V ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI MONTEVIDÉU – URUGUAI

TEORIAS DA DEMOCRACIA E DIREITOS POLÍTICOS

ARMANDO ALBUQUERQUE DE OLIVEIRA

YAMANDU ACOSTA RONCAGLIOLO

Copyright © 2016 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos.
Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI
Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS
Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN
Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP
Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC
Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:
Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches – UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)
Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:
Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP
Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF
Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDi
Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC
Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG
Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP
Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR
Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA
Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

T314
Teorias da democracia e direitos políticos [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UdelaR/Unisinos/ URI/UFSM /Univali/UPF/FURG;

Coordenadores: Armando Albuquerque de Oliveira, Yamandu Acosta Roncagliolo – Florianópolis: CONPEDI, 2016.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-5505-273-6
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: Instituciones y desarrollo en la hora actual de América Latina

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Interncionais. 2. Teorias da democracia. 3. Direitos políticos. I. Encontro Internacional do CONPEDI (5. : 2016 : Montevidéu, URU).

CDU: 34



Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito
Florianópolis – Santa Catarina – Brasil
www.conpedi.org.br



Universidad de la República
Montevideo – Uruguay
www.fder.edu.uy

V ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI MONTEVIDÉU – URUGUAI

TEORIAS DA DEMOCRACIA E DIREITOS POLÍTICOS

Apresentação

O V ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI, realizado pelo Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito juntamente com a Faculdade de Direito da Universidade da República do Uruguai (UDELAR, Montevidéu), de 8 a 10 de setembro de 2016, possui dois marcos relevantes: o primeiro, de ordem mais geral, inaugura na América Latina o Encontro Internacional do CONPEDI. O segundo diz respeito à primeira participação do GT Teorias da Democracia e Direitos Políticos em um Evento internacional.

A publicação "Teorias da Democracia e Direitos Políticos" é resultado da prévia e rigorosa seleção de artigos e do vigoroso debate ocorrido no Grupo de Trabalho homônimo. Em breve relato, o GT teve o início das suas atividades no Encontro Nacional do CONPEDI Aracajú, realizado no primeiro semestre de 2015. Naquela ocasião, seus trabalhos foram coordenados pelos Professores Doutores José Filomeno de Moraes Filho (UNIFOR) e Matheus Felipe de Castro (UFSC). No Congresso Nacional do CONPEDI Belo Horizonte, realizado no segundo semestre deste mesmo ano, coordenaram os trabalhos do Grupo os Professores Doutores José Filomeno de Moraes Filho (UNIFOR), Adriana Campos Silva (UFMG) e Armando Albuquerque (UNIPÊ/UFPB). Finalmente, no Encontro Nacional do CONPEDI Brasília, os trabalhos estiveram sob a coordenação dos Professores Doutores Rubéns Beçak (USP), José Filomeno de Morais Filho (UNIFOR) e Armando Albuquerque (UNIPÊ/UFPB).

No Encontro de Montevidéu, além dos relevantes pesquisadores brasileiros, o GT contou, com muita satisfação, com o eminente Prof. Mag. Yamandú Acosta como um dos membros da sua coordenação. Participaram, ainda, da apresentação dos trabalhos e debates, os professores uruguaios Horácio Ulises Rau Farias e Nelson Villarreal Durán.

O GT vem se consolidando no estudo e na discussão dos diversos problemas que envolvem a sua temática. Não há dúvidas que, mesmo após a terceira onda de democratização ocorrida no último quarto do século XX, o mundo se deparou com uma grave crise das instituições da democracia e, por conseguinte, dos direitos políticos, em vários países e em diversos continentes. Na América Latina, como não poderia deixar de ser, esta crise foi replicada.

O Encontro de Montevidéu ocorre em um momento histórico no qual duas realidades políticas latino-americanas, entre outras, são colocadas em situação diametralmente opostas:

a uruguaia, que goza de plena estabilidade institucional, e a brasileira, em grave crise das suas instituições políticas, jurídicas e econômicas.

Dessa forma, esta publicação apresenta algumas reflexões acerca das alternativas e proposições concretas que visam o aperfeiçoamento das instituições democráticas e a garantia da efetiva participação dos cidadãos na vida pública dentro da diversidade política que ora se apresenta. Os trabalhos aqui publicados, sejam de cunho normativo ou empírico, contribuíram, de forma relevante, para que o GT Teorias da Democracia e Direitos Políticos permaneça na incessante busca dos seus objetivos, quais sejam, levar à comunidade acadêmica e à sociedade uma contribuição acerca de sua temática.

Desejamos a todos uma boa leitura.

Prof. Dr. Armando Albuquerque - UNIPÊ/UFPB (Brasil)

Prof. Mag. Yamandú Acosta – UDELAR (Uruguai)

PENSAMIENTO CRÍTICO SOBRE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA: LA CORPORALIDAD COMO CRITERIO

CRITICAL THOUGHT ABOUT DEMOCRACY IN LATIN-AMERICA: CORPORALITY AS DISCERNMENT

Yamandu Acosta Roncagliolo

Resumo

A diferencia de las teorías sobre la democracia, el pensamiento crítico no propone modelos acerca de cómo la democracia debe ser, sino un criterio de discernimiento que toda pretendida democracia debe satisfacer. Se consideran los sentidos que en América Latina ha tomado la idea de democracia entre los 60 del pasado siglo y la actualidad, distinguiendo aquellos hegemónicos que responden a modelos consagrados, y sentidos críticos emergentes que responden a la última instancia de la crítica, identificada como corporalidad. Se elabora la idea de democracia como realización de un régimen de derechos humanos a la luz del criterio de la corporalidad.

Palavras-chave: Pensamiento crítico, Democracia, Derechos humanos, Corporalidad, América latina

Abstract/Resumen/Résumé

With difference of theories about democracy, critical thought not propose models about how democracy must be, only a discernment which all suppose democracy must satisfy. Senses that the idea of democracy has took in Latin-America between the ‘60th of past century and actuality are considered, distinguish those hegemonic which response to the last instance of the critic, identify as corporality. Idea of democracy as human rights regime realization is elaborated under the light of corporality discernment.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Critical thought, Democracy, Human rights, Corporality, Latin-america

Presentación

Las dictaduras de los sesenta y setenta y las transiciones a la democracia de los ochenta del siglo XX han arrojado como resultado dominante hasta el presente, un sentido común hegemónico que comparten muy enfáticamente actores del sistema político y la corriente principal del pensamiento académico sobre la democracia que reduce a la misma a forma de gobierno y en última instancia a poliarquía (Dahl, 1999).

La legitimidad de las prácticas políticas tiende a reducirse al campo de lo político –específicamente en el sentido de lo político-democrático en cuanto a las instituciones, las formas y los procedimientos por los que se toman las decisiones que afectan a todos – al *demos*- y encuentran en dicha corriente principal del pensamiento teórico sobre la democracia, tanto su explicación como su legitimación, la cual es "política" en el sentido reductivo del politicismo.

En particular, y a diferencia de lo que era bastante extendido en la década de los sesenta, la explicación y legitimación de la democracia en lo teórico y su efectivo funcionamiento como democracias políticas, deja de encontrar condiciones de posibilidad o de imposibilidad así como de legitimidad en lo que le es específico, en las estructuras profundas de la sociedad que son propias del campo de lo económico.

El sentido común hegemónico democrático no se hace cargo de la pregunta respecto a si todos y todas –la naturaleza incluida- pueden vivir, como una pregunta que sea pertinente a la legitimidad del orden democrático en sus expresiones vigentes que reivindican la condición democrática de su identidad.

Lo sustantivo en este sentido común se reduce a los procedimientos, las garantías y los equilibrios que de modo directo o a través de la representación, pretendidamente aseguran que todos los implicados con capacidad de decisión han sido consultados y se pueden expresar, y que sus propuestas –en caso que hayan sido formuladas- son consideradas a la hora de tomar decisiones para las que en última instancia rige la regla de la mayoría.

A contracorriente de este sentido común hegemónico, se registran en América Latina orientaciones críticas respecto del mismo, provenientes del campo social o comunitario –movimientos sociales, sociedades civiles emergentes organizadas, comunidades- así como de interlocutores que efectúan un acompañamiento crítico-constructivo del mismo, provenientes del campo intelectual (Acosta, 2008: 91- 92).

La perspectiva crítica de los sesenta del siglo pasado, refería a las condiciones estructurales propias del modo de producción capitalista en su versión periférica y dependiente regional, las que operaban como condición de posibilidad y sentido de una democracia identificada como "burguesa" en cuanto su institucionalidad era funcional a los intereses de esta clase social dominante y contraria a los de las clases dominadas y explotadas sobre el eje de la contradicción trabajo/capital.

Desde los ochenta, la perspectiva hegemónica institucionalista procura liberar a la democracia de la adjetivación de "burguesa" y sostener que solamente existe "la democracia" como forma de gobierno, a la que no le compete resolver todos los problemas de la sociedad, pero es el mejor sistema de procedimientos o la mejor ética de convivencia para resolver los que encuadran dentro de sus competencias, en el marco de sociedades que funcionan sobre el *a priori* de principios que no se discuten –la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos- , que son los principios del orden liberal en lo ideológico y capitalista en lo socio-económico de la sociedad burguesa moderno-occidental.

Dichos principios quedan invisibilizados bajo "la democracia" como reglas de juego para compatibilizar intereses en última instancia incompatibles entre minorías dominantes y mayorías dominadas en el marco de las sociedades de clases, intereses de clase contrapuestos que "el libre juego democrático" diluye a través de la atomización, encapsulamiento y homogeneización de las clases y sus intereses objetivos contrapuestos, en la condición de la ciudadanía, por la que cada ciudadano es igual a cada uno de los otros y todos ellos, en cuanto ciudadanos, deberán procurar la realización del interés común.

La perspectiva crítica contra-hegemónica que en la sinergia entre campo social y campo intelectual comienza a gestarse también desde los ochenta en América Latina, trasciende sin negarlas a las clases sociales y a la ciudadanía y frente al a *priori* de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos como los principios sobre los que el orden jurídico-político democrático debe construirse como mejor forma de administrar y resolver los conflictos de intereses, coloca un *a priori* alternativo al que esos principios deben someterse: el de la posibilidad de la vida humana corporal concreta (Hinkelammert, 1990) en su diversidad de expresiones no excluyentes, que incluye a la naturaleza en su conjunto como su condición de posibilidad.

En este marco conceptual crítico y alternativo, el ser humano en su condición de ser corporal es el criterio de discernimiento tanto de la estructura o relaciones de

producción, como de las instituciones o modos de reproducción social, entre las cuales encontramos también a las reglas de juego de la democracia. La tensión vida/muerte atraviesa a las estructuras, las instituciones y a los seres humanos mismos. La vida desde su corporalidad concreta es la referencia para la construcción de una democracia sustantiva (Acosta, 2008: 147-149), en cuanto última instancia para la democracia procedimental: democracia sustantiva sin democracia procedimental es ciega, pero democracia procedimental sin democracia sustantiva es vacía.

Los *a priori* de la construcción hegemónica de la democracia –la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos- totalizados, producen exclusión social: una suerte de crimen estructural (que se comete sin la conciencia de cometerlo).

La vida, desde su corporalidad concreta, es la referencia para la construcción de una democracia sustantiva, entendida ésta como última instancia para una democracia procedimental: "Siendo toda democracia un régimen de realización de derechos humanos, la "democracia sustantiva" será aquella en la cual los derechos humanos –de los seres humanos considerados en su condición universal y concreta- de seres corporales y naturales constituyen la última instancia o criterio para todos los derechos humanos y por lo tanto para la democracia" (Acosta, 2008: 147).

¿Qué entender por pensamiento crítico?

"Pensamiento crítico" es una expresión que dada su amplitud de significados posibles, requiere a los efectos de superar equívocos indeseables que siempre afectan negativamente a los procesos de comunicación, argumentación y debate intelectual, una aclaración respecto del sentido específico en que la misma es utilizada.

En continuidad con todos nuestros antecedentes de investigación, reflexión, producción y comunicación de conocimiento y pensamiento, entenderemos por pensamiento crítico aquél cuyo punto de vista es la humanización o emancipación humana (Hinkelammert, 2007: 278-291) y, consistentemente con esta orientación de sentido, aquél pensamiento para el cuál otro mundo es posible.

No se trata pues de cualquier crítica y especialmente no se trata de una crítica nihilista meramente destructiva, sino que en el espíritu de la filosofía crítica kantiana, se trata de una crítica dirigida a advertir al ser humano respecto de sus condiciones de posibilidad y de sus límites, a los efectos de dotarlo de las condiciones que le permitan realizar –en lo, personal y en lo colectivo- lo mejor posible desde lo dado y en relación

al horizonte de la plenitud pensable pero humanamente no factible como idea reguladora y no como meta empírica motivadora de una ilusión trascendental que le pondría eventualmente en la perspectiva de destruir lo humanamente posible por la pretensión de realizar aquello imposible.

No se trata pues de nihilizar las utopías: por un lado porque la dimensión utópica del pensamiento es condición humana y por lo tanto es inevitable. Por otro lado, porque esa dimensión utópica que es inevitable es además fundamental como pensamiento, tanto en el campo del conocimiento teórico como en el de la acción práctica. Se trata simplemente de cobrar control crítico de nuestra relación con aquella dimensión –la dimensión utópica- que antropológicamente nos constituye.

Para realizar lo posible es necesario someter lo imposible al criterio de factibilidad (Hinkelammert, 1984, 26) de manera tal que la utopía sea -como puede y debe serlo- condición del más estricto realismo político –en el terreno de la acción- y, no necesariamente utopismo en la lógica autodestructiva que puede desencadenarse por desconocimiento de los propios límites, al incurrir en el impulso ciego motivado por una ilusión trascendental.

Como en Kant, con él, más allá de él, se trata de la crítica de nuestras capacidades y sus límites, a los efectos de no renunciar a lo posible, sea por las imposiciones de lo dado, sea por la ilusión trascendental de pretender realizar lo imposible. En una y otra de esas lógicas, aunque sin conciencia de ello, se renuncia a lo posible y, con ello, a nuestra humanización.

Lo posible es lo que se puede abrir camino entre lo dado y lo imposible –entre lo tópico y lo utópico.

En esta perspectiva crítica, un "mundo posible" no es solamente una perspectiva que se abre desde el mundo dado sobre la referencia en términos de plenitud de un mundo perfecto-imposible como su idea reguladora, se trata además de un mundo –*cosmos* / orden- cuya lógica de funcionamiento no implica constitutivamente su autodestrucción y –menos aún- la destrucción de las condiciones de posibilidad de cualquier mundo alternativo posible y, muy especialmente, de aquél que pudiere ser efectivamente posible en este sentido "fuerte" de mundo posible por haber superado toda lógica de autodestrucción y con ella de destrucción de las condiciones de posibilidad de cualquier mundo alternativo, implementando en su sustitución una lógica respetuosa de la "producción y reproducción de la vida real" que es la "última instancia" materialista que hace ya tiempo identificaran Marx y Engels según consigna

Engels en su carta a J. Bloch fechada en Londres 21-22 de septiembre de 1890 (Marx y Engels, 1955: 484).

Para la perspectiva crítica, el realismo en política como arte de lo posible y por lo tanto la política realista, en el otro extremo de la *realpolitik* implica no auspiciar sociedades imposibles –es decir aquellas que por su lógica de funcionamiento son autodestructivas y por su totalización arrasan destructivamente con las condiciones de posibilidad –la vida humana y la naturaleza- de otras sociedades posibles.

La política realista pasa por hacer posibles sociedades posibles. Y esto eventualmente desde sociedades dadas que sean imposibles en razón de la lógica autodestructiva totalizada en la que asientan su funcionamiento y por lo tanto –paradójicamente- aunque existen son imposibles y en relación a sociedades en que en términos de plenitud y perfección esa lógica autodestructiva estaría superada, sin pretender la imposibilidad de realizar empíricamente esa plenitud y esa perfección.

La emancipación humana o humanización que es de los seres humanos individual y colectivamente considerados, pasa por la humanización de las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza no humana en cumplimiento del imperativo categórico de "echar por tierra todas las relaciones en las que el ser humano sea un ser abandonado, sojuzgado y miserable", según señalara Marx al considerar la Filosofía del Derecho de Hegel, complementado por el imperativo categórico de la construcción de relaciones en las que el ser humano sea un ser acompañado, emancipado y pleno, complemento constructivo del anterior en la perspectiva del pensamiento crítico que es aquél para el cuál el ser humano es el ser supremo para el ser humano al que logra identificar en su efectiva condición sin sustituirlo por ningún ídolo o fetiche, ni aislarlo de su constitutiva y constituyente relación con lo humano y lo natural en su diversidad, como lo ha hecho el paradigma cartesiano fundante de la modernidad.

La humanización o emancipación humana que es el criterio en que se sustenta la perspectiva crítica del pensamiento, esto es la afirmación de la humanidad –en los individuos, en las comunidades , en las sociedades y en la sociedad planetaria- además de pasar por la humanización de las relaciones en general y especialmente de aquellas "necesarias e independientes de la voluntad" –según Marx-,, las relaciones de producción relativas al modo como los seres humanos producen su vida real; pasa por la humanización de las instituciones jurídico-políticas por cuya mediación aquellas relaciones de producción y los seres humanos que en ellas se relacionan, se reproducen.

Entre esas instituciones jurídico-políticas, son específicamente relevantes las instituciones democráticas que a través de su creciente vigencia en el campo de lo jurídico-político, acompañada en términos de explicación y legitimación por teorías de la democracia, se presentan como aquellas más idóneas para que –supuestamente- todos puedan participar de alguna manera en la discusión de los problemas y en la elaboración, ejecución y control de las soluciones a los problemas que como integrantes del *demos* les concierne.

En la perspectiva del pensamiento crítico sobre la democracia en América Latina, la pregunta refiere a si el orden pretendidamente democrático es un orden en el que todas y todas –la naturaleza incluida- pueden vivir, en el sentido de que, aunque ese orden el crimen sea posible, en cambio, no estará en él legitimado. El criterio de discernimiento o última instancia para responder a esa pregunta, radica en la vida humana concreta en la diversidad de sus expresiones no excluyentes que implica a la naturaleza no humana como su condición de posibilidad.

Sentidos de democracia en América Latina: de los 60 a la actualidad

Como ya lo hemos argumentado en otros lugares (Acosta 2009 y 2014), a los efectos del análisis de las democracias en América Latina desde la década de los 90, hemos hecho pie en la categoría de "nuevas democracias" acuñada por Francisco Weffort en 1993 (Weffort, 1993: 133-166), la que nos llevó a pensar desde entonces en la identidad de las democracias en las que estábamos instalados a la comprensión de la cual nos aportó significativamente.

No obstante, podría decir que desde Weffort, con él, más allá de él y eventualmente contra él, mi asunción de la categoría de "nuevas democracias" estuvo acompañada o más bien fundada en un profundo cambio de significado de la misma que arrojaba una nueva comprensión sobre las democracias en las que desde aquél entonces nos encontramos instalados, nueva comprensión tal vez no excluyente de la aportada por Weffort, sino complementaria de la misma.

Para Weffort, el provenir del "reciente derrumbe de las dictaduras que conducen a la restauración de una democracia que nunca antes llegó a consolidarse" (Weffort,1993:134) es lo que identifica a las "nuevas democracias", categoría en la que quedarían incluidas las democracias de Argentina, Brasil, Guatemala y Perú, mientras que las de Chile y Uruguay como democracias que antes de las dictaduras habían

llegado a consolidarse o la de Costa Rica en cuanto democracia consolidada que no había pasado por ningún paréntesis dictatorial, serían el caso de "viejas democracias".

El significado que fundadamente y con todo derecho Weffort le da a la expresión "nuevas democracias", permite pues separar las democracias mencionadas en dos familias, al señalar en el antecedente pre-dictatorial de democracias antes no consolidadas como el que determina la novedad de las "nuevas democracias". Son nuevas, porque antes del interregno autoritario no estaban consolidadas.

La novedad de las nuevas democracias implica pues una debilidad democrática de origen y trayectoria como democracias no consolidadas en cuanto antecedente que fundamenta ese carácter de novedad y su sentido.

En nuestra propuesta, a partir de Weffort, más allá de él y eventualmente contra él, sin pretender –ni mucho menos- superarlo o cosa parecida, sino en todo caso aportar una perspectiva complementaria, señalamos que "nuevas democracias" (Acosta, 2001: 17-27, 2009: 103-109, 2014: 41) son aquellas que resultan de la transición desde "nuevos autoritarismos".

Esto quiere decir que la novedad de las "nuevas democracias" no se explica desde el antecedente de democracias no consolidadas, sino desde el antecedente más inmediato a su vigencia de los "nuevos autoritarismos" de los que derivan no solo temporalmente sino en el sentido profundo de su lógica institucional que les confiere un sentido de novedad cualitativo que excede en mucho el mero sentido temporal de la novedad,.

La novedad de los "nuevos autoritarismos" no radicará –para mantener un paralelismo con la tesis de Weffort sobre las "nuevas democracias" en el hecho de proceder de autoritarismos no consolidados luego de un paréntesis democrático, sino en el hecho de tratarse en la larga historia de experiencias y regímenes autoritarios en América Latina, de autoritarismos de un nuevo tipo.

En efecto, estos autoritarismos de las dictaduras de los 60 y los 70 en América Latina, además de ser nuevos por ser relativamente recientes en el tiempo, son nuevos porque no vienen simplemente a usurpar el poder para disfrutar de los beneficios de esa usurpación y abandonar el poder cuando se torne improductivo a los intereses corporativos de las FFAA o personales de sus jerarquías mantenerlo, sino que se trata de autoritarismos dictatoriales que usurpan el poder con la pretensión de refundar el orden en línea con las crecientes exigencias de la racionalidad de la modernización, por lo que, lejos se tratarse de los tradicionales "cuartelazos" tantas veces experimentados en

América Latina, se trató de ejercicios de poder modernizantes, mediadores y facilitadores de la racionalidad instrumental de –según argumentaremos- una modernización sin modernidad y una democracia sin alternativa poscapitalista.

En efecto, en los autoritarismos de nuevo tipo, identificables como "dictaduras de Seguridad Nacional", las FFAA "se transforman en el portador legítimo del poder político, tanto en la definición del proyecto económico-social como en el plano del gobierno" (Hinkelammert, 1990: 211-212), independientemente del hecho que sectores civiles se constituyan en co-responsables el ejercicio autoritario del poder dictatorial, articulando con distintos énfasis dictaduras efectivamente cívico-militares, aunque la cuota civil del poder se haya disimulado bajo el ejercicio del poder militar que fue funcional a sus intereses.

En estas FFAA y para ellas, el criterio de su legitimidad pasa por la defensa del espíritu de las instituciones –constituciones incluidas-, aunque esa defensa implique la violación de esas instituciones –constituciones incluidas, también- como paradigmáticamente se ha señalado respecto del caso chileno: Allende manteniéndose dentro de la constitución chilena, violó su espíritu, mientras que Pinochet, violando la constitución al derrocar a Allende, lo hizo en salvaguarda de su espíritu, se trata en este segundo caso de una violación legitimada por el respeto y defensa del espíritu en torno al que dichas instituciones giran (Hinkelammert, 1981: 65).

El espíritu de las instituciones democráticas, para las perspectivas hegemónicas de las democracias pre-dictaduras, también para las "dictaduras de Seguridad Nacional" que se auto-identificaron como "democracias en estado de excepción" (Hinkelammert, 1990: 133) legitimando así como defensa de la democracia el carácter dictatorial de su ejercicio del poder; radicaba –más allá de cualquier retórica explícita con intención legitimatoria-, en las relaciones capitalistas de producción y por lo tanto en la defensa a ultranza de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos en cuanto sus principios irrenunciables, que en los procesos socio-políticos de los 60 y los 70 en la región, sobredeterminados por el triunfo de la revolución cubana en 1959, se sintieron desde los defensores del *statu quo,* amenazados.

Por lo antes señalado, las transiciones a la democracia de los 80 en el Cono Sur, no implicarán una restauración de las democracias pre-dictadura como sostiene Weffort.

En muchos casos se tratará de nuevas instituciones en su letra a través de enclaves autoritarios en el andamiaje institucional de las democracias pos-dictadura y –a nuestro juicio- en todos los casos se asistirá a una profundización del espíritu, el de las

relaciones capitalistas y de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos como sus principios.

Por lo tanto, bajo una aparente restauración de las instituciones democráticas que –consolidadas o no- preexistían a las nuevas dictaduras, se ponen en escena democracias en las que en algunos casos su institucionalidad ha incorporado elementos o lógicas autoritarias y que en ninguno de los casos ha simplemente restaurado el espíritu de dichas instituciones, sino que en todos los casos lo ha profundizado.

En relación a la independencia, José Martí había sentenciado en *Nuestra América* en 1891: "El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu" (Martí, 1992: 484). En el mismo sentido de Martí pero en relación a las democracias pos-dictadura en la región con perfecta analogía podríamos decir: "El problema de la democracia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu", y en nuestra percepción, el espíritu de estas formas –constituciones incluidas- no solamente no cambió, sino que además lejos de mantenerse en su situación pre-dictatorial se profundizó.

La profundización de ese espíritu en las instituciones encuentra su reaseguro en la imposición del mismo en la subjetividad de la ciudadanía que subjetiva al mismo impregnándose de él y lo traduce en las dimensiones de su *pathos*, *ethos* y *logos* a través de modos de objetivación muy extendidos que se han tornado hegemónicos.

En la nueva ciudadanía posdictadura, el ciudadano de identidad rousseauniana como miembro del pueblo soberano propio de la democracia pre-dictadura, se ha resignificado por la sobre-determinación que la condición de súbdito hobbesiano que el *Leviatán* autoritario le ha impuesto. Esta sobre-determinación ha implicado sustituir aquél sentido de bien común propio de la voluntad general del ciudadano en su estricta condición de miembro del soberano, por la profundización del interés particular privado en la línea del individuo-propietario del relato liberal-capitalista-democrático de John Locke, amparado y disciplinado por el *Leviatán* en su condición de súbdito.

Resulta así una nueva ciudadanía hegemónica en la pos-dictadura en que el ciudadano es un súbdito obediente en cuanto que su obediencia a las instancias fácticas de poder extraparlamentario legitimadas por los mecanismos legales y legitimadores de la representación, le habilita a perseguir y legitimar su interés individual privado como individuo-propietario, en nombre de un retóricamente invocado –pero en esas prácticas negado- interés general conveniente a su condición de ciudadano. La invocación al interés general encubre la promoción y protección de la búsqueda de los intereses

particulares privados, cuya suma solamente puede ser en el mejor de los casos el interés general de un universo restringido y excluyente que deja fuera del mismo a las grandes mayorías.

El totalitarismo desde el poder en el Estado de los autoritarismos de nuevo tipo, se metaboliza como el totalitarismo del poder del Mercado en las "nuevas democracias" al refundar a la democracia si no en la letra en todos los casos, en todos ellos sin embargo tanto en el espíritu de las instituciones que resulta profundizado, así como en el de la ciudadanía hegemónica implementada en la misma lógica y por lo tanto funcional a las relaciones capitalistas y la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos que son sus principios, en cuanto espíritu de las instituciones profundizado y totalizado.

Las "nuevas democracias", resultantes de las "transiciones a la democracia" (Lesgart, 2003, Acosta, 2001, 2009 y 2014) de los '80 desde los "nuevos autoritarismos" de los 60 y los 70 –que como ya señalamos habían procurado legitimarse como democracias en es5tado de excepción- acumularon –sin pretenderlo- sentidos de anteriores transiciones en América Latina: la transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los 50 y la transición –fracasada o derrotada (o fracasada *y* derrotada) del capitalismo al socialismo que por vía democrática o revolucionaria se había ensayado en las décadas de los 60 a 70.

El resultado de esa acumulación de sentidos de transición para las transiciones a la democracia de los 80 fue: democracias con modernización, pero sin modernidad y sin socialismo. Y esto las distingue –más allá de la institucionalidad en el espíritu de la misma- de las democracias pre-dictadura, aportando más razones para entender que no son una restauración de aquellas.

En aquéllas la pretensión de realizar la modernidad y el socialismo estaban vivas y ponían a la democracia en tensión: el debate pasaba por la idoneidad de la democracia para realizar esos horizontes de sentido en los que iba en juego mayor autonomía de nuestras sociedades en el concierto internacional y mayor igualdad al interior de las mismas.

Por eso, desde la izquierda, muchas veces la democracia era adjetivada y rechazada como "burguesa". Pero debe entenderse que era rechazada por su condición de "burguesa" y no por su condición de "democracia". El problema era si la "democracia burguesa" habilitaría o no condiciones de posibilidad para realizar la

modernidad y avanzar hacia el socialismo, esto es, para realizar la autonomía de nuestras sociedades en el contexto mundial y la igualdad en su propio seno.

Puede sostenerse que en la pos-dictadura, el sentido de la democracia obedece a dos orientaciones negativas y contextualmente complementarias: democracia como no dictadura y como no socialismo. Como no socialismo, implica el constreñimiento de la democracia a mediación institucional de las relaciones capitalistas de producción y sus principios de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos que hacen al espíritu de la democracia; y como no dictadura hace a la democracia como dictadura en estado de excepción, estado que será abandonado –volviendo la dictadura por sus fueros- en caso que la democracia vuelva a alentar como posibilidad en el marco de sus lógicas de funcionamiento la realización de la modernidad y la construcción del socialismo.

Por lo dicho queda en claro que el autoritarismo y la dictadura no son solamente el pasado de un presente democrático, "sino fundamento omnipresente de ese presente y su extensión de futuro que marca los límites de un sentido de democracia que podría reducirse a "nunca más terrorismo de Estado" (Acosta, 2014: 47).

Democracia que se sostiene en la profundización del espíritu de las instituciones anclado en las relaciones capitalistas de producción y sus principios totalizados, a la que por ello hemos propuesto caracterizar en sus realizaciones empíricas como "democracias de seguridad mercantil" (Acosta. 2005: 254 y 2015: 89) , novísimas herederas de las "dictaduras de seguridad nacional" que habitan en su interior como una ausencia presente, pero una ausencia presente como ausencia, que amenaza a hacerse presente como presencia si ese espíritu pudiera llegar a sentirse nuevamente amenazado por un eventual impulso hacia una autónoma modernidad que pusiera bajo su control la lógica hasta hoy heterónoma de la modernización y, fundamentalmente, por una pretensión de trascender al capitalismo y construir el socialismo como condición para la realización de la igualdad.

Democracia que se sostiene finalmente, en la internalización de ese espíritu, propiciada por las lógicas de disciplinamiento del Estado autoritario y el Mercado totalitario, sinérgicamente complementarias, que hacen a la construcción de una ciudadanía de ciudadanas y ciudadanos a la que la condición de súbditos impuesta por aquél Estado y la de propietarios implementada por la complementaria totalización del Mercado, ha implicado que en nombre de la voluntad general y del bien común se expresen voluntades particulares que persiguen el interés privado, tornando imposible

un mundo en el que todos puedan vivir y tornando legítimo y necesario un mundo en el que sea necesario sacrificar algunas vidas para que otras vidas sean posibles, con lo cual la democracia y sus procedimientos pasan a ser los que "democráticamente" deciden quiénes habrán de vivir y quiénes tendrán que morir para que los que habrán de vivir puedan efectivamente hacerlo.

En el grado en que la ciudadanía haya internalizado la lógica del "cálculo de vidas" presentada por Hayek como lógica de afirmación de la vida, la democracia habrá renunciado definitivamente a la posibilidad de ser un orden en el que todos puedan vivir –la naturaleza incluida- en el sentido de que aunque el crimen sea posible no esté en cambio legitimado, para pasar a ser un orden en el que el crimen –intencional o estructural- no solamente será posible, sino que estará además de legitimado, estimulado al ejercerse en nombre de la "mantención de vidas". Efectivamente, decía Hayek en una entrevista en *El Mercurio* de Santiago de Chile el 19 de abril de 1981:

> "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas, *no de la mantención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar algunas vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas.* Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas",
>
> La propiedad y el contrato" (Citado por Hinkelammert, 1984: 88).

En la vigencia de democracias que de acuerdo a esta hipótesis, hayan profundizado el espíritu de la instituciones sobre la referencia de las relaciones capitalistas de producción y la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos como sus principios fundamentales y en sinergia con este proceso, construido una ciudadanía que haya hecho del "cálculo de vidas" su sentido común moral, estaremos en presencia de "democracias de seguridad mercantil" que para que las relaciones mercantiles desterritorializadas puedan vivir consagrarán la eticidad de "sacrificar algunas vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas", ética sacrificial sedicentemente "democrática" sostenida por quienes de una u otra manera se considerarán legítimamente pertenecientes al número mayor de vidas que deben serán salvadas por la justicia del Mercado mediada por su administración a través del Estado democrático en su orientación de "seguridad mercantil".

Frente al "cálculo de vidas" que se internaliza como moralidad en la subjetividad de la ciudadanía hegemónica que a través de sus modos de objetivación sustenta la eticidad de la democracia establecida reducida a forma de gobierno cuyo espíritu es

administrar el *statu quo* capitalista y en consonancia con él decidir cuáles vidas sería "necesario sacrificar" para que "otras vidas" sean posibles –una eticidad democrática de universalismo excluyente y abstracto-, desde aquellos que se ven amenazados en su posibilidad de vivir así como de vivir según sus modos no excluyentes de reproducir su vida, emergen en el mundo perspectivas críticas que en nuestra América alcanzan su más preclara expresión en el *dictum* zapatista "por una sociedad en la que quepan todos" que se hace presente desde la selva Lacandona en Chiapas, México en 1994, que frente al antiuniversalismo o universalismo excluyente del "cálculo de vidas" de la moralidad y la eticidad hegemónicas en América Latina y en el mundo, implica una moralidad contrahegemónica sin pretensiones de propiciar una eticidad modélica, sino apenas un criterio al cual toda eticidad en general posible debería responder para ser una eticidad democrática en los términos de un efectivo, universalismo, esto es un concreto y por lo tanto incluyente: "Un proyecto de esta índole implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales, ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas" (Hinkelammert, 1995: 311).

Y agrega Hinkelammert: "Frente a los principios universalistas de sociedad, la exigencia de una sociedad en la que quepan todos es más bien un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad" (Hinkelammert, 1995: 312).

Asistimos así a la emergencia desde los que la lógica del "cálculo de vidas" imperante incluye entre aquellas vidas "que puede ser necesario sacrificar" a la propuesta del criterio de que todas las vidas deben ser posibles, respecto del que el pensamiento crítico en América Latina a través de Franz Hinkelammert, aclara que no se trata de la propuesta de un nuevo principio universalista de sociedad análogo al de aquellos paradigmáticos de la modernidad como el capitalismo y el socialismo, sino "un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad" de manera tal de poder trascender críticamente los universalismos abstractos y excluyentes, a través de la construcción de un universalismo concreto inevitablemente incluyente de la diversidad de las expresiones humanas cuya afirmación no implique la negación de la alteridad de otras expresiones humanas ni de la naturaleza como conjunto.

Esa emergencia crítica en nuestra América con su criterio de discernimiento que ha tenido proyección global, expresa de modo paradigmático las emergencias de la

"trans-modernidad" (Dussel, 1992: 245-250) que entenderemos con Dussel como "la cara invisibilizada y reprimida por la modernidad que la acompaña desde sus orígenes como su condición de posibilidad y por lo tanto como el horizonte que desde ella y más allá de ella se abre para una sociedad otra", esto es, la "transmodernidad en cuanto trascendentalidad inmanente a la modernidad" (Acosta, 2016: 16).

Estas emergencias de la trans-modernidad que se han dado en nuestra América desde 1492 y que alcanzan una proyección global en la que tuvo lugar a través del zapatismo en 1994, a través de "nuevas constituciones" que entre fines del siglo XX e inicios del siglo XXI se inspiran en un "cambio de espíritu" al poner en el centro a la vida humana en su diversidad y a la naturaleza que llega a ser explícitamente señalada en una de ellas como "sujeto de derechos", nuevo espíritu alternativo a aquella profundización del espíritu anclado en las relaciones mercantiles y promovido en las "democracias de seguridad mercantil" , en cuanto "nuevas democracias" promovidas por los "nuevos autoritarismos" a que ya nos refiriéramos.

La fundación o refundación del Estado democrático a través de nuevas constituciones fundacionales o refundacionales –Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009)- que expresan sujetos en procesos de constitución por la mediación de las constituciones y los estados que en algunos de los casos se proclaman plurinacionales e interculturales –rompiendo con las lógicas del estado nacional y mono-cultural paradigmático de la modernidad- abre la alternativa de la construcción –inevitablemente conflictiva- legitimada por constitucionalidad de "otras democracias", expresión a través de la cual hemos pretendido enfatizar su alteridad como condición de su novedad –su ser otras, como su condición de ser nuevas- que las distingue de las "nuevas democracias" tanto en el sentido que Weffort le dio a esa expresión, como en el que nosotros hemos propuesto (Acosta, 2016).

La alteridad de la trans-modernidad, elocuente en la emergencia del zapatismo y en estos procesos constituyentes en nuestra América que hacen a "otras democracias", no deja de tener presencia y manifestación al interior de las "nuevas democracias" o "democracias de seguridad mercantil" en el marco de las cuales focalizamos en perspectiva crítica la cuestión de la democracia. Por lo pronto "hoy la política democrática, alejada del núcleo liberal, no siente temor en albergar la lucha y el conflicto como características constitutivas de la política" (Lesgart y Souroujon, 2008: 57); desde los movimientos sociales se ensayan con creciente presencia lógicas movimentistas que eventualmente en conflicto con la legalidad, no obstante se auto-

conciben de profunda legitimidad democrática sobre la cual tiende a generarse consenso. El límite entre la lógica moderna del movimiento social y la lógica trans-moderna del movimiento comunitario tal vez no sea infranqueable y la activación en la primera de las lógicas pueda oficiar como condición facilitadora de la activación de la segunda de las lógicas cuya profundización radica en que no confronta solamente con el capitalismo en cuanto tipos de sociedad y con el liberalismo en cuanto su ideología funcional, sino también con la modernidad en cuanto fundamento histórico-cultural de aquél tipo de sociedad con su ideología orientadora y legitimadora. Si bien la referencia son las comunidades de los pueblos originarios –hoy muy visibles y en proceso de empoderamiento en el mundo andino/amazónico-, otras comunidades y sus consecuentes lógicas comunitarias sobre aquellas referencias son posibles.

El referente categorial de ese lugar otro que atraviesa la modernidad como su condición de posibilidad y que con Dussel identificamos como trans-modernidad, lo hemos identificado también con él aunque fundamentalmente en el diálogo crítico y colaborativo como discípulo mantenido desde 1992 con Franz Hinkelammert y su programa de investigación, en la humanidad como *sujeto*, en una lógica que como hemos ya afirmado es de carácter antropocéntrico –pues con el joven Marx de su tesis sobre Prometeo, entendemos que debemos trascender críticamente toda perspectiva en la cual el ser humano no sea el ser supremo para el ser humano (Hinkelammert, 2007: 18-25), aunque, como también hemos precisado, una perspectiva antropocéntrica liberada de los límites y deformaciones del antropocentrismo occidental (Acosta, 1997) y a partir de ello poner al hombre en el centro sin negar las relaciones con las alteridades que lo constituyen y son sus condiciones de posibilidad.

En cuanto *sujeto* tiene una carga moderna de ser lo otro respecto de toda *corporalidad*, en el contexto de estas emergencias transmodernas queremos enfatizarlo en cuanto corporalidad, para llegar a adoptar tal vez la suerte de síntesis integradora en la categoría de "*corposubjetividad*", tal como la propone Karen Wild en este año de 2016[1].

[1] Karen Wild propone y comienza a elaborar esta categoría en el documento de trabajo "El devenir de los cuerpos en el contact improvisation. Un encuentro entre filosofía y danza" (2016) que hace parte de su tesis de Maestría que está por defender en París. La hemos en principio adoptado en el Proyecto I+D "Los cuerpos en la construcción de democracia. Luchas en territorios contra megaproyectos extractivistas en América Latina", que con un colectivo que integro como responsable hemos presentado –también en 2016- a la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República, Uruguay, en procura de su financiamiento.

En todo caso, el *sujeto* en que el pensamiento crítico desde la trans-modernidad en nuestra América ha pensado, procurando su afirmación, es *corporal* por lo que no se concibe ni pretender afirmarse sobre o contra toda alteridad, sino que lo hace con las alteridades –siempre también corporales de la diversidad de la vida humana y la naturaleza- que entiende lo constituyen y como ya ha sido señalado sobre la base de la última instancia materialista de la "producción y la reproducción de la vida real", son su condición de posibilidad.

Nos ocuparemos en lo que sigue de la democracia como realización de un régimen de derechos humanos a la luz del criterio de la corporalidad en cuanto presencia empírica del ser humano concreto como sujeto, que aporta al discernimiento de los derechos humanos y de la democracia como realización de un régimen de los mismos en que la misma consiste.

La democracia como realización de un régimen de derechos humanos a la luz del criterio de la corporalidad

Habiendo señalado que entendemos por orden democrático aquél en el que todos pueden vivir, en el sentido de que aunque el crimen –estructural o intencional- siguiera en él siendo posible, en cambio no estaría en él legitimado.

La referencia para ese orden democrático está constituida pues por los derechos humanos, cuya proclamación, defensa, respeto y promoción en su integralidad, hacen que tanto personas como comunidades en la multi-dimensionalidad compleja de su condición, puedan vivir en el sentido indicado, lo que permite asumir "la tesis básica de que toda democracia actual parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos (Hinkelammert, 1990: 133).

No obstante, dada la diversidad de derechos humanos declarados, reconocidos y promovidos, a los que permanentemente se agregan nuevos derechos, un adecuado discernimiento de esos derechos humanos están en la base del discernimiento de la democracia al proveer los fundamentos para la "formación de un sentido común legitimador" (Hinkelammert, 1990: 133).

En la tradición moderno-occidental dominante, los derechos humanos se elaboran y fundamentan en el marco de relaciones de producción vigentes y se configuran como derechos contractuales que hacen sentido con aquellas condiciones

estructurales y consistentemente con ello, "todas las teorías de la democracia desembocan en la designación de las relaciones de producción como el principio den jerarquización del conjunto de los derechos humanos" (Hinkelammert, 1990: 138),

A contracorriente de esa tradición dominante en la modernidad y de las teorías de la democracia –Schumpeter, Huntington, Downs y Hayek-, la perspectiva crítica desde la trans-modernidad nos permite entender que derechos humanos así definidos ponen en el centro a las estructuras, reduciendo a los sujetos humanos a ser un lugar en las mismas y, por lo tanto, los derechos a través de cuyo reconocimiento y respeto estos sujetos pueden afirmarse, solamente un traje de confección para todos y cada uno de estos sujetos humanos, en cuanto que han sido "cortados" como un traje de medida en relación a aquellas relaciones de producción que presuntamente trascienden a los seres humanos como sujetos, al punto tal que , a partir "de la jerarquización de los derechos humanos por medio de las relaciones de producción, se determinan los derechos inviolables. Haciendo esto, la vida humana misma jamás resulta inviolable, sino solamente la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes" (Hinkelammert, 1990: 149).

Desde esa comprensión de que derechos humanos recortados sobre las relaciones de producción son más derechos de éstas que de los seres humanos concretos, en particular de aquellos que en el marco de tales relaciones su vida resulta "abandonada, sojuzgada y miserable".

Articulándose éstos como movimientos o sociedades civiles emergentes (Gallardo, 2008: 38) que luchan por derechos humanos convirtiéndose en el fundamento socio-histórico de los mismos, "…insisten, por el contrario, en una jerarquía de derechos humanos, que ponga *la vida inmediata de todos los hombres en el centro*, y que trate los otros derechos humanos como relativos, los cuales en caso de conflicto entre sí, pueden ser postergados" (Hinkelammert, 1990: 149).

Derechos humanos que encuentran en las relaciones de producción su sentido común legitimador se corresponden con el ejercicio del poder político desde el Estado, en cambio, derechos humanos que se reivindican por los movimientos sobre la vida humana inmediata como su sentido común legitimador, son distorsivos del poder político radicado en el Estado: "La inviolabilidad de la vida humana inmediata entra entonces en conflicto con la inviolabilidad de las relaciones de producción. Este conflicto aparece hoy con mucha frecuencia en los países del Tercer Mundo. La

inviolabilidad de la vida humana inmediata, y la inviolabilidad de la propiedad privada, entran en conflicto y aparecen así movimientos socialistas" (Hinkelammert, 1990: 150).

Dos lógicas, la del Estado y las de los movimientos de derechos humanos al promover como principio de jerarquización de los derechos humanos las relaciones de producción vigentes en el primer caso y la vida humana inmediata en el segundo, los jerarquizan de modo inconciliable, por lo cual realizar la democracia –entendida como realización de un régimen de derechos humanos, como lo hemos propuesto.-, puede implicar sentidos contrapuestos y excluyentes de democracia en nombre de los derechos humanos. Mientras desde el Estado se trata –de acuerdo al espíritu de la institución- de amparar las relaciones de producción por la mediación de los derechos humanos construidos sobre la referencia de sentido de las mismas aunque ello implique la violación de los derechos humanos de la vida inmediata humana y de la naturaleza, desde los movimientos por derechos humanos articulados por aquellos que se ven afectados por esas relaciones y esas políticas de Estado que les son funcionales, se trata de defender su vida inmediata concreta y su posibilidad de vivir sobre el espíritu de las relaciones de reproducción de la vida humana y de la naturaleza no humana como su "última instancia materialista" según hemos consignado, , por lo que apuntarán a transformar esas relaciones vigentes que no los dejan vivir sino –en el mejor de los casos- como un ser "abandonado, sojuzgado y miserable".

En el marco de la primera emancipación del siglo XVIII, "la emancipación humana universal, aunque limitada al punto de vista individual", tiene lugar una segunda emancipación en el siglo XIX que amparándose en aquélla, procura superar los límites de una igualdad exclusivamente –y por ello, excluyentemente- contractual. A partir de las emancipaciones que surgen en el marco de la "primera emancipación" –"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 su corporeidad" (Hinkelammert, 2003: 135-136; Acosta, 2012: 72-73).

Esta nueva idea de sujeto que "es corporal y se juega en su corporeidad", aparee no obstante en emergencias paradigmáticas de la trans-modernidad en nuestra América, como es el caso del ya citado José Martí, otra vez en su *Nuestra América* de 1891, cuando enuncia "ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella" (Martí, 1992: 485).

El cuerpo de los que se alzaron y vencieron por la libertad como criterio para la realización de la misma; la libertad –derecho humano de primera generación- sobre la referencia de la corporalidad concreta de los que lucharon por su realización, referencia que lejos de ser particularista, por referirse específicamente en aquél contexto al "indio" y al "negro" que venían padeciendo ancestralmente esclavitud y sometimiento y lucharon por su libertad, al hacerlo lo hicieron por la universalidad de la libertad.

Así como con la libertad en aquél contexto, se trata hoy de ajustar los derechos humanos –libertad incluida- sobre la referencia del cuerpo de "los que se alzaron" por su conquista –sociedades civiles emergentes, como movimientos por derechos humanos- y de esta manera construir una democracia que en cuanto "realización de un régimen de derechos humanos", tendrá a la vida inmediata corporal concreta en su diversidad como su criterio o referencia en los términos de un universalismo concreto e inclusivo, en lugar de ajustar los derechos humanos construidos desde las instancias de poder político como el Estado, sobre las relaciones dominantes vigentes de producción, especialmente las del modo de producción hoy globalizado, profundizado y totalizado sobre las relaciones mercantiles y sus principios de propiedad privada y cumplimiento de los contratos, que procuran consolidar un universalismo abstracto y excluyente, en el que "algunos" deben morir para que otros puedan vivir.

La consideración en una perspectiva crítica de la democracia como "realización de un régimen de derechos humanos", debe enfatizar este discernimiento fundamental sobre la referencia de la vida corporal inmediata entre derechos fundados sobre su referencia, de aquellos fundados sobre las relaciones de producción, a los efectos de –en caso de conflicto como el paradigmático ya referido entre el derecho de vivir y el derecho de propiedad- , si no eliminar, al menos flexibilizar el segundo negando su totalización para habilitar condiciones de posibilidad al efectivo ejercicio del primero sin exclusiones y de esta manera habilitar u8n orden sustantivamente democrático.

También, como se ha hecho, puede y debe problematizar las relaciones entre las generaciones de derechos humanos, poniendo el énfasis en que tales generaciones se suceden pero además coexisten –derechos civiles, derechos políticos, derechos sociales,

derechos económicos, derechos culturales y a la diferencia, derechos de la naturaleza- en una coexistencia que es conflictiva en cuanto los primeros en la genealogía hacen epistemológicamente a las condiciones de posibilidad de los que les siguen en el doble sentido de habilitar su reivindicación y de negar su afirmación en términos que puedan debilitar la vigencia de aquellos originarios en el marco de cuya vigencia –correspondiente a la emancipación burguesa- tienen lugar las emergencias emancipatorias por los otros derechos (Hinkelammert, 1990 y 2003; Acosta, 2006, 2008 y 2012).

La emancipación burguesa con su pretensión universalista que por los principios totalizados en los que se funda es constitutivamente de un universalismo excluyente y abstracto y por ello –ambiguamente pues promueve no intencionalmente y procura evitar intencionalmente- - es condición de posibilidad de sucesivas emancipaciones que llegan hasta el presente.

Aquella emancipación fundante de la modernidad y todas las emancipaciones siguientes, ponen en escena derechos humanos cuya afirmación hereda la conflictividad inherente a esas emancipaciones. Toda democracia actual como "realización de un régimen de derechos humanos" está atravesada por las tensiones que hacen a esas emancipaciones, a los derechos que han venido poniendo en escena, a las que tienen lugar entre las relaciones de producción dominantes –relaciones mercantiles transterritoriales hoy globalizadas y totalizadas- y la vida inmediata corporal concreta territorializada que es la referencia última de sentido humanizador y emancipador para la perspectiva crítica en que se ha venido trabajando como este artículo ha pretendido reflejarlo.

Para la perspectiva crítica desde la trans-modernidad, emancipatoria y humanizadora sobre la referencia de la corporalidad, la construcción de un orden democrático entendido como aquél en que todos puedan vivir, frente a las teorías procedimentalistas de la democracia dominantes, impulsa la idea y la práctica de una democracia sustantiva:

> "La construcción de una democracia sustantiva sustentable y sostenida requiere elaborar las mediaciones y tensiones de las dimensiones jurídico-política, económico-social y cultural de la democracia, que se definen en relación con sus respectivos derechos humanos –que como "generaciones" se suceden, coexisten y tienen conflictos- sobre la fundamentación última del ser humano como ser natural y corporal en todas y cada una de sus expresiones

diversas y no excluyentes, como perspectiva alternativa de universalismo concreto. No obstante, kantianamente, podría afirmarse que democracia sustantiva sin democracia procedimental es ciega y que democracia procedimental sin democracia sustantiva es vacía. Más allá de Kant, debe reconocerse que lo sustantivo resulta el criterio o la última instancia para lo procedimental" (Acosta, 2008: 148).

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Yamandú. (1997) "Una crítica antropocéntrica al antropocentrismo desde la perspectiva de una nueva radicalidad social", *Revista Pasos* N° 73, DEI, San José, Costa Rica, 1-5.

Acosta, Yamandú. (2001), "La estructura cultural de la contrarrevolución burguesa y los límites de las transiciones democráticas en el Cono Sur de América Latina", *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia, Año 6, N° 12, Maracaibo, 9-13.

Acosta, Yamandú. (2005) "Subjetividad y democracia después de las transiciones desde la perspectiva de la filosofía latinoamericana", *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 249-264.

Acosta, Yamandú. (2006) "I diritti umani e le diverse dimensione della democracia", *Iride. Filosofia e discussione pubblica* (Traduzione di Angela Accorsi) N° 49, Anno XIX, Il Mulino, Bologna, 499-508

Acosta, Yamandú. (2008), "Campo intelectual" y "Democracia sustantiva", en *Diccionario del pensamiento alternativo*, Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (Directores), Editorial Biblos, Buenos Aires, 91-92 y 147-149.

Acosta, Yamandú. (2009) ""Transición a la democracia" desde la postransición", *Ciencias Sociales. Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas*, Universidad Central del Ecuador, N° 30, Quito, 105-114.

Acosta, Yamandú (2010) "Pensamiento crítico, Sujeto y Democracia en América Latina", *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía*

Iberoamericana y Teoría Social, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia, Año 15, N° 51, Maracaibo, 15-43.

Acosta, Yamandú. (2012) "Derechos humanos. Perspectivas críticas desde América Latina", *Direitos humanos e suas interfaces nas políticas sociais*, Org. María Cristina Leal, Silene Moraes Freire, Faperj, Eduerj, Rio de Janeiro, 71-81.

Acosta, Yamandú (2014) "Nuevas democracias y otras democracias en América Latina", *Revista de Estudos & Pesquisas sobre as Américas*, Col. 8, N° 2, CEPPAC da Universidade de Brasilia (UnB), Brasilia.

Acosta, Yamandú. (2015) "Sujeto y democratización en el contexto de la globalización", *Policromias da diferença. Inovaçôes sobre Pluralismo, Direito e Interculturalidade*, André Leonardo Copetti Santos, Noli Bernardo Hahn, Rosángela Angelin, Coordenadores, Juruá Editora, Curitiba, 79-97.

Acosta, Yamandú. (2016) "Nuevas constituciones y otras democracias en América Latina", *Anuario Área Socio-Jurídica* N° 9, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 12-26.

Dahl, Robert. (1999), *La democracia. Una guía para ciudadanos*, Taurus, Buenos Aires.

Dussel, Enrique. (1992). *1492 El Encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*, Ediciones Antropos Ltda., Santafé de Bogotá.

Gallardo, Helio, (2008) *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos.* Comisión de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

Hinkelammert, Franz. (1981) *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, Costa Rica.

Hinkelammert, Franz. (1984) *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica.

Hinkelammert, Franz. (1990), *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica.

Hinkelammert, Franz. (1995) *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica.

Hinkelammert, Franz (2003) *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.* Universidad Nacional, EUNA, Heredia, Costa Rica.

Hinkelammert, Franz. (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Editorial Arlekín, San José, Costa Rica.

Lesgart, Cecilia (2003) *Usos de transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década de los 80*, Santa Fe, Argentina, Homo Sapiens Ediciones.

Lesgart, Cecilia, y Souroujon, Gastón, (2008), "Democracia política y conflicto. Apuntes teórico-políticos sobre el cambio político-cultural en la última década", *La democracia en América Latina. Partidos políticos y movimientos sociales*, Arturo Fernández y Cecilia Lesgart, compiladores. Rosario, Santa Fe, Argentina, Homo Sapiens Ediciones, 31-62.

Martí, José. (1992) "Nuestra América", *José Martí. Obras Escogidas en tres tomos*, Tomo II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 480-487.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1955), *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 484-486.

Weffort, Francisco. (1993) "Nuevas democracias. ¿Cuáles democracias?". *¿Cuál democracia?* FLACSO, San José, Costa Rica. 133-166.