

como “rationales”, aquellos que se consideraron como tales, percibieron el mundo como la historia de las acciones humanas devenidas dentro de un orden de principios y de leyes aceptados de acuerdo a normas jurídicas, morales y ética, que merecían la pena vivirse y defenderse de otros sistemas de vida que le eran contrarios. El hombre griego busca su libertad a través de la polis, pues es solo a través de ella que éste, junto a otros seres humanos, se realiza como individuo social. En aquel momento la polis era entendida en un sentido axiológico donde la auténtica acción política estaba correlacionada con el valor ético y las responsabilidades públicas.

Desde entonces se ha intentado explicar más de una vez, en diversas épocas y con sus respectivas variantes, casi por “deducción lógica”, que la democracia considerada en su más pura abstracción teórica no es una realidad en sí misma, es el resultado casi inmediato que se obtiene en una sociedad cuando se reconoce que sólo a través del pluralismo ideológico y la inevitable regulación de las libertades políticas que realiza el Estado, es que ella es posible. Es lo que permite y hace posible la convivencia pública relativamente articulada por los intereses colectivos de la ciudadanía, para un acceso al ejercicio de los poderes que brinda la democracia en cuanto que se propone como un sistema de participación social en igualdad de condiciones para todos.

Una forma de poder que es legitimado por parte de una ciudadanía activa, en la medida en que puede ser compartido entre “todos” casi de manera unánime, pero siempre bajo el supuesto de que sólo y por sí misma una mayoría ciudadana es la que termina acreditada para ejercer el poder, y es a la que le corresponde producir la hegemonía para disponer políticamente de ese derecho. Esta parece ser la condición *sine qua non* para afirmar que existe una constatación objetiva del status histórico de la democracia como una realidad práctica y concreta.

Lo que pudiera entenderse como la definición más completa de la democracia formal (Bilbeny, 1999a), no parece ni resulta ser, al menos desde la praxis social, la más válida en la acepción universal del valor práctico del concepto. La presunción de que sea un hecho real la existencia de una democracia formal de la cual se pueda deducir un orden de vida admitido como necesario por la mayoría de quienes conforman un todo, nunca es homogénea o unívoca.

Precisamente, debido a la misma dinámica dialéctica de la realidad a la que apunta el propio concepto y sistema político que le sirve de soporte al orden de vida democrático, la alteridad no puede quedar suprimida o restringida como elemento de oposición y contradicción, dentro de un

formalismo racional y abstracto que superpone la democracia “ideal” a la democracia “real”, donde, efectivamente, los intereses y las necesidades están determinados por su condición material de existencia. El cumplimiento de éstas y sus satisfacciones, más de una vez han excedido el orden formal y teórico de la legalidad democrática, produciendo una brecha en los espacios intersubjetivos de la acción política, que busca conciliar en el plano de la racionalidad institucional del sistema, las gestiones públicas de la participación ciudadana con el ejercicio de los poderes consagrados normativamente por el Estado.

Nos estamos refiriendo al grado o nivel de participación directa, no tanto representativa del que gozan los ciudadanos incluidos en el orden constitucional del Estado moderno democrático, y aquellos que pudiendo ser reconocidos no forman parte de la hegemonía y se ven obligados a negociar o acordar formas de alianza para implicarse en la toma de decisiones que orientan a la opinión pública. Pero, precisamente, esos acuerdos y negociaciones se logran y establecen desde un *a priori* que instituye el valor de la democracia formal como un ente en sí mismo, sin necesidad de contrastarlo desde la alteridad, por considerar que los valores abstractos de la democracia formal son ideológicamente empáticos con la diversidad y pluralidad ciudadana que controla y regula como un “todo social”. Allí la igualdad y equidad formal sufren fuertes contracciones y discriminaciones por parte del tipo de Estado y de sociedad civil neoliberal con la que la democracia formal intenta afianzar y reproducir su legitimidad política.

Los otros actores y sujetos sociales a quienes se les reconoce su carácter de representatividad en el sistema democrático formal, éstos que están en capacidad de disentir de los “consensos ideológicos” que propicia la democracia formal como sinónimo de participación e integración social, son los que eventualmente logran poner en crisis el orden de valores de este tipo de democracia posible a través del conflicto expreso, en un intento por profundizar socialmente la democratización de los derechos de ciudadanía que sostiene como principios políticos y axiológicos la democracia formal, pero que al mismo tiempo los contradice al no hacer viable los reclamos para su aplicación. En tal sentido la democracia formal es retórica del poder, e ineficaz para construir el contenido fáctico a través del que las identidades ciudadanas se conforman y entran a participar en un auténtico desarrollo de la esfera de la civilidad en la política.

Sin embargo, este es un dogma ideológico y jurídico de la democracia formal que ya en principio implica una exclusión de uno u otro colectivo social de la totalidad del sistema, al no quedar posicionado

en la red de poderes donde alcanza su representación, en ese lugar utópico que se ha convenido en definir como la “mayoría ciudadana”. Si bien la democracia puede ser eso que tradicionalmente se ha dicho desde la historia del concepto, consideramos que ella es algo mucho más complejo y problemático que va, más allá de cualquier feliz definición formalista, a la fuente misma de su génesis histórica. La comprensión antropológica de la diversidad humana, la especificidad así como la diferencia de los sujetos sociales que comprometidos en un sistema de relaciones productivas y reproductivas de fuerzas y poder, necesitan conciliar los diversos tipos de intereses con los cuales perciben y viven el mundo social y frente al cual deben dar las respuestas que les permitan una mayor comunicación y capacidad de integración política. La democracia resultaría ser un estadio del ser humano en el que se logren desarrollar las potencialidades humanas a favor del mismo hombre a través de la naturaleza.

Quizás sea la democracia una forma de pensar y obrar sobre la realidad humana desde una idea en la que se considera la vida social como un resultado de relaciones entre individuos que logran acordar o consensuar preferiblemente, sus diferencias e intereses, a través de razonamientos dialógicos y procesos hermenéuticos.

Estas consideraciones le dan al concepto de democracia dos significaciones muy diferentes. Una, que se sitúa en el campo estrictamente formal de la representación de la democracia, al querer entenderla casi como un concepto *a priori* de la realidad, excesivamente sustantivo y universal, operativo en sí mismo; y otra, que se basa en la construcción histórica de los procesos de interacción ciudadana a través de los cuales se establecen las referencias contingentes y materiales de las diversas formas o normas que puede desarrollar la democracia en función de crear decisiones consensuales que hagan posible una realidad política fáctica justa y equitativa para todos.

Es decir, se debe entender la democracia como un espacio de la política directa (AA.VV., 2001) donde los ciudadanos descubren y crean situaciones reales de vida de las cuales depende el logro de una existencia satisfecha y virtuosa. Es una prioridad generar un sistema de convivencia ciudadana donde las prácticas políticas se desarrollen a partir de principios y valores asociados al ejercicio de la libertad, la igualdad y la justicia. La generalidad de las normas indistintamente su naturaleza cívica, social, económica, jurídica, etc., en la mayoría de las sociedades modernas, están justificadas ideológicamente por la necesidad de respetar estos principios universales como válidos para todos, y es la puesta en práctica de este tipo de teoría política la que va a determinar la validez de una concepción de

la democracia que debe ser interpretada desde la condición “real” de la existencia humana.

Es necesario estudiar entonces, los modelos de relacionalidad social (alianzas de clases, entre partidos, elecciones, etc.), que se dan entre los “hechos concretos” de quienes son actores de los procesos cívicos y políticos, y aquellos valores ideológicos y simbólicos con los cuales se representa la democracia como orden o sistema de vida para uno o varios colectivos sociales, los hechos que “realmente” representan la idea o el concepto material de lo que es el significado genuino de la democracia. Son dos conceptos no solamente distintos, sino que en la práctica la mayoría de las veces se oponen con mucha fuerza.

Es necesario distinguir entre la democracia como forma del pensamiento ideal y como contenido de las acciones concretas. No es una distinción menor a la hora de realizar y concretar las prácticas políticas, porque si bien la democracia trabaja idealmente con valores, de la misma forma no puede dejar de estar refiriendo esos valores con realidades humanas existentes, las cuales pueden presentar desacuerdo con ideales acerca de cómo la democracia posible se plantea los problemas de la ciudadanía y propone soluciones. De alguna manera la existencia del ciudadano como “sujeto” (AA.VVb, 2000): *más que como “objeto” de la democracia es lo que interesa al momento de valorar a la democracia como la forma de la política más avanzada y que debe procurar el mayor bien social para los individuos. Pero no debe suponerse que este “bien para la mayoría” es efectivamente el “bien de la mayoría”, tan sólo por el hecho de proclamarse.*

El verdadero ciudadano es algo más que una categoría de la teoría política moderna, es el individuo que está ligado y asociado bajo la forma política de la democracia a un Estado de derechos que le permiten su socialización en toda la extensión de la palabra. No sólo está en condición de exigir derechos sino de asumir deberes, pero sobre todo desde una toma de conciencia política en la que estas decisiones son públicas y competen y comprometen de igual manera al resto de la sociedad, sin distinciones, discriminaciones o exclusiones. De igual manera este tipo de ciudadano debería estar en capacidad de hacer uso del poder político para contravenir la ejecución del poder cuando éste pierde por completo su representatividad o legitimidad. El carácter ético y moral de la política compromete a la ciudadanía en la construcción de procesos de disensos que permiten caracterizar a la sociedad civil como el auténtico espacio de discusión entre los diversos intereses y fines que atraviesan la vida del colectivo social, que necesitamos interpretar desde

una democracia contextualizada por el diálogo y la participación directa en la toma de decisiones.

2.2. La lucha de clases

Esta surge y emerge como consecuencia de la explotación y la alienación que resulta de las relaciones de producción, momento focal de la plusvalía. La diferencia de clases (burgueses y proletariados) tiene su origen entre quienes son propietarios del capital y el subordinado que se ve urgido a vender su fuerza de trabajo, para poder subsistir.

El antagonismo de las clases (Gómez, 2014) pone de manifiesto la lucha por el poder entre estos dos espacios de la convivencia humana: entre quienes detentan el poder a través del Estado y quienes desean subvertir el *status quo* en aras de obtener su liberación de relaciones de producción que le confisca su libertad de ser sujeto pues termina cosificado como objeto.

El ideal liberal de la igualdad formal del trabajador obrero-proletario se convierte en principio regulador de las tensiones que genera la conflictividad social cuando se trata de satisfacer necesidades e intereses que puedan optimizar las condiciones materiales de la vida Marx (1972). Pero en la práctica de este ideal las relaciones de intercambio no son equivalentes entre los consumidores, debido a que unos y otros se encuentran en permanente oposición por causa de la división social del trabajo.

Es una contradicción que no se resuelve suficientemente a través de los consensos ideológicos que se propician en el espacio de la política en cuanto que el sistema de represión del Estado necesita legitimarse por medio de la centralidad del poder. La lucha de clases, según esta tradición marxista, permanece y logra su continuidad siempre y cuando la ecuación capital-trabajo-plusvalía se reproduzca en el modo de producción de las mercancías.

2.3. Resistencia y autoconciencia revolucionaria

La conciencia social segregada, fraccionada de la clase obrera, popular, proletaria, respecto a las vivencias de su forma de vida en el campo de las contradicciones económicas, requiere de una crítica filosófica acerca del modo de pensar la trascendencia en un mundo donde el valor pragmático de la mercancía, es la principal mediación en la construcción y apropiación de la realidad material y simbólica de la sociedad.

Se requiere, en clave marxista, a partir de la base reproductora de las clases subalternas (Madonesi, 2013b) otra visión del mundo que sea el

resultado de una conciencia sobre las contradicciones (Delgado Ocando, 2003), que sea constitutiva de la genuina autoconciencia revolucionaria que pone en cuestión el esencialismo del poder del Estado sobre las clases. Es a través del sistema político de derechos cívicos que consagra el capitalismo que se debe insurgir a partir de esta autoconciencia para denunciar por medio del diálogo público, de cara a los otros, los sistemas de represión con los que el mundo de vida capitalista desea justificar sus valores.

La reflexión que seguimos para el desarrollo de estos escenarios del desarrollo de la democracia en América Latina, nos permite entender la emergencia de praxis sociales alternativas y de un movimiento dialéctico de quienes están en la política construyendo un pensamiento crítico. Es decir, los hechos de la realidad no son momentos simultáneos o continuos, sino que son movimientos dialécticamente negativos, pues se trata de propiciar una radicalidad de la espacialidad coexistente de fuerzas antagonistas que tienden por una parte, a la afirmación del Estado neoliberal como uno de los elementos de la supremacía intencional y racional de las hegemonías; y, por el otro, a negar la adhesión ideológica de las clases populares en la obtención del poder a través de las estructuras de organización institucional de la sociedad civil burguesa. La autoconciencia revolucionaria emerge desde el deber ser libertario del pueblo que se identifica en su rol de sujeto por medio de un movimiento de la acción colectiva, es decir, neopopulista (Follari, 2010; AA.VVc, 2012) capaz de perfilar y superar los escenarios de crisis del *status quo*.

2.4. El poder de las ideologías

El Estado liberal eleva desde las relaciones de producción económica una superestructura de control social (Ansart, 1977) que es el imaginario ideológico que sirve de resguardo a la universalidad del *logos* capitalista.

En este imaginario ideológico esa universalidad se obtiene por una inversión de la realidad que permite falsear la realidad hasta convertirla en una abstracción donde el pensamiento se escinde de la materialidad de lo real. Es decir, el plano antrópico de la existencia. La “falsa conciencia” que resulta de este proceso genera una identidad en el otro que es capaz de reconocerse en el mundo pero sin cuestionar su yo-en-sí respecto a la constitución de ese mundo que no le permite su subjetivación como ser social (Piedrahita et al., 2014), pues se presenta en la única condición posible en la que el sistema lo incluye: en cuanto sujeto objetivado de la producción.

Ello genera todo un discurso del poder ideológico en la sociedad capitalista a través de las mediaciones discursivas para el control social de la opinión pública, que es el espacio de la disidencia política que puede permitir advertir las contradicciones y antagonismos de las clases (Harnecker, 1991). Nos encontramos ante este poder de las ideologías. Presenciamos a través de los medios de comunicación el dominio mediático que requiere la superestructura del modo de producción para justificar y legitimar, por la coacción democrática, el orden de fuerza de la hegemonía en términos culturales (Herrera Zgaib, 2012). Se pasa de la esfera de las ideologías al discurso público-ciudadano por la conquista del poder, pues la legalidad institucional del sistema político de las clases burguesas se hace precaria a causa de la disidencia popular cada vez más radicalizada por la injusticia social y la exclusión. A este escenario nos estamos dirigiendo hoy día y no es posible hacer una comprensión crítica y dialéctica de los cambios del modo de producción capitalista, sin encarar de frente las auto-transformaciones estructurales de la totalidad histórica del estado neoliberal (Beinstein, J. et al., 2013).

La complejidad de las relaciones sociales que atravesamos en las llamadas sociedades neoliberales, la vemos y experimentamos en el vocablo ideológico actual que intenta significar ese cambio lingüístico del sistema de dominio: el de postcapitalismo (Dierckxsens, 2007). Vale decir, el cambio de apariencia, no de esencia, que hace de la reproducción del capital esa otra nueva forma de explotación y alienación donde lamentablemente terminan arrastradas las clases subalternas.

Este es el principal problema que nos plantea en el presente del capitalismo para la Teoría crítica del Estado, las ideologías y la praxis revolucionaria. Pues consecuentemente con las tesis de la dogmática marxista, en este escenario de tránsito socialista, los itinerarios de la violencia forman parte de la agenda por la conquista del poder.

3. DE LA HEGEMONÍA DE CLASE A UNA SOCIEDAD CIVIL DEMOCRÁTICA Y POPULAR EN AMÉRICA LATINA

Los procesos hegemónicos de las democracias modernas, siempre se gestan y desarrollan en un correlato de fuerzas entre el Estado y una clase dominante que no sólo le ofrece el componente económico sino también el cultural, a fin de alcanzar el mayor grado posible de cohesión social.

Una alianza que se basa expresamente en un principio de exclusión con respecto a las otras clases sociales que no están en capacidad de

“negociar” económica o políticamente su participación dentro del marco de la hegemonía establecida. A excepción de aquellos momentos de “crisis orgánica” (Márquez-Fernández, 1985), donde el orden hegemónico se vale de un discurso universalista sobre la necesaria validez del Estado nación, con el propósito de alentar una voluntad popular o cívica con la cual identificarse, la participación de las clases dominadas a la hora de la beligerancia o desobediencia directa, se encuentra permanentemente neutralizada o interferida por los controles punitivos o subliminales de los que se vale la “democracia representativa” para auto justificarse. Esto significa que los intereses y las reivindicaciones sociales y políticas de esas clases regularmente no forman parte, menos aún inciden, en el desarrollo de una genuina democracia de carácter popular en la que se reconozca la actividad ciudadana de todos, es decir, del pueblo en su conjunto, en el desarrollo de las políticas públicas del Estado.

En la hegemonía capitalista, i) el Estado, principalmente a través del sistema político, garantiza la estructura de legalidad del orden de poder material que se instituye a través de las formas políticas de la gobernabilidad, sea por la vía del derecho o por las instituciones públicas; ii) la clase dominante, principalmente a través de sus intelectuales y el complemento *mass* mediático, se proyecta cada vez más como un sistema de representaciones ideológicas y culturales, cuya función inmediata es la de orientar y dirigir los procesos de consenso social y la opinión pública permeable a sus fines.

Se trata de revertir este “orden de poder” desde otro espacio político (Martínez Oliveros, 2001) que le permita a la sociedad civil una descontextualización, según sea la naturaleza de los conflictos y las contradicciones propias de la sociedad de clase que resulta del proceso de producción capitalista, y colocar al descubierto el carácter opresor y misticante que tiene la hegemonía para el colectivo social marginado; pues, se ha intentado ocultar o negar por todos los medios, el papel protagonista que deben jugar las clases dominadas o subalternas en los procesos de liberación.

La sociedad civil burguesa debe ser rebasada por un proyecto político revolucionario que le impregne a los dominados una conciencia social que dilucide la contradicción de clases como una contradicción política (Márquez-Fernández, 1985) que les niega sus derechos a una vida más justa, equitativa e igualitaria. Sólo a través de una democracia popular plural, discursiva y dialógica, o sea, genuinamente participativa, es que el nuevo orden civil de las prácticas políticas debe y puede cumplirse, con la finalidad de que desaparezcan las relaciones de opresor y oprimido, de

explotador y explotado, donde no existe libertad para el obrero, donde no existe democracia participativa o popular, pues el proceso revolucionario se realiza donde el obrero es nada y quiere convertirse en todo (Marquez-Fernández, 1985).

En tal sentido, considerada la sociedad civil como el espacio de la acción política disidente, superestructura ideológica, donde los conflictos de la hegemonía alcanzan su plena vigencia y realidad concreta; es en ella donde necesariamente tiene que darse la lucha revolucionaria para el logro de una democracia cívica en la que se reconozcan las identidades populares. Sólo entonces, el proyecto emancipador para América Latina, empezará a profundizar en las condiciones históricas para su realización.

4. RECONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA A TRAVÉS DEL ESPACIO DIALÓGICO DE LA DEMOCRACIA CIUDADANA UTÓPICA

La política es sinónimo de convivencia ciudadana y de poderes compartidos en igualdad de oportunidades y libertades. La democracia es sinónimo de un proceso de tolerancias y desacuerdos en el que los ciudadanos hacen posible consolidar la política como un acto de la razón humana a través de un discurso en el que se logra un reconocimiento a la pluralidad y la diversidad. La democracia supone un “proceso en desarrollo”, inacabado, un espacio dinámico en un permanente hacerse, y de ese devenir que le sirve de marco histórico, la democracia se proyecta como un sistema y un modo de vida, a diferencia de otros, p.ej., la autocracia, dictadura, etc., que permite beligerancia y oposición, esto no niega el derecho a que la coexistencia pacífica de los ciudadanos es su finalidad. Es el resultado histórico de un proyecto humano a través de leyes, normas, constituciones, etc., que debieran propiciar un desarrollo de los ciudadanos de acuerdo a una voluntad popular que les permita una constante transformación de la realidad, por otra mucho más perfectible y provechosa.

Pero por otra parte, la democracia representativa (Molina Jiménez, 2003) también es sinónimo de marginalidad y exclusión social y cultural, opresión simbólica y dominio mediático, individualismo masivo y posesivo. ¿Qué significa esto? Significa que de alguna manera el modelo de la democracia moderna basado en el liberalismo político y económico no ha podido responder a los postulados idealista en los que se basa, no ha sabido satisfacer las necesidades humanas desde otros puntos de vistas que no sean los del mercado y la plusvalía, generando un espacio social uniformizado que favorece la intervención de la economía en las discusiones públicas de la ciudadanía.

La democracia formal del liberalismo (Bilbeny, 1999b) continúa siendo una panacea, en la medida que no ha dejado de ser una democracia de clases y colonizadora. Si en el pensamiento utópico (Hinkelammert, 2000) se entiende que la democracia está concebida como un espacio para el reconocimiento y práctica de la libertad, y en esto radica su carácter positivo; entonces, la libertad en cualquiera de sus sentidos, debe ser el *desideratum* de las acciones políticas y ciudadanas utopistas (Ainsa, 1999; Cerutti-Guldberg&Pakkasvirta, 2009). Esto nos obliga a repensar la democracia y a repolitizarla desde el contenido material que la constituye, es decir, actuar desde el poder para disentir del Poder y de sus formas de representación y coacción, cuando éste no está dirigido a favorecer lícitas prácticas libertarias que le permitan a los ciudadanos expresarse con suficiente autonomía; y, también, de disponer de mecanismos de participación ciudadana que permitan la concreción de una democracia colectiva o popular (Delgado Ocando, 2003).

Los nuevos criterios alternativos de concientización ciudadana, pasan por una concepción de la democracia mucho más sustantiva en el orden material de las condiciones de vida de los ciudadanos. Esa democracia apela a la supresión de fronteras que confisquen las acciones ciudadanas en estereotipos o falsos roles sociales, se requiere con urgencia la reconstrucción de la política como esfera y orden de prácticas libertarias comprometidas con la inclusión y con un principio de legitimidad social que acepte un derecho de igualdad para las diferencias y un diálogo enmarcado en la diversidad cultural de los ciudadanos. Estos son los principales supuestos de la democracia material, en la que la dialéctica de los opuestos logra producir el equilibrio que sirve de medio y tránsito para orientar la realidad y la convivencia humana. El diálogo democrático es la única vía para crear una vía hacia la democracia y un resultado de esta democrática es que la sociedad civil procura un desarrollo más humanizador a través de ciudadanías compartidas, lo que requiere ampliar el espacio público (Habermas, 1986) a otros actores que desean hacerse presente y generar un proceso dialógico sin dominio y sesgos ideológicos, que permita la consolidación de una auténtica democracia ciudadana. Es decir, aquella forma de vida política en la que la democracia es una voluntad utopista² con fines e intereses que son acordados en beneficio de todos los que integran el orden social.

El paradigma pluralista y dialógico de la democracia se nos presenta como la alternativa más válida, para superar exitosamente un modelo de una vida política monocultural de identidades únicas reguladas y perfiladas por los principios universales de una racionalidad que niega la alteridad

como correlato de la realidad de la vida de los ciudadanos. Los conflictos que se gestan al interior de la ciudadanía, sólo podrán ser resueltos en la medida en que el diálogo político (Molero & Franco, 2002) se convierta en la instancia inmediata del ejercicio de la democracia, a través de la cual se legislan y acuerdan los pactos en el seno de la sociedad civil; esto contribuye, a su vez a una revalorización de nuevos derechos humanos (Santos de Sousa, 2007) en el sentido de convocar en el espacio público la opinión de la ciudadanía y su compromiso de reclamar una participación directa en la política.

La necesaria inserción del otro, especialmente en su condición de excluido, es lo que recupera la democracia pluralista y dialógica para el fortalecimiento de la teoría y la práctica de una democracia de ciudadanos. Eso induce de mejor manera el carácter deliberativo y contingente de toda discusión y argumentación en política. Al relativizar el dominio de lo político desde la fuerza dialógica de la argumentación, en la que es igual de determinante la participación de los otros, entonces, se gestan relaciones multilaterales que afianzan la equidad del poder y la capacidad de ejercerlo de manera mucho más compartido. La comprensión de la democracia como un complejo proceso material en el que el Estado constituye una realidad histórica particular, define en mucho el tipo de vida ciudadana a la que debemos orientarnos en un sentido mucho más completo de democracia que ahora retoma la reflexión ética y moral sobre el orden tradicionalmente coactivo de la política.

El diálogo ético-político de la democracia material y plural, es capaz de generar voluntades racionales particulares y colectivas que influyan de una manera responsable y crítica en el ejercicio público del poder, que a todos compromete en sus causas y consecuencias por igual. El Estado debe actuar en ese sentido y aceptar como válido en el seno de la sociedad civil la reinterpretación de los valores constituidos del poder político que las crisis de legitimidad no hace más que exacerbar los conflictos sociales, pues la insuficiencia discursiva de las instituciones del Estado agrava el disenso y la desobediencia civil. Se trata de una nueva socialización del poder de la democracia entendido como poder político para expresar libremente las opiniones, el acuerdo y desacuerdo que es propio a toda dialéctica de la razón, y sin la cual inevitablemente la democracia como práctica dialógica (Pérez-Estévez, 2013) pierde su carácter de subjetividad, es decir, la condición humana a partir de la cual los individuos se construyen un mundo de vida.

La crisis de la democracia liberal está causada por una ineficacia normativa que no logra responder a las exigencias éticas del ser social, un

discurso ideológico que favorece la despolitización de aquellos sectores sociales disminuidos o reprimidos por las relaciones de fuerzas que se concentran en la acción política del Estado y de las instituciones, que limitan y subordinan la integración de esta ciudadanía al conjunto de la sociedad que se supone debería ser plural. Esto indica el carácter contra fáctico que puede contener una norma, cuestión que influye y determina el cumplimiento o no, por parte de los obligados. Por eso la norma puede ser objetada no solo en su valor político sino ético, lo que profundiza la escisión entre aquellas responsabilidades que deben cumplir la ciudadanía y la forma política con la que la gobernabilidad del Estado exige su obediencia, que aun declarándose democrático no necesariamente es aceptado por la sectores de la mayoría ciudadana.

El diálogo político se traslada al contexto ético de la responsabilidad (González & Thiebaut, 1990) de los actores sociales, poniéndose en evidencia las diversas contradicciones sociales y argumentativas de quienes detentan el control social de los discursos y los medios comunicacionales. Ello evita una comprensión crítica de los procedimientos coactivos de las democracias liberales para ejercer el poder político, sin cuyo develamiento es imposible que la ciudadanía retome el poder de opinar que le han confiscado. La vida pública del ciudadano resulta mistificada por la retórica ideológica del discurso de la democracia liberal, éste pierde autonomía, identidad, sentido de participación y conciencia de libertad para expresarse. Desaparece el diálogo como poder para reflexionar autocríticamente en torno al sistema social y sus valores políticos. La sociedad como un espacio asumido democráticamente abierto para la convivencia, es un compromiso colectivo que busca la transformación del individuo en un ciudadano cuyas relaciones intersubjetivas dan origen a la diversidad de identidades y a una pluralidad en la que lo político se diversifica de acuerdo a los principios de una justicia práctica válida para todos.

5. EL SUJETO UTÓPICO DE LA PRAXIS EMANCIPADORA EN AMÉRICA LATINA

Una interpretación política y filosófica de América Latina, pasa por una toma de conciencia crítica de lo que ha sido la escritura y el pensamiento positivista de nuestra Historia de las Ideas. Una historia colonial y hegemónica de nuestros discursos prácticos y nuestras estéticas culturales.

La América Latina que “nace” a la Modernidad desde la conquista y el “descubrimiento”, es una entidad histórica forjada por el pensamiento

eurocéntrico que le resta representación e identidad a los colectivos originarios de nuestras tierras. Desde entonces la desaparición o invisibilidad del Sujeto humano como sujeto de vida existencial que se crea y recrea desde su propia originalidad y praxis contextual (Adorno, et al, 1986), se fue acentuando con los programas coloniales de transculturalización que desde la conquista pasan por el lenguaje hasta los rituales ancestrales más significativos (Hinkelammert, 1998):

Esa ausencia del sujeto de él mismo en cuanto consciencia de sí ya no es posible, por medio de una alienación cultural que recubre la lengua y las hermenéuticas del sentido, que le sirven a los habitantes de estas tierras ancestrales para hablar y decir, escribir y sentir, sus relaciones telúricas con un logos cuya naturaleza se encuentra en la gestación de cada momento vivencial que permite preguntarnos y responder acerca del mundo desde la perspectiva de la diferencia y la alteridad.

La idea del sujeto latinoamericano (Acosta, 2008), es más que una “idea” de la modernidad acerca de lo que es ese ser estar en América Latina, desde aquel antes precolonial hasta el hoy postcolonial. Se trata de explorar en esas raíces culturales la existencia del sujeto originario cuya naturaleza etnológica y antropológica está compuesta por símbolos y percepciones, sentidos de la realidad que se escapan al modelo racionalista de las ciencias positivistas.

La problemática de pensar en una subjetividad del sujeto desde un *ontos* que es otro cultural y políticamente, es presentar unas preguntas acerca de la realidad del mundo de vida del ser latinoamericano, que se fundamenta más en una razón sensible que en una razón lógico formal de la realidades existenciales que forman parte del mundo de la vida en su pluralidad.

Nos preguntamos, entonces, por el sentido humano de este sujeto subordinado históricamente por la racionalidad hegemónica del logos positivista de la modernidad; también, alienado por las formas políticas de un progreso social y económico que lo destruye conjuntamente con su entorno natural. El sentir de ese sentimiento humano de quien es un ser vivo que se debe a su libertad originario, sin formas represivas de su logos que le impidan su transformación desde los valores auténticos de su cultura.

Una vez considerado al sujeto de ser y estar en Latinoamérica en su entorno originario y natural, se trata de interpretar la crítica histórica y cultural que merece la modernidad occidental desde los proyectos alternativos de liberación. En esa medida la presencia del sujeto en su

dimensión práctica para obrar y rehacer los sentidos de su realidad, se manifiesta abiertamente como un momento fáctico de su encuentro con el otro sin dominio o represión.

Esa emergencia del sujeto desde su subjetividad lo hace ser humano en una dimensión del encuentro y reconocimiento donde la palabra arcaica es la mediadora del diálogo en cuyo destino o finalidad debe revelarse el otro en su mundo de vida. Una liberación del sujeto desubjetivado por la objetividad racional de las ciencias positivas, es posible, en esa medida, sólo si se recupera la praxis ética y utópica del sujeto en correlación a sus valores y símbolos culturales. Se tratará de hacer esa lectura hermenéutica y política del porqué la modernidad ha convertido al sujeto en *objeto* reprimido y sumiso, al servicio de una ideología del poder que le resta sus libertades para disentir y autodeterminarse.

6. HACIA UNA CIUDADANÍA UTÓPICA DE DERECHOS HUMANOS

La nueva dimensión de coexistencia en la polis es la creación de un espacio dialógico que pueda garantizar una convivencia ciudadana plural donde se privilegia la validez de los argumentos en la recompreensión de la realidad social. Ello demuestra que es necesaria una nueva racionalidad del discurso político donde el *thelos* de la inclusión de todos en la vida pública de la polis haga realizable el proyecto humanista de una sociedad equitativa y justa.

La fuerza del poder como instancia de regulación social debe dar paso al discernimiento sobre los contenidos de fuerza del poder y advertir, entonces, los controles que ejerce el poder para centralizar el Estado en instituciones para la gobernanza que pueden estar muy alejadas de la auténtica vida del ciudadano. Es necesario una democratización de los poderes del Estado (Bilbeny, 1999a) por vía de la participación ciudadana lo más directamente posible en el ejercicio de la democracia pública. Esa forma de hacernos de la democracia un proyecto utópico (Ainsa, 2002), ciudadano, de vida colectiva donde el *thelos* de los poderes debe estar orientado a garantizar el *bien* en común de la ciudadanía en general.

Desde esta perspectiva observamos, entonces, la importancia de normas que tiendan a desarrollar el ámbito jurídico y político, social y económico de los derechos humanos. Otra concepción de los sistemas normativos de los códigos legales que insertos en el *convivium* social puedan generar nuevas relaciones de políticas que permita el encuentro y reconocimiento de los ciudadanos en una esfera de la vida donde

efectivamente se le atribuya a la libertad el sentido de respeto y compromiso para compartir el *bien* en común.

Precisamente, se trata que este nuevo orden de normas que se dictaminan con sentido de inclusión generen espacios de justicia social donde las prácticas normativas para la obtención de la justicia para todos, esté regulado por principios de derechos humanos universalizables en concordancia y adecuación con los respectivos contextos culturales donde se desarrolla el poder de la política. Es un poder socializador de la vida ciudadana que excede en mucho el poder central del Estado a través de sus instituciones públicas.

Es una forma de ejercicio del poder para la coparticipación donde la ciudadanía utópica se refleja en un sistema de relaciones humanas más solidarias y fraternas. Es decir, se le da prevalencia al sentido humanizador del poder en la transformación de la vida ciudadana, cuando éste se encuentra efectivamente al servicio del *bien* en común, es decir, los bienes públicos a los que cada ciudadano sin ningún tipo de distinción debe acceder.

Es una noción del poder que permite reconceptualizar el uso de la fuerza del poder político que detenta el Estado a favor del bienestar ciudadano general o colectivo. Precisamente, se trata de resituar el ejercicio del poder público en la gestión de ciudadanía que le corresponde a cada uno y a todos en su conjunto en su condición de cogestores de la polis. Esa nueva regencia pública que le toca cumplir al Estado desde la perspectiva crítica al neoliberalismo, requiere que la legitimidad del Estado se funde, en consecuencia, en la administración de las normas según se construya el sentido político de la norma a partir de las praxis ciudadanas alternativas o contra hegemónicas.

Así, el Estado de derecho sería sinónimo de un Estado de derechos humanos (Santos de Sousa, 2007) y no solamente un concepto normativo de aplicación o ejecución de las normas para hacer sostenible en el tiempo el sistema de representaciones del control social que produce la jurisprudencia. Se deriva de la participación ciudadana en el conjunto de sus relaciones sociopolíticas el sentido con el que la norma se debe administrar para garantizar la vida de todos, es decir, entender la vida como condición indispensable para legitimar el sistema de necesidad que requiere satisfacer la ciudadanía o pueblo para su subsistencia.

Este sería el primer derecho humano a la vida que no se le puede negar a ningún ciudadano indistintamente su condición política, social, económica o religiosa. Se trata de desarrollar un sistema de normas de justicia inclusiva (Márquez-Fernández, 2010), que permita y optimice el

desarrollo político de la ciudadanía en la configuración de los poderes públicos del Estado. Ya no es el Estado la figura predominante en la constitución de un orden jurídico que se norma desde la compulsión de la fuerza que le sirve de argumento; sino, por el contrario, el surgimiento del Estado resulta de unas praxis ciudadanas cada vez más deliberativas y discursivas en torno al uso del poder como fin en sí mismo y como instrumento de control social.

Las nuevas ciudadanía (Díaz-Montiel & Márquez-Fernández, 2013) obtienen su protagonismo porque ahora se trata de garantizar la justicia en sentido incluyente porque de ella es que se debe derivar la norma para la protección humana de los ciudadanos, sólo así tiene legitimidad el sistema normativo porque éste está en capacidad de resguardar en su seno las condiciones materiales que garanticen el derecho humano a la vida a través del reconocimiento de la libertad para acatar o desacatar el orden jurídico. No porque la sociedad civil impugne el valor de trascendencia de la ley sobre las contingencias humanas de la ciudadanía, eso pretende anular el contexto hermenéutico de la norma (Di Santo, 2012) , por el contrario, esto agudiza el esfuerzo de interpretación acerca del *telos* de la norma en cuanto espacio de aplicación de la justicia social y la igualdad política.

Los nuevos derechos humanos no se reducen a una proclamación ideológica de que el *bien* común no es más que una utopía deseable para pacificar el conflicto y las contradicciones de clases: es, efectivamente, una propuesta que reformula el poder político del Estado moderno desde unas praxis ciudadanas que ponen en cuestión el valor de absolutización que hace el Estado del cumplimiento de los derechos dentro del sistema hegemónico de las normas que permiten arbitrar o regular el poder, y que, a su vez, generan un sentimiento de subordinación y dominio en la ciudadanía que cada vez más, refleja su insatisfacción, su desafecto por la democracia formal y procedimental.

El rol de integración social que debe cumplir el Estado en la construcción del *bien* común tiene que favorecer el sentido de autonomía que se le debe otorgar al ciudadano o pueblo en la elaboración de los sistemas de representación social por medio de normas de vida que garanticen el mayor grado de bienestar para desarrollarse en el conjunto de ciudadanía con alta participación y pluralidad en la dirección del Estado. Pues, la vida en sociedad es un sistema de correlaciones donde toda la ciudadanía se encuentra contenida por sistemas de normas que deben permitirle su máximo desarrollo en la vida pública.

En consecuencia, se procura, por supuesto, construir sistemas de normas públicas que cada vez más estén en sincronía con principios de justicia y equidad referidos permanentemente a consagrar los derechos humanos a la vida de los ciudadanos sin discriminación alguna.

Una propuesta de tal índole está sostenida por una interpretación necesariamente ética (Pía Lara, 1992) de la aplicación de la norma respecto a sus contextos sociopolíticos y culturales. Pues se trata de normar derechos humanos que se estiman diferentes a la vez que complementarios respecto a una gran diversidad de movimientos o de comportamientos ciudadanos.

El sentido de la norma no puede ser exclusivamente restrictivo o punitivo, sino deliberante y consensual. El contenido de valoración ético requiere, por consiguiente, un desiderátum dialógico para interpretar el programa hominizador de la norma que debe prevalecer de acuerdo a la aplicación que se debe hacer de la norma en sentido ético del *bien* común. Se trata de un orden legislativo donde la norma permite una mayor inclusión del otro en derechos humanos que tienden al reconocimiento de la diferencia y de la pluralidad. La necesidad, entonces, de una ética pública que respalde la aplicación de normas jurídicas cuyo *telos* utópico es el reconocimiento del otro como sujeto de normas con capacidad para consentir o disentir del poder de la ley, requiere consolidarse a través de una concepción política de los derechos humanos donde efectivamente la vida de la ciudadanía es condición de sustento de la vida del Estado.

Notas

- 1 En relación con el material disponible en español, sus trabajos más importantes han sido traducidos: *Marxismo y libertad* (México, Fontamarrá, 2009); *Filosofía y revolución* (México, siglo XXI, 1977, 1989, 2004); y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* (México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 2005). A pesar de que estos trabajos mayores están actualmente disponibles solamente en bibliotecas, tenemos la esperanza de que ellos regresen a las imprentas en un futuro cercano. Además, está disponible una colección de sus ensayos sobre la mujer, titulado *Liberación femenina y dialéctica de la revolución: Tratando de alcanzar el futuro*. México, Fontamarrá, 1993.

Bibliografía referida

- ACOSTA, Yamandú. 2008. **Filosofía Latinoamericana y sujeto**. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas (Venezuela).
- ADORNO, Theodor et al (Comp). 1986. **Teoría crítica del sujeto**. S. XXI. México.
- AINSA, Fernando. 1999. **La reconstrucción de la utopía**. Correo de la UNESCO. México.
- AINSA, Fernando. 2002. “La impostergable utopización de la democracia”, **Utopía y Praxis Latinoamericana**. Universidad del Zulia, Maracaibo (Venezuela). Año. 7, n°. 19: 33ss.
- ANSART, Pierre. 1977. **Idéologies, conflits et pouvoir**. PUF. Paris (Francia).
- AA.VV.a. 1977. **La otra política**. Ed. Friedrich Ebert Stiftung. Bogotá (Colombia).
- AA.VVb. 2000. **América Latina. Los nuevos sujetos históricos**. Actuel Marx. Vol. III. Alberto Kohen Ed. K&ai, Argentina.
- AA.VVc. 2012. **El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe**. CLACSO. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia).
- BEINSTEIN, J et al. 2013. **Nuestra América y Estados Unidos: Desafíos del S. XXI**. Memorias del Seminario Internacional de Información Estratégica y Prospectiva. Instituto de Estudios de América. Facultad de Ciencias Económicas Universidad Central del Ecuador. Quito (Ecuador).
- BILBENY, Norberto. 1999a. **Democracia para la diversidad**. Ariel. Barcelona (España).
- BILBENY, Norberto. 1999b. **El protocolo socrático del liberalismo político**. Tecnos. Madrid (España).
- CECCHETTI, Elcio y POZZER, Adecir (Orgs). 2014. **Educação e Interculturalidades: Conhecimentos, saberes e práticas descoloniales**. Série Saberes em Diálogo. Editora da FURB. Blumenau. Brasil.
- CERUTTI-GULDBERG, Horacio y PAKKASVIRTA, Jussi (Ed). 2009. **La utopía en marcha**. Ed. Abya-Yala. Ecuador.
- COUTIHINO, Carlos Nelson. 1999. **Gramsci. Um estudo sobre su pensamento político**. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro (Brasil).
- DELGADO OCANDO, José Manuel. 2003. “Comunidad y Conciencia Social. Aproximación a una filosofía materialista de la comunidad”

- en DELGADO OCANDO, José Manuel. **Estudios de Filosofía del Derecho**. Col. de Estudios Jurídicos. Tribunal Supremo de Justicia. Caracas (Venezuela).
- DÍAZ MONTIEL, Zulay y MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. 2013. “Nuevas ciudadanía y crisis de la ciudadanía en el Modernidad”, **Máthesis**. Revista de Educacao. Brasil. Vol.14 N°.1.
- DIERCKXSENS, Wim. 2007. **La transición hacia el postcapitalismo. El socialismo del Siglo XXI**. 3ª edición. DEI. Costa Rica.
- DI SANTO, Luigi. 2012. **L’universo giuridico tra tempo patico e tempo gnosico**. CEDAM. Italia.
- FOLLARI, Roberto. 2010. **La alternativa neopopulista. El reto latinoamericano al republicanismo neoliberal**. Homo Sapiens. Argentina.
- GOGOL, Eugene. 2014. **Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana**. Juan Pablos Editor. México.
- GÓMEZ, Marcelo. 2014. **El regreso de las clases. Clase, acción colectiva y movimientos sociales**. Biblos, Argentina.
- GONZÁLEZ, María y THIEBAUT, Carlos. 1990. **Convicciones políticas, responsabilidades éticas**. Anthropos. Barcelona (España).
- HABERMAS, Jürgen. 1986. **L’espace public**. Payot. Paris (Francia).
- HARNECKER, Marta. 1991. “**El Socialismo: ¿Una alternativa para América Latina?**”, Entrevista a Jorge Schafik Handal. Biblioteca Popular. Cuba.
- HERRERA ZGAID, Miguel Ángel. 2012. **Gramsci y la crisis de hegemonía. La refundación de la Ciencia Política**. Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
- HINKELAMMERT, Franz. 2000. **Crítica a la Razón Utópica**. DEI. Costa Rica.
- HINKELAMMERT, Franz. 1998. **El grito del sujeto**. DEI. Costa Rica.
- JAEGER, Werner. 1964. **Paideia: Los ideales de la cultura griega**. 2ª reimpresión. FCE. México.
- KOHAN, Néstor. 1998. **Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado**. Biblos. Buenos Aires (Argentina).
- MARX, Karl. 1972. **La ideología Alemana**. Pueblos Unidos, Uruguay.
- MARTÍNEZ OLIVEROS, Xiomara. 2001. **Política para los nuevos tiempos**. CIPOST. CEAP. Tropykos. Caracas (Venezuela).

- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. 1985. **Antonio Gramsci: teoría y crisis del Estado**. Cuaderno de Filosofía. Vol. 4. Escuela de Filosofía. Universidad del Zulia. Maracaibo (Venezuela).
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro (2010). “Justicia pública y poderes populares”, in: DÍAZ MONTIEL, Zulay y MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro (Comp.). 2010. **Justicia social emancipadora: Democracia, Ciudadanía y Crisis del Estado**. Colección Insumisos Latinoamericanos. Argentina.
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. 2011. “La crisis hegemónica: revolucionar la política a través de los poderes populares”. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. Año: 16.nº. 53: 107-118. Maracaibo (Venezuela).
- MODONESI, Massimo. 2013^a. **Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política**. CLACSO. Argentina.
- MODONESI, Massimo. 2013b (Coord.). **Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci**. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México.
- MOLERO DE CABEZA, Lourdes y FRANCO, Antonio (E). 2002. **El discurso político en las ciencias humanas y sociales**. Fonacit. Caracas (Venezuela).
- MOLINA JIMÉNEZ Carlos. 2003. **Realización y crisis de la democracia representativa**. UNA. Costa Rica.
- PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. 2013. **Hermenêutica Dialógica**. Tradução Antonio Sidekum. Nova Harmonia. Nova Petrópolis. Brasil.
- PIEDRAHITA ECHANDIA, Claudia et al (Comp.) 2014. **Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos**. Universidad Distrital Francisco José de Caldas-Clacso. Bogotá (Colombia).
- PÍA LARA, María. 1992. **La democracia como proyecto de identidad ética**. Anthropos, Barcelona (España).
- SANTOS DE SOUSA, Boaventura. 2007. **El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita** (Coeditado con César Rodríguez-Garavito). Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Cuajimalpa. México. Barcelona.