

## DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS DESDE NUESTRA AMÉRICA

### DEMOCRACY AND HUMAN RIGHTS FROM OUR AMERICA

Yamandú Acosta

Universidad de la República, Uruguay

Recibido: 05/08/2025

Aceptado: 15/11/2025

**Resumen:** Se trata en definitiva de la constitución de humanidad como asunto de la reflexión que el texto ensaya. La constitución de humanidad atraviesa como problema la historia de nuestra especie desde sus más remotos orígenes hasta el presente, es la historia de una constitución conflictiva y nunca acabada. En el texto que se propone, se entiende que este es en lo que nos concierne en cuanto cultores del oficio de la filosofía, un problema filosófico auténtico en cuanto hace parte de nuestra situación socio-cultural tanto globalmente considerada, como de la vigente en América Latina que, al interior de aquella, nos compromete especialmente. Democracia y derechos humanos especifican esa problemática –socio-cultural y filosófica- en cuanto mediaciones institucionales que las humanidades diversas y contrapuestas, han venido elaborando en la perspectiva de nuestra constitución como humanidad. No es suficiente con afirmar esas mediaciones para lograr aquella constitución; es necesario discernir tanto democracia como derechos humanos a los efectos de que su afirmación en un sentido que se ha tornado hegemónico, que las hace funcionales a estructuras económicas antidemocráticas anti-igualitarias, no se consolide y legitime. El texto aporta a ese discernimiento como aporte a la construcción de democracia y derechos humanos en un sentido alternativo al hegemónico al que disputa la legitimidad. El lugar de enunciación del texto, que hace parte de su pretensión de legitimidad, es el “nosotros” tópico-utópico implícito en “nuestra América” que, en línea con *Nuestra América* de José Martí de 1891, reflexiona para referirse a nuestra América Latina. La Filosofía Latinoamericana aporta la mediación filosófica que, desde nuestra América como lugar de enunciación, se explicita y pone en obra para elucidar la problemática de la democracia y los derechos humanos, como aporte a nuestra comprensión crítica como América Latina y como humanidad planetaria, en la perspectiva de nuestra humanización.

**Palabras clave:** Democracia, derechos humanos, nuestra América, filosofía latinoamericana

**Abstract:** It is ultimately about the constitution of humanity as a matter of reflection that the text attempts. The constitution of humanity runs through the history of our species from its most remote origins to the present; it is the history of a conflictive and never-ending constitution. In the proposed text, it is understood that it is what concern us as practitioners of the profession of philosophy, an authentic philosophical problem insofar as it is part of our socio-cultural situation, both globally considered, and that of the current situation in Latin America, which within it, especially involves us. Democracy and human rights specify this problematic –socio-cultural and philosophical- as institutional mediations that diverse and opposing humanities have been elaborating within the perspective of our constitution as humanity. It is not enough to affirm these mediations to achieve that constitution; it is necessary to discern both – democracy and human rights- so that a sense that has become hegemonic, making them functional to anti-democratic and anti-egalitarian economic structures does not consolidate and gain legitimacy. The text contributes to this discernment as a contribution to the construction of democracy and human rights in an alternative sense to the hegemonic one that disputes legitimacy. The place of enunciation of the text, which is part of the claim to legitimacy, is the topical-utopian “we” implied in “our America”, which in line with José Martí’s *Our America* de 1891 reflected on when referring to our Latin America. Latin American Philosophy provides the philosophical mediation that, from our America as a place of explicit enunciation puts into action to elucidate the problem of democracy and human rights, as a contribution to our critical understanding as Latin America and as a global humanity in the perspective of our humanization.

**Keywords:** Democracy, human rights, our America, Latin American philosophy.

## Introducción

“Democracia y derechos humanos desde nuestra América” título de esta exposición, expresa, de acuerdo al discernimiento del filósofo uruguayo Mario Sambarino, más que un tema o un problema filosófico entre otros temas o problemas pasibles de ser seleccionados para su consideración; un problema filosófico *auténtico*. La autenticidad de este problema por el que me siento concernido, es la que probablemente me ha motivando desde hace un largo tiempo a reflexionar sobre él.

Expresa Sambarino en su texto “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”: “un problema filosófico es *auténtico* cuando se encuentra situado en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural.” (Sambarino, 1976, p. 172).

“Democracia y derechos humanos” expresa conceptualmente un problema filosófico *auténtico* en relación con la problemática radical de la configuración histórico-cultural de la que somos y nos sentimos parte e identificamos como “nuestra América”.

“Democracia y derechos humanos” hace a la problemática constitución de “nuestra América” que a su vez es parte de la problemática constitución de nuestra humanidad planetaria, en el horizonte de sentido de una humanidad sin exclusiones.

En el entendido de que ninguna disciplina es un lugar de enunciación, sino que se enuncia inevitablemente desde un *locus* humano, sociohistórico-; se reflexionará a continuación *sobre* “nuestra América” como ese lugar de enunciación *desde* el cual, en ejercicio de la “filosofía latinoamericana” como mediación filosófica que le es específicamente atinente, hemos de abordar analítico – crítico – normativamente, los problemas correlacionados de “Democracia y derechos humanos” en “nuestra América” y en nuestra Humanidad planetaria.

## Nuestra América como lugar de enunciación

Nuestro foco está puesto en la problemática del *nosotros* que subyace a “nuestra América” como su condición de posibilidad.

“Nuestra América” así como el *nosotros* que la subyace, implica una rica tensión tópico-utópica que José Martí ha elaborado magistralmente en su *Nuestra América* de 1891. Del título martiano, asumimos el “nosotros” en él implícito, como nuestro lugar de enunciación. Un “nosotros” en un “conflictivo y nunca acabado” proceso de constitución. Este “nosotros” es, paradójicamente un lugar de enunciación que es un no-lugar; es un topos utópico.

En su dimensión tópica el “nosotros” implicado en la idea de “nuestra América”, es empíricamente inexistente; una ausencia. La larga historia de múltiples colectivos humanos territorializados en la que hoy denominamos América Latina, es una historia atravesada por enfrentamientos, dominación, explotación, aniquilación, fragmentación y exclusión entre contrapuestos “nosotros” que tendencialmente imposibilitan la constitución de un “nosotros” común, de reciprocidad en el reconocimiento de igual dignidad humana, que nos incluya a todos.

En el contexto de esa dimensión tópica empíricamente constatable; como respuesta a ella, como concepto trascendental crítico en función crítico-reguladora – como idea fuerza- que es condición de posibilidad para trascender la fragmentación, dominación y exclusión imperantes, la idea del *nosotros* que subyace a la de *Nuestra América* consagrada por Martí, emerge una y otra vez en dimensión utópica, sobre cuya referencia, la unidad de la diversidad que trasciende la fragmentación, la liberación que trasciende la dominación y la inclusión que trasciende la exclusión como orientaciones

de sentido, hacen a la constitución de este *nosotros* como proceso en el que la ausencia se hace presente como llamado a esa constitución.

Desde la “conflictiva y nunca acabada”<sup>1</sup> constitución de ese *nosotros nuestroamericano*, por la mediación de la *filosofía latinoamericana*, aspiramos contribuir a la comprensión y construcción crítica de “democracia y derechos humanos” que hacen a las condiciones institucionales instituyentes de constitución de ese *nosotros*, por cierto en “nuestra América” en sus tensiones tópico-utópicas, pero también desde ella más allá de sus fronteras, en un horizonte ecuménico con irrenunciable pretensión filosófica de universalidad como aporte en la construcción del *nosotros humano universal*.

Un *nosotros humano universal* que solamente puede construirse por la afirmación y el reconocimiento de las expresiones de lo humano en su diversidad, cuyas formas, proyectos, prácticas y estilos de vida sean compatibles con la afirmación de todas las otras expresiones de lo humano, sin exclusiones.

“Democracia y derechos humanos”, son asumidos como mediaciones conceptuales e institucionales que en la dinámica de sus relaciones hacen a la constitución de ese “nosotros” que es el sujeto-objeto de la reflexión y su exposición, específicamente el *nosotros nuestroamericano* como expresión de “sujetividad” en la cual nos sentimos y pensamos inmediatamente concernidos, pero también el *nosotros humano universal* en cuanto horizonte de sentido que en última instancia nos concierne.

En la referencia de esta particularidad a esa universalidad, se juega la validez de la “conflictiva y nunca acabada” constitución del *nosotros nuestroamericano* en cuanto esfuerzo histórico de larga duración, una y otra vez emergente, que procura la relación constructiva con todas las alteridades de todos los otros nosotros que puedan estar contestes en el esfuerzo por la constitución de un *nosotros humano universal* incluyente de todas las diversidades no excluyentes; un círculo de humanidad sin exclusiones como horizonte de sentido y por ello, no un círculo cerrado sino abierto a la inclusión de otras diversidades emergentes posibles.

## **Filosofía Latinoamericana desde nuestra América**

“La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son por cierto históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de sujetividad plena.” (Roig, 2011, p. 113).

Obsérvese que Roig escribe “Latinoamericana” con mayúscula, destacando así que en lugar de un adjetivo que caracterice a un ejercicio situado de la Filosofía, se trata de la sustantividad que sin afectar a la de la Filosofía en cuanto tal, expresa la especificidad de esta Filosofía que es relativa a aquello de lo que ella se ocupa: los modos de objetivación de un sujeto, el sujeto latinoamericano o, más definidamente, en total sintonía con el sentido de la caracterización de Roig y las referencias martianas de su pensamiento, el *sujeto nuestroamericano*. Un para sí del sujeto que fortalece su en sí y que en la “problemática del humanismo” (Roig, 2009, p. 17), configura un estimable

---

<sup>1</sup> Esta expresión que adoptamos para dar cuenta de la problemática constitución del nosotros, la tomamos del título de Norbert Lechner *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (Lechner, 1984). La constitución del nosotros o del sujeto, así como la del “orden deseado” –el orden democrático para Lechner y también para nosotros- es también “conflictiva y nunca acabada”; verosímilmente, la “construcción del orden deseado” y la “constitución del nosotros” – “*nuestroamericano*” o humano universal- son dinámicas que hacen parte de un mismo proceso que vale por sí mismo, independientemente de que ni uno ni otro puedan ser históricamente alcanzados o realizados en términos de plenitud.

aporte al para sí fortalecedor del en sí del *sujeto humano universal*, consistente con el sentido del humanismo.

Adviértase que el sujeto concreto que realiza la reflexión –el filósofo ejerciendo activamente el filosofar- hace parte de ese sujeto-objeto reflexionado y sus modos de objetivación. No tiene el punto de vista del sujeto observador, sino que su punto de vista se inscribe, por la mediación de la Filosofía Latinoamericana, al interior de un humanismo de la praxis que trasciende, incluyéndola, a esta filosofía. El punto de vista de esta filosofía es el del sujeto de la praxis, el del *sujeto nuestroamericano* en cuanto sujeto de la praxis.

El sentido de este humanismo de la praxis, que trasciende a la Filosofía Latinoamericana, aporta por la mediación de esta, perspectivas de humanización que implican liberación o de liberación que implican humanización, que hacen a la identidad específicamente crítica de esta filosofía.

Humanización de los seres humanos que implica humanización de las relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza de la que somos parte, discerniendo las relaciones institucionalizadas –las instituciones- por cuya mediación los seres humanos que vivimos en sociedad, nos constituimos o nos destituimos como tales seres humanos en función de las relaciones que mantenemos con nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza en la tensión entre dominación –propia de la inercia de las instituciones- y liberación en cuanto orientación del ser humano como sujeto que se afirma en su dignidad, para desarrollar la cual no puede prescindir de mediaciones institucionales, pero debe intervenirlas sistemáticamente en nombre de su libertad a los efectos de neutralizar su inercia dominadora<sup>2</sup>.

Si más allá de Roig, aunque en el sentido de sus consideraciones, pasamos del pensamiento objetivado como discurso, a la objetivación de éste en instituciones –democracia y derechos humanos, p.e. en cuanto instituciones-, habida cuenta que ningún sujeto colectivo puede afirmarse y sostenerse en el espacio-tiempo sin una mediación institucional, pero tomando en cuenta que toda institución implica constitutivamente dominación la cual se enfatiza cuando desplaza al sujeto –en lugar de instituciones para el sujeto y su afirmación, sujetos sujetos a las instituciones para la reproducción de éstas- (Hinkelammert, 2002, p. 349-357), visiblemente la “afirmación de sujetividad plena” más allá del pensamiento discursivamente objetivado se devela imposible.

En la mejor hipótesis, en las sociedades humanas, son posibles grados de acotamiento de la dominación constitutiva de la inercia institucional, en procura de mayor liberación y por lo tanto humanización de los seres humanos y sus relaciones entre sí y con la naturaleza, pero que muy probablemente no eliminan la dominación, en cuanto no hay sociedad posible sin instituciones y por lo tanto sin dominación.

Entiendo que la plenitud de la *sujetividad* puede ser un horizonte o condición de posibilidad para afirmaciones de nuestra subjetividad en el sentido de nuestra *sujetividad*, que en razón de nuestra condición humana no puede realizar la plenitud, aunque pueda imaginarla, pensarla y objetivarla discursivamente. Si no incurrimos en ilusión trascendental que podría implicar la hipoteca de una afirmación de sujetividad posible por la pretensión de la afirmación –antropológicamente imposible- de una sujetividad plena, ello nos permitiría nuestra afirmación en términos de una sujetividad históricamente la mejor posible, en contextos dados o en contextos posibles.

---

<sup>2</sup> La tesis de la inevitabilidad de la mediación institucional para la constitución del ser humano como sujeto, sea el *nosotros nuestroamericano* o el *sujeto humano universal*, y con ella la tesis de que las instituciones deben ser discernidas y sistemáticamente intervenidas en nombre de la afirmación de la dignidad de la vida –humana y de la naturaleza-, recorre el conjunto de la obra de Franz J. Hinkelammert, en detenido diálogo con la cual la hemos asumido.

Complementando la caracterización de la Filosofía Latinoamericana brindada por Roig que hemos hecho nuestra, agregaremos que entendemos por tal “un *pensar radical*, estructurado desde la particularidad de los modos de actuar y sentir de un sujeto, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías” (Acosta, 2005, p. 13).

A los modos de objetivación en el “actuar” sumamos los modos de subjetivación en el “sentir”, en cuanto raíces que en conjunción con las del “actuar”, hacen a la radicalidad del “pensar” del sujeto de esa filosofía y de ella misma. En este sentido, a partir de la tesis de Ardao que respecto de nuestra filosofía, habla de un “*Logos* foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos” (Ardao, 1963, p. 80); trascendiéndola sin que ello suponga la intención de contradecirla o superarla, nos permitimos conjeturar que por su *radicalidad* desde las raíces en el *pathos* y el *ethos*, que hacen al carácter razonable de nuestra razón, nuestro *logos* puede también ser personalísimo.

Esa radicalidad, hace a la autenticidad y la autonomía de ese pensar, de ese sujeto del pensar y de los “conceptos y categorías” que aporta a la comprensión crítica de la realidad y de sí mismo como parte de esa realidad que lo trasciende y por lo tanto de su – nuestra- filosofía, la Filosofía Latinoamericana.

El *a priori* de esta filosofía, es la constitución del *nosotros* que se juega en la afirmación de “sujetividad” y en el reconocimiento entre nosotros mismos -los latinoamericanos- en nuestra diversidad que al habilitar crítico-constructivamente nuestra constitución como *nosotros*, nos habilita a transitar con las mejores posibilidades las luchas por el reconocimiento con otros *nosotros*, especialmente con aquellos que ejercen dominación al trascendentalizar ilegítimamente su particularidad como universalidad.

Nuestra reflexión asume “nuestra América” como su lugar de enunciación, para referirse al cual y comprenderlo en su significación, contamos con el ya mencionado *Nuestra América* de 1891 de José Martí como elaboración analítico-crítico-normativa (filosófica) de “nuestra América” como problema (Martí, 2010), válida y vigente en perspectiva instituyente a más de ciento treinta años de su enunciación (Acosta, 2012).

La cuestión del *nosotros* que subyace a la de “*nuestra América*” como su condición trascendental, nos remite a la cuestión del “*a priori* antropológico” que Arturo Andrés Roig ha planteado y desarrollado en relación al comienzo de toda filosofía – teniendo a la vista el problema de la Filosofía Latinoamericana- que implica la constitución de un sujeto en términos de un *nosotros* a través de la mediación de Hegel en relación a este *a priori* en Kant en quien de alguna manera quedó sometido al imperio del *a priori* epistemológico, perspectiva que se consolidó en el kantismo.

Desplacemos nuestra atención del comienzo de la filosofía al “autorreconocimiento de un sujeto como valioso para sí mismo” en cuanto “un nosotros, que se juega [...] dentro del marco de contradicciones sociales” y tenemos a la vista el *a priori* antropológico como comienzo de un “sujeto” colectivo, un “nosotros” que es condición del comienzo de la filosofía

Desde “nuestra América” en el ejercicio de nuestro “filosofar matutino o aурoral” propio de nuestra Filosofía Latinoamericana, procuramos denunciar el presente y anunciar futuros posibles “abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas” promoviendo y ejerciendo el “reconocimiento del otro como sujeto”, procurando trascender “la filosofía” en un “saber de liberación” (Roig, 2009, p. 17) al interior del humanismo de la praxis del que nos sentimos parte, que en la consideración analítico-crítico-normativa de “democracia y derechos humanos” pueda contribuir a la liberación que es humanización, de los seres humanos y de las “relaciones humanas” de los seres humanos entre sí y con la naturaleza.

## Democracia y derechos humanos

La democracia es una forma de gobierno que tiene una larga historia (Dahl, 1999, p. 13-33), hasta hoy hay consenso en considerarla “la mejor forma de gobierno posible” (Dahl, 1999, p. 35), a futuro plantea una serie de interrogantes que orbitan en la tensión entre lo que debería hacerse y lo que sería posible de hacer (Dahl, 1999, p. 35-42), las que remiten a la tensión entre la “democracia ideal” (Dahl, 1999, p. 45-93) y la “democracia real” (Dahl, 1999, p. 97-115), se distingue una serie de “variedades” de democracia (Dahl, 1999, p. 117-162), se entiende que algunas condiciones parecen favorecerla (Dahl, 1999, p.165-186) y, siempre considerada como sistema político o forma de gobierno, en referencia a “las instituciones de la democracia representativa moderna, esto es, en la democracia poliárquica” (Dahl, 1999, p. 187), se estima que el capitalismo de mercado la favorece (Dahl, 1999, p. 187-212), aunque también se valora que ese mismo capitalismo de mercado puede dañarla (Dahl, 1999, p. 195-201).

Antes de introducir sus conjeturas prospectivas sobre la democracia con las que cierra su libro (Dahl, 1999, p. 203-205) que presenta una visión teórica de la democracia de muy probable consenso en el orden hegemónico moderno-occidental, escribe Dahl respecto de la relación entre capitalismo de mercado y democracia “El capitalismo de mercado en gran medida favorece el desarrollo de la democracia hasta el nivel de la democracia poliárquica. Pero, dadas sus adversas circunstancias para la igualdad política, es desfavorable para el desarrollo de la democracia más allá del nivel de la poliarquía” (Dahl, 1999, p. 200). Concluye que la tensión entre el “sistema político democrático” y el “sistema económico no democrático”, “ha supuesto un formidable y persistente desafío para los fines y prácticas democráticas a fines del siglo XX. Ese desafío seguramente proseguirá en el siglo XXI” (Dahl, 1999, p. 201).

Este recorrido por los titulares del libro de Dahl, uno de los más reconocidos investigadores de la democracia en la teoría política contemporánea, nos ha permitido colocarnos en una tensión central –teórica y práctica- que ha afectado al “sistema político democrático” en el siglo XX y que lo sigue y seguirá afectando en el siglo XXI, la tensión que mantiene con el “capitalismo de mercado” que en cuanto “sistema económico no democrático” conspira según el autor contra “la igualdad política”, que es condición de la democracia poliárquica.

Más allá de lo que enuncia Dahl, es posible sostener que en nombre de la libertad de mercado –en los hechos más invocada que efectivamente realizada- el capitalismo de mercado hoy totalizado como “Totalitarismo del Mercado” (Hinkelammert, 2018), conspira contra la igualdad en todas sus dimensiones, no solamente contra la “igualdad política” y por lo tanto no solamente contra la democracia como forma de gobierno, sino en cuanto forma de vivir, producir y reproducir la vida en sociedad que, junto a la dimensión política reconoce otras dimensiones que hacen a la democracia en un sentido más integral, que implica hacer la vida humana posible en términos de un universalismo incluyente de las expresiones diversas de la vida humana y de la naturaleza no excluyentes, al reconocerlas y afirmarlas en su dignidad.

En América Latina, desde hace mucho el más desigual de todos los continentes, esta tensión, que jaquea estructuralmente al “sistema político democrático” en el mundo, atravesado por una profundización estructural de la desigualdad, hoy sobredeterminada por una cruzada global neoconservadora, neoliberal y neofascista contra la igualdad, presenta grados de extensión y profundidad, que hacen que su consideración en nuestra América, pueda valer como referencia para la elucidación de la problemática de la democracia en el mundo todo, y por lo tanto para la de la problemática de los derechos

humanos, que hace parte de la problemática de la democracia, ya no solamente aunque también como “sistema político” o “forma de gobierno”.

Abandonando la perspectiva de la teoría política expuesta magistralmente por Dahl que hemos consignado; en la perspectiva filosófica que asumimos desde nuestra América al interior del humanismo de la praxis, entendemos que “la democracia es por cierto una forma de gobierno, Aunque no fundamentalmente ni exclusivamente. Es también y fundamentalmente, aunque no exclusivamente: 1) un orden en el que todos pueden vivir en el sentido de que en él, aunque el asesinato siga siendo posible, no estará legitimado, 2) la realización de un régimen de derechos humanos, 3) una ética de la vida y de la convivencia. Por ello no dejará de ser –también- una forma de gobierno.” (Acosta, 2023, p. 4).

Esta visión más integral de la democracia que se propone, es crítica de su reducción a poliarquía, tanto en términos de las prácticas de las democracias realmente existentes, como en la visión teórica explicitada que asumida y promovida desde las posiciones de poder oficia como discurso de legitimación de un sistema político que es no menos funcional al capitalismo de mercado que lo que éste lo es a este sistema político al que reduce la democracia.

El capitalismo de mercado, ha hecho posible la democracia poliárquica con lo que ha capitalizado legitimidad democrática. No obstante, en cuanto fuente de desigualdad parece bloquear la posibilidad de trascender democráticamente la poliarquía en una “democracia sustantiva” (Acosta, 2008) que no es posible sin una razonable igualdad. En esta perspectiva de una democracia más allá de la poliarquía, la democracia poliárquica en cuanto resulta funcional al capitalismo de mercado, pierde legitimidad en tanto colabora en reproducir cuando no en profundizar con “legitimidad democrática”, la desigualdad.

Ante la desigualdad implicada en la lógica del capitalismo de mercado, hoy profundizado como “Totalitarismo del Mercado”, sobredeterminado por una cruzada global contra la igualdad impulsada por los poderes fácticos liderados por las burocracias privadas transnacionales e ideológicamente mediada por el conservadurismo, el neoliberalismo y el neofascismo; las luchas democráticas por la democracia, tanto al interior de democracias poliárquicas realmente existentes, como de populismos tensionados entre la democracia y el autoritarismo o de otras expresiones de organización política de la vida en sociedad, pasan por las luchas por derechos humanos. Estas luchas sociales y políticas objetivan emergencias de la “moral de la protesta” que confronta con la “ética del poder” (Roig, 2002), que como eticidad vertebrada al orden global de dominación.

Democracia y derechos humanos, en tanto mediaciones en el “conflictivo y nunca acabado” proceso de constitución del “nosotros nuestroamericano”, así también como del “nosotros humano universal” que aquél incluye como sentido último de su legitimidad, requieren hoy y aquí discernimientos desde nuestra América, que aquí procuramos a través de la Filosofía Latinoamericana.

Estos discernimientos suponen considerar las relaciones y tensiones entre la racionalidad mercantil capitalista globalizada hoy profundizada como “Totalitarismo del Mercado” en una dirección y la racionalidad de “producción y reproducción de la vida real”, última instancia con la que cualquier racionalidad económica, social, tecnológica o política, incluida la del capitalismo de mercado, debe ser compatible, a los efectos de no revelarse como irracional, lo que acontecería en cuanto llegara a implicar la imposibilidad de la producción y reproducción de la vida real.

Las democracias poliárquicas actuales se han configurado como sistemas políticos atravesados por el espíritu de la racionalidad mercantil globalizada al que se vuelven funcionales en desmedro de la producción y reproducción de la vida real territorializada.

Por ello, pueden ser caracterizadas como “Democracias de Seguridad Mercantil” (Acosta, 2005, p. 267). Ellas ponen en el centro las relaciones mercantiles capitalistas y, por lo tanto, los principios de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos en que ellas se legitiman, subordinando al respeto a esas relaciones y a esos principios la producción y reproducción de la vida real –humanidad / naturaleza- en los territorios.

Humanidades (en el sentido de las diversas expresiones de humanidad) y naturaleza, en sus expresiones situadas, resultan en consecuencia “democráticamente” afectadas como el polo de la tensión que hay que sacrificar, al menos en la medida necesaria para poder afirmar la reproducción de las relaciones mercantiles capitalistas, reproducción que a su vez exige constitutivamente la mayor extensión y la mayor profundidad posible: todo debe ser transformado en mercancía.

En el grado en que esa mercantilización de la vida real en la diversidad de sus expresiones humanas y naturales se intensifica, la democracia poliárquica se ve desafiada de ser la mediación institucional facilitadora y legitimadora del asesinato estructural en que puede desembocarse extendiendo y profundizando la racionalidad productiva capitalista que, como anticipara Marx, sólo sabe hacerlo “socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre.*” (Marx, 1972, p. 424), revelándose así como racionalidad destructiva de las condiciones –ser humano y naturaleza- que hacen posible no solamente a esta racionalidad productiva vigente y dominante, sino a cualquier otra que pudiera ser la alternativa a su irracionalidad.

Nos encontramos de hecho en la situación de un orden en el que en principio no todos pueden vivir. En él, el asesinato estructural además de ser posible, pareciera ser facilitado y legitimado por la democracia poliárquica. Tendencialmente es un orden que amenaza con tornar toda vida imposible: el asesinato se devela como suicidio de la humanidad. Un orden con estas características, en cuanto irracional en términos de la producción y reproducción de la vida real, desde el punto de vista de una democracia sustantiva más allá de la poliarquía, puede ser evaluado como no democrático o antidemocrático.

Con el horizonte de sentido de construir un orden democrático sustantivo, entendiendo por tal aquél en que, aunque el asesinato sea posible, no esté legitimado; el principio legitimador de la democracia no puede estar en las relaciones mercantiles capitalistas. No puede estar por lo tanto en el principio de la propiedad privada que junto al cumplimiento de los contratos está en la base del capitalismo de mercado que es funcional a una democracia –en tanto poliarquía y no más allá- que a su vez, es funcional a ese capitalismo de mercado.

Debemos introducir aquí la acepción de democracia como “realización de un régimen de derechos humanos” (Hinkelammert, 1990, p. 133). La propiedad privada, además de un principio es un derecho que aparece recogido como tal en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de la Organización de las Naciones Unidas de 1948, había sido antes incluido con centralidad en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la revolución francesa en 1789.

Desde John Locke, la propiedad privada es postulada como principio legitimador del orden de la sociedad civil o política, constituida inicialmente por los hombres (propietarios) beneficiarios de la revolución inglesa –revolución burguesa que antecede a la revolución francesa- que culminó en 1688. Escribe Locke en 1690, que la sociedad civil o política ha sido creada por los hombres “con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones”, agregando que a esos tres conceptos los incluye bajo “el nombre genérico de «propiedad»” (Locke, 1994, p. 134).

De mano de la pluma de Locke, la “propiedad” es derecho natural del ser humano, quien es entonces naturalmente propietario de su vida, su libertad y sus posesiones. La

sociedad civil o política es producto del acuerdo entre los hombres (propietarios) para preservar la “propiedad” que en cuanto derecho natural, funge como principio legitimador del orden de la sociedad, que es entonces sociedad burguesa, también cuando esta se organiza políticamente como democracia.

El derecho de propiedad, pretendidamente “natural” para Locke, es en realidad en la emergente sociedad burguesa un derecho contractual, en tanto puede entenderse que – no obstante, la tesis de Locke- los hombres no contratan porque sean “naturalmente” “libres” e “iguales”, sino que de hecho se constituyen –jurídicamente- como libres e iguales porque contratan, construyendo derecho positivo.

De esta manera, la falta de libertad y de igualdad más allá del plano estrictamente jurídico, queda contractualmente –jurídicamente- legitimada. Y quienes no hacen parte de estas relaciones contractuales, no tienen derecho a la protección de su “propiedad” natural, esto es de sus vidas, libertades y posesiones. Ni siquiera son libres e iguales jurídicamente hablando.

El universalismo de la sociedad civil en cuanto sociedad burguesa –*bürgerliche gessellschaft* como la conceptualizaba Hegel-, es un universalismo excluyente y abstracto, no es un universalismo incluyente y concreto; no es efectivo universalismo. Obviamente la democracia que se construye sobre ese fundamento adolece de la misma limitación.

En nombre de la “propiedad” como principio común legitimador del orden civil o político constituido para su defensa, los que están fuera de las relaciones contractuales pueden ser sospechados como amenaza y eventualmente como enemigos del orden constituido y tratados en consecuencia. Esto también puede pasar con quienes están dentro de ellas, en cuanto simplemente con sus dichos puedan poner en cuestión al principio de la “propiedad”.

El derecho de propiedad (privada) es principio legitimador de la sociedad burguesa, y de la democracia que como sociedad civil o política se da para gobernarse en defensa de su principio fundante.

En cuanto la propiedad privada es concebida como derecho humano fundamental, de referencia como principio de legitimación para el conjunto siempre abierto de los derechos humanos, quien se pronuncia contra ella, se pronuncia contra la humanidad, al hacerlo se pone fuera de la humanidad y por lo tanto no puede reivindicar para sí derechos humanos que deban ser respetados; de esta manera, los derechos humanos que son inherentes a la dignidad de toda persona humana independientemente de su pensamiento y opinión, se entiende que pueden ser legítimamente violados en nombre de la defensa de la humanidad.

Este ha sido el caso en América Latina de las “Dictaduras de Seguridad Nacional” de los años ’70 que se consideraron democracias en estado de excepción, pretendiendo ser necesarias para salvar a la democracia (burguesa al menos por su espíritu) de sus enemigos; enemigos de la propiedad privada y por lo tanto de los derechos humanos, en definitiva, enemigos de la humanidad.

Una vez eliminado el enemigo, transición mediante, la democracia en estado de excepción en la que el disciplinamiento social fue impuesto por el Estado autoritario a través del terrorismo de Estado, se transformó en la “Democracia de Seguridad Mercantil” en la que el disciplinamiento por el mercado se ve favorecido de los efectos del anterior disciplinamiento internalizados en las personas y las sociedades. Aceptar las incertidumbres que impone el mercado como horizonte de vida, es preferible a la certeza de sufrimiento y muerte por parte de los aparatos represivos del Estado autoritario.

En términos de la filosofía política moderna, en las democracias pre-dictatoriales, la figura del ciudadano rousseauiano miembro del pueblo soberano se había establecido con legitimidad en el imaginario social. En las dictaduras en tanto democracias en estado

de excepción, el “pueblo” fue suplantado por los ejércitos del lugar de la soberanía y disuelto como soberano y como pueblo. En ese contexto la figura del ciudadano rousseauiano fue desplazada por la del súbdito hobbesiano.

La transición a la democracia, en tanto “Democracia de Seguridad Mercantil”, si bien vuelve a poner en escena al pueblo y al ciudadano, la soberanía parece haber migrado a una instancia que los trasciende: el mercado.

La figura del propietario lockeano es la que en términos de la filosofía política moderna ahora se impone, se sabe miembro del nuevo soberano en una lógica de competencia. A su condición moderna de propietario, suma su condición posmoderna de consumidor. En el plano político se define como elector –elige en la oferta política del mercado- manifestándose políticamente de manera individual en la urna de votación cuando el sistema lo convoca a hacerlo, y legitima una democracia teóricamente representativa, aunque prácticamente delegativa.

En definitiva, es un ciudadano (Rousseau) propietario (Locke) consumidor elector, obediente (Hobbes) de las leyes del mercado así como de las del Estado que lo ampara.

En términos funcionales a la fase financiera por la cual atraviesa el capitalismo de mercado, la figura más paradigmática de ciudadano es la que corresponde a la “ciudadanía *credit-card*” (Moulian, 1997). El ciudadano “*credit card*” es propietario de una deuda cada vez más abultada, tiene hipotecado el futuro en razón del consumo en el presente. Como su deuda se llama crédito la subjetiva como una posibilidad de más consumo hacia adelante, horizonte de sentido que implica el sinsentido de mayor sometimiento al capital financiero a través de los intereses normalmente usurarios, que deberá seguir pagando una vez haya cubierto el monto de lo percibido, una nueva forma de esclavitud característica de la sociedad de consumo.

El *ciudadano propietario consumidor elector obediente* y el *ciudadano “credit card”* que es un extremo de aquél en términos de disolución de la ciudadanía democrática en la lógica del capital, figuras posmodernas de la ciudadanía, entendida la posmodernidad como profundización del antiuniversalismo y el nihilismo propios del “contenido secundario y negativo mítico” de la modernidad (Dussel, 1992, p. 245), son producto de la “ética del poder” (Roig, 2002) instituida como eticidad constitutiva del “Totalitarismo del Mercado”, que las “Democracias de Seguridad Mercantil” legitiman. Estas figuras de la ciudadanía construidas desde la lógica del capitalismo de mercado mediada en su promoción y legitimación por la democracia de seguridad mercantil, a la vista de su talante individualista y antiuniversalista construido sobre la referencia a la propiedad privada como principio y derecho humano fundamental, no tienen el sentido de mediar la constitución de un “nosotros” incluyente, ni nuestroamericano ni universal, sino precisamente de impedirla.

Frente al derecho contractual de la propiedad privada como principio común legitimador de los derechos humanos y de la democracia como realización de un régimen de derechos humanos, emerge la “moralidad de la protesta” (Roig, 2002), reivindicando “los derechos humanos partir de la vida humana inmediata” (Hinkelammert, 1990, p. 149) como criterio de jerarquización de los derechos humanos; “la inviolabilidad de la vida humana inmediata, y la inviolabilidad de la propiedad privada, entran así en conflicto.” (Hinkelammert, 1990, p. 150).

En la perspectiva desde esta moralidad emergente que interpela a la eticidad dominante, entre otras cosas instalando el reconocimiento de “la protesta” como un derecho humano a ser respetado y por lo tanto como un legítimo ejercicio de democracia participativa y directa en el marco de una democracia poliárquica representativa que se ha tornado delegativa; el señalado conflicto debe resolverse sobre el criterio de “la

inviolabilidad de la vida humana inmediata” que hace a un nuevo sentido común legitimador del orden, en razón de su condición postulada de criterio alternativo de jerarquización de los derechos humanos

Los derechos que se constituyen sobre “la inviolabilidad de la vida humana inmediata” como criterio de jerarquización de los derechos humanos, suponen la emergencia y trascendencia más allá de estructuras vigentes e instituciones funcionales a su reproducción del “hombre natural” quien como señalara Martí en 1891 -y recuperara Roig como concepto trascendental descolonizador y liberador-, “indignado y fuerte” lucha por “derribar” la injusticia de “la justicia acumulada en los libros” – y pensamos, también en las estructuras vigentes y en las instituciones a ellas funcionales que hacen a la “justicia del mercado”- en la perspectiva de construir un sentido alternativo de justicia que pasa por el reconocimiento de su dignidad que implica la dignidad de la vida de todos y cada uno de los seres humanos y de la naturaleza en la diversidad de sus expresiones. “Hombre natural” expresa la condición universal de lo humano que atraviesa las diversidades humanas de distinto origen y que implica la afirmación de la dignidad de la naturaleza que deja de ser un objeto frente al sujeto humano, en cuanto que es constitutiva de este sujeto.

Aunque “hombre natural” no expresa *per se* una figura de la ciudadanía, es sin embargo la referencia fundante que como su trascendentalidad inmanente puede hacer posible y sostener cualquier figura de la ciudadanía que se instituya sobre la referencia de “los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata” como criterio de jerarquización de los derechos humanos en una “democracia sustantiva” en tanto “realización de un régimen de derechos humanos”, en nuestra América y en el mundo. En ella, la “propiedad privada” en caso de seguir existiendo, deberá responder a este criterio alternativo de jerarquización, adecuándose y limitándose en razón de las exigencias de “la producción y reproducción de la vida real” de los seres humanos y la naturaleza en su diversidad, sin exclusiones.

Figuras de esta ciudadanía, alternativas a la desdibujada “ciudadanía política” del “ciudadano propietario consumidor elector obediente” o del “ciudadano *credit card*”, lo es, tal vez en primer lugar, la correspondiente a una “ciudadanía social” (García y Miranda, 2011) que se constituye a través de su demanda por “derechos económicos y sociales”, frente a las cuales, como frente a todas las demandas por derechos, el Estado puede ser convergente aportando a través de sus políticas públicas a la constitución del “ciudadano social” en relación a esta demanda, por la que la democracia poliárquica en cuanto funcional al capitalismo de mercado que es fuente de desigualdad política, social y económica, se ve interpelada.

La ciudadanía social y política puede y debe ser favorecida por políticas públicas desde el Estado. No obstante, su construcción desde “el hombre natural indignado y fuerte” más que desde el Estado –aunque con su acompañamiento- es la que puede configurarla con capacidad de ir más allá de los límites del Estado en cuanto a sus compromisos con el mercado.

La mayor igualdad económica y social que la “ciudadanía social” hace posible, haciendo a su vez posible una mayor igualdad política en la “ciudadanía política” al construirse sobre el fundamento del “hombre natural” en cuanto sujeto necesitado, lo hace sobre el criterio de la satisfacción de sus necesidades que hacen a su posibilidad de vivir en términos de dignidad humana.

Estas necesidades deben ser reconocidas y satisfechas en todos los seres humanos sin exclusión, en la medida de los recursos social y económicamente disponibles, aunque ello implique trascender límites jurídico-políticos articulados poliárquicamente sobre la

propiedad privada como principio común legitimador sustantivo y el cumplimiento de los contratos como lógica procedimental.

Sobre ese fundamento se procuraría la igualdad en función del criterio de las necesidades que en un orden más democrático que el globalmente dominante, debería privar sobre el criterio de las preferencias. La satisfacción de las preferencias de muchos parecería implicar la no satisfacción de las necesidades de muchísimos más.

En las lógicas de construcción de ciudadanía social y de reconstrucción por su mediación de la ciudadanía política que estamos elucidando, la construcción de la igualdad no implica sin embargo la eliminación de las diferencias, “La igualdad significa que no se acepta usar las diferencias como pretexto de discriminaciones. Las diferencias no sirven nunca automáticamente a estos pretextos. Las diferencias inclusive enriquecen. Pero constantemente las diferencias son usadas para discriminar y hasta para hacer desaparecer la propia idea de la igualdad. Se nota, entonces, que la reivindicación de la igualdad desemboca en la reivindicación de los derechos humanos.” (Hinkelammert, 2022, p. 40). Reconocimiento afirmativo de las diferencias en cuanto no sea convalidación de las asimetrías –sociales, económicas, políticas, culturales, etc.- es enriquecimiento de la igualdad: la igual dignidad de las humanidades diferentes: “El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color” (Martí, 2010, p. 15).

Se reivindican así derechos humanos culturales y a la diferencia, tal vez una tercera generación frente a la primera generación de derechos civiles y políticos y a la segunda generación de derechos sociales y económicos. Los de segunda generación surgen posibilitados por los de primera generación, aunque también como respuesta a su totalización. Los de tercera generación, cuya agenda se despliega con creciente fuerza en el siglo XXI, se ven posibilitados por los de las generaciones anteriores y también como respuesta a la eventual totalización de aquellos que paradójicamente los inhabilitaba en su emergencia. Las generaciones de derechos, en las que podríamos incluir como cuarta generación- última en la lógica del descubrimiento pero primera en la de la fundamentación- la de los derechos de la naturaleza, que son derechos humanos en cuanto la naturaleza no sea concebida como lo otro del ser humano sino como aquello de lo que el ser humano es parte en cuanto ser natural. En plena crisis del cambio climático la relevancia de los derechos de la naturaleza como derechos humanos se hace evidente e integra las luchas en curso en la nueva agenda de derechos.

Se asiste así entonces a una nueva agenda de derechos, promovidos desde luchas de movimientos sociales, que objetivan una “moralidad de la emergencia” (Roig, 2002, p. 107-125) y pueden caracterizarse como “sociedades civiles emergentes” (Gallardo, 2008, p. 30- 37), más allá de la sociedad civil y sus límites en cuanto sociedad burguesa (*bürgerliche gessellschaft*).

Estas “sociedades civiles emergentes” en relación a los derechos humanos por los que luchan, que tienen el común denominador de ser “derechos humanos de la vida humana inmediata” tienden a constituirse en nuevas figuras de la ciudadanía que, atravesadas por las ciudadanía política, social y económica, las transversalizan, y alcanzan visibilidad y reconocimiento en las esferas participativa y directa de la democracia y, verosímilmente comienzan a ganarlo en la esfera representativa que es hegemónica en las democracias poliárquicas.

Estas emergentes figuras de la ciudadanía tienen su matriz histórica en condiciones específicas que han implicado e implican discriminación en razón de las diferencias y que en su empoderamiento con pretensión ciudadana, al luchar por sus derechos específicos –por razones étnicas, de género, de grupo de edad, de discapacidad, de condición migrante, territoriales, ambientales, de la naturaleza, etc.-, en tanto

“derechos de la vida inmediata”, luchan por la igualdad y por lo tanto, siendo luchas particulares por su génesis son universales por su sentido.

Se trata de luchas por un orden en el que todos puedan vivir en su legítima diferencia, luchas por la democracia como “realización de un régimen de derechos humanos” cuyo principio común legitimador sea el de los “derechos de la vida inmediata” y luchas en ejercicio de una ética de la vida y de la convivencia desde su “moralidad de la emergencia”, en la perspectiva de la construcción de democracia como ética de la vida y de la convivencia en que el reconocimiento y respeto de la alteridad de los otros sea la referencia para la “conflictiva y nunca acabada” constitución de “nosotros”, sea en el caso de “nuestra América” o el del “nosotros humano universal” que es su horizonte de sentido y legitimidad.

En un horizonte hipotético que solamente podemos aquí conjeturar, podrían configurarse como expresiones de una *ciudadanía transmoderna* (Dussel, 1992, p. 245-250; Acosta, 2020, p. 41-55) e *intercultural* (Acosta, 2020, p- 57-99), con capacidad de trascender al universalismo excluyente monocultural de la modernidad y al anti universalismo multicultural de la posmodernidad.

## Bibliografía

Acosta, Y. (2005) *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*, Montevideo, Editorial Nordan Comunidad.

Acosta, Y. (2008) “Democracia sustantiva”, *Diccionario del pensamiento alternativo*, Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (Directores), Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, Editorial Biblos, 147-149.

Acosta, Y. (2012) *Reflexiones desde “Nuestra América”*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo, MEC, Editorial Nordan Comunidad.

Acosta, Y. (2020) *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

Acosta, Y. (2023) *Democracia en debate. Tensiones en la construcción de democracia en América Latina*, Chisinau, Eliva Press.

Ardao, A. (1963) *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Editorial Alfa.

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

Dussel, E. (1992) *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Santafé de Bogotá, Ediciones Antropos.

Gallardo, H. (2008) *Teoría y crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, San Luis de Potosí, México, Universidad Autónoma de San Luis de Potosí.

García, Á. y Miranda, L. (2011) “Ciudadanía social en América Latina: ¿Qué es, cómo se mide y cómo se fortalece?”, *El Estado de Ciudadanía. Transformaciones, logros y desafíos del Estado en América Latina en el siglo XXI*, Álvaro Pinto y Ángel Flisfisch (Coordinadores), Buenos Aires, PNUD, Sudamericana, 199-330.

Hinkelammert, F. (1990) *Democracia y Totalitarismo*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2018) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Ciudad de México, Akal.

Hinkelammert, F- (2022) *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*, Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional.

- Lechner, N. (1984) *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Santiago de Chile, Flacso.
- Locke, J. (1994) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Altaya.
- Martí, J. (2010) *Nuestra América*. Edición crítica, La Habana, Centro de Estudios Martianos.
- Marx, C. (1972) *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, 5ª reimpresión, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Moulian, T. (1997) *Chile actual. Anatomía de un mito*, Santiago de Chile, Arcis Universidad, Lom.
- Roig, A. (2002) *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC.
- Roig, Arturo Andrés (2009) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una ventana.
- Roig, A. (2011) *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana.
- Sambarino, M. (1976) “La función socio-cultural de la filosofía en América Latina”, *id. et al. La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 165-181.