

Hacia una política latinoamericana: una propuesta liberadora e intercultural

Rafael Gustavo Miranda Delgado *

Resumen: El concepto de Política ha sufrido un proceso significativo de reducción y llega a la contemporaneidad a una categoría que pretende definir el todo por una parte inarticulada e insuficiente. Por ello, el objetivo de este artículo es reflexionar sobre la política desde la materialidad latinoamericana y con una ética liberadora e intercultural. Esta reflexión articula dos de las corrientes filosóficas más significativas de América Latina, de la Liberación y la Intercultural. Adicionalmente, se posiciona en diálogo crítico con las formas ortodoxas de abordar la política y lo político.

Palabras clave: Política; ética; libertad; interculturalidad; América Latina

Abstract: The concept of Politics has undergone a significant process of narrowing, reaching contemporary times as a concept that seeks to define the whole by an inarticulate and insufficient part. Therefore, the aim of this article is to reflect on politics from Latin American materiality and with a liberating and intercultural ethic. This reflection locates and articulates two of the most significant philosophical currents in Latin America, Liberation and Intercultural. Additionally, it positions itself in a critical dialogue with the orthodox ways of approaching politics and politics.

Keywords: Politics, freedom; interculturality; ethics; Latin America

* rafaelgustavomd@hotmail.com

Universidad de Los Andes Venezuela

Introducción

El concepto de Política ha sufrido un proceso significativo de reducción y llega a la contemporaneidad a una definición que pretende definir el todo por una parte inarticulada e insuficiente. Este proceso ha descontextualizado a la política y la ha dejado sin herramientas para contribuir a los grandes valores de la humanidad como la justicia y la libertad. En la actualidad, se observa un proceso donde la política es entendida como la lucha de poder en un discurso amigo–enemigo, lo cual se ha materializado en las guerras, en el resurgimiento de los nacionalismos, en el aumento de los conflictos por razones religiosas o étnicas, en el retroceso de la cooperación multilateral a nivel internacional. En un mundo cada vez más complejo e interconectado, las respuestas políticas han sido más fragmentadas.

Por ello, el objetivo de este artículo es reflexionar sobre la política desde la materialidad latinoamericana y con una ética liberadora e intercultural. La reflexión parte de la hipótesis de que la materialidad y el pensamiento latinoamericano, especialmente la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural, en diálogo con expresiones de otras latitudes, puede aportar al enriquecimiento conceptual y práctico de la política.

Para ello, la investigación presenta tres momentos analíticos. En *La política y sus dimensiones. Brevisima revisión conceptual*, se advierte sobre el proceso de reducción del concepto de política al revisar los principales hitos de la reflexión sobre la política y lo político, y la necesidad teórica y práctica de incorporar elementos materiales y éticos. Luego, en *La materialidad latinoamericana* se caracteriza el orden político material vigente de América Latina, su acumulado histórico y sus consecuencias, destacando la necesidad de ampliar la política para reparar las injusticias históricas. Finalmente, en *Una ética liberadora e intercultural* se articula una ética práctica comprometida con la libertad y construida desde la interculturalidad, basada en los aportes latinoamericanos de la filosofía de la liberación y de la filosofía intercultural, y se la coloca en diálogo con diversas y representativas escuelas de pensamiento político contemporáneas.

La política y sus dimensiones. Brevisima revisión conceptual

Las filosofías originarias como las de Mesopotamia, Egipto, Fenicia, Grecia, China e Indostán tuvieron a la política como punto de partida. Pero la reflexión de la política no siempre ha tenido la misma ponderación en sus preocupaciones. La política es todo lo referente al poder en la esfera pública, su dimensión conflictiva y estratégica instrumentales (jerárquica, dominación–contención) y su dimensión de la construcción del bien común (positiva). Hay un consenso relativamente extendido

sobre que la política hace referencia al poder en la esfera pública, aunque también hay relaciones de poder en la esfera privada, este poder no es propiamente político. Lo que distingue al concepto propuesto es su amplitud, la incorporación del despliegue de sus dimensiones fundamentales. Esta amplitud es contraria al proceso de reducción contemporáneo del concepto; pero, como se argumenta en el artículo, es enriquecedora teóricamente y tiene importantes derivados de política material.

La concepción de política se ha ido reduciendo, pasando de una concepción amplia de la política que incluía la dimensión ética y normativa del bien común y su materialidad para terminar en caracterizaciones mínimas exclusivamente estratégicas y de intereses particulares.

Aristóteles de Estagira es considerado el filósofo fundamental de la ética y de la política, su obra se distinguió por su carácter práctico y deliberativo, no solo especulativo, y por su sistematización de lo que hoy denominamos evidencia empírica y estudios comparados. En su libro *La Política* (1989, p. 1252a), afirma que toda *polis* es una comunidad y toda comunidad es instituida en un bien. En el libro tercero, también señala que la vida en la *polis* es el fin principal tanto colectivo como individual (1989, p. 1278b) y que la sociedad política tiene como fin último las acciones nobles y no el simple convivir (1989, p. 1281a). Y remata señalando que en todas las ciencias y artes el fin es un bien, pero especialmente, en la suprema de todas, que es la acción política, el máximo bien es la justicia, aquello que contribuye al interés común (1989, p. 1282b).

En Aristóteles, la política esta intrínsecamente ligada a la ética, reflexiona sobre la política ideal, sobre la felicidad y la virtud. La acción política está ligada a la justicia. La política también es entendida en un término amplio, como todo lo referente a la *polis*, y la *polis* es una comunidad que busca el bien común. Para Rousseau, como veremos seguido, lo político y lo ético también son interdependientes, y la preocupación fundamental de la política sigue siendo el bien común.

Jean-Jacques Rousseau no solo realizó aportes fundamentales a las ideas de política y democracia, sus ideas políticas también influyeron en gran medida en la Revolución francesa y en el desarrollo del republicanismo. En el libro segundo de *El contrato social*, Rousseau (2010 [1762]) afirma que es el pacto social el que le da existencia y vida al cuerpo político (2010 [1762], p. 33). En el libro primero, diferencia entre *sujetar a una muchedumbre y gobernar una sociedad*, y advierte que solo en el segundo de estos se puede hablar de *bien público y de cuerpo político*. Este gobernar la sociedad, es decir, encontrar una forma de asociación con capacidad de proteger con la fuerza común a las personas, y que cada uno de los asociados uniéndose a todos solo se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes, solo tiene solución en el contrato social (2010 [1762], p. 12 y 13). Continúa Rousseau (2010 [1762], p. 14) señalando que la esencia del contrato social es que la suprema dirección donde cada uno

coloca en común a su persona es la *voluntad general*. En el libro segundo (2010 [1762], p. 23 y 24), señala que solo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado en búsqueda del bien común, y que la soberanía es el ejercicio de esta voluntad general por lo que no se puede enajenar y su voluntad no puede transmitirse. La voluntad es general o no lo es, la voluntad es la de todo el pueblo. Rousseau (2010 [1762], p. 47) también nos habla de la libertad y de la igualdad como el mayor de todos los bienes.

Algunas culturas originarias de la América Latina también iban a compartir esta dimensión *positiva* de la política. Por ejemplo, para los Mayas la voz *tik* corresponde al *nosotros* de la actualidad pero la Maya tiene un sentido adicional ya que incluye vivir en comunidad, trabajar en común, compartir las mismas necesidades y tener problemas comunes, y en el *Popol-Vuh*, el libro de la comunidad (*Popol* tiene el sentido de junta, reunión o casa común), con el relato de la creación del mundo y del hombre sienta las bases para el respeto de la vida de la comunidad y de su morada, el ambiente y los demás seres vivos. Los mayas también tenían las instituciones del *Popol na* que servían de escuelas de comunidad para niños, jóvenes y adultos donde se buscaba la solución a los problemas y necesidades del pueblo, y se debatía sobre la vida y la cultura (Hernández, 2009; Recinos, 1986)

Nicolás Maquiavelo es considerado ampliamente el fundador de la Política como disciplina autónoma y en su obra *El Príncipe* (1985 [1513]) es cuando la política se *independiza* de la ética y de la religión, afirmando que la política tiene sus leyes y el político debe aplicarlas. El objetivo principal de esta obra es entender el principado y sus atributos, cómo se obtiene, se mantiene y se pierde. Para alcanzar estos objetivos, el príncipe debe tener algo de león y algo de zorro, valeroso y astuto, debe parecer compasivo, humanitario y honesto, pero debe ser capaz de volverse en dirección contraria; un príncipe, si quiere conservar su gobierno, no puede acatar todo aquello por lo cual se considera bueno a los hombres, debe permanecer en lo moralmente correcto cuando las circunstancias lo permitan, pero cuando no, debe adoptar lo malo. El poder es definido como la capacidad de manipular y controlar a las masas, así que el fin impone los medios, incluyendo el engaño y la violencia. El príncipe más virtuoso es aquel que tiene un ejercicio absoluto del poder satisfaciendo el deseo de seguridad de las masas. En esta obra, también se afirma que un Estado en pie de guerra permanente y una humanidad humillada por la adversidad puede adoptar una forma de vida mejor.

Para Thomas Hobbes y su *Leviatán* (1958 [1651]), el control del poder y el orden estable son los objetivos fundamentales de la política. Hobbes es considerado uno de los fundadores de la filosofía política moderna y el teórico por excelencia del absolutismo político. La idea fundamental expresada en su *Leviatán* es que la vida y las posesiones son inseguras si no hay un gobierno con un poder efectivo

que pueda garantizar el orden y la seguridad. Comienza señalando los riesgos del *estado de naturaleza* como un extremo desorden en las relaciones humanas donde el hombre es egoísta por naturaleza y los intereses irreconciliables derivan en violencia, para luego proponer un *Leviatán* compuesto por los poderes de la mayoría de los hombres con poder de oprimir a los individuos e incluso de pedir el sacrificio de la vida en aras de la paz. El *Leviatán* crea las reglas y establece qué es la política. Con Hobbes, la política llega a su mínima expresión.

Así pues, en estos dos últimos autores las ideas fundamentales dejan de ser los valores éticos de la justicia y la libertad, y son remplazados por objetivos concretos como el orden y el mantenimiento del poder. El marco categorial (poder, autoridad, legitimidad, conflicto) adquiere una mayor ponderación. Y la fundamentación de la política en el interés y la estrategia va a pasar a ser la dominante.

La *cientificidad* de la política también ha contribuido a su reducción y al predominio de esta definición estratégica. Por ejemplo, para Sartori (1984: 201), el cientista político más influyente de la contemporaneidad, afirma que para hablar de Ciencia Política se deben realizar dos divisiones: primero, se debe separar la ciencia de la filosofía y segundo, lo político de lo económico y de lo social.

En esta, preferimos no dividir sino un proceso de distinción—conjunción sin desarticulación, y que se pueda asociar la ciencia con la filosofía y reunir lo político con su dimensión material.

Las ciencias sociales también han buscado lo universal, pero han entendido a la universalización desde un punto de vista parroquial, normalizando las experiencias noratlánticas, sin considerar los fenómenos históricos y contemporáneos fuera de ella, mientras que nuestra propuesta entiende a lo universal desde el diálogo intercultural de las distintas realidades políticas. Aquí, se debe advertir que la filosofía política es una forma de *observar* los fenómenos políticos, por lo que el *lugar* de donde se ve es fundamental. Por ello, la tradición autoconsciente y autoreflexiva del pensamiento filosófico latinoamericano es fundamental para la construcción de la política latinoamericana.

La política no puede reducirse a la estrategia y la dominación jerárquica, sino que necesita de una materialidad que dé sustento a lo político y que evidencie los distintos cruces entre las diversas esferas que se afectan mutuamente, y de una ética que explique y someta a consideración sus proposiciones. La disyunción y reducción que muestra Sartori fragmenta la complejidad de la política y confunde a la Política con lo exclusivamente observable a través de la ciencia.

Adicionalmente, cuando la ciencia rechaza a los conceptos valorativos por su falta de objetividad contribuye a la normalización de la dominación y cuando excluye a la esfera material queda

sin potencia para revertir las principales injusticias contemporáneas como la pobreza. Así pues, se ha vaciado de contenido material y ético a la política.

En atención a esta problemática, diversos autores desde la periferia de la política normalizada han regresado a estas reflexiones fundamentales sobre la política y lo político. Sin embargo, como veremos a continuación en nuestros autores más representativos, la política sigue siendo solo dominación (Foucault), o estrategia (Žižek), o inmaterial (Bauman).

En su obra *Microfísica del poder*, Foucault (1979, p. 40) afirma que el poder es invisible. Foucault (1979, p. 89) advierte que a partir de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se dio forma a un régimen sináptico del poder, de su ejercicio en el cuerpo social. Es un cambio de estructura fundamental la que ha permitido que se realice esta modificación de los pequeños ejercicios del poder, es el funcionamiento de este nuevo poder microscópico, capilar. También señala, que el poder no está exclusivamente localizado en el aparato del Estado y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera del Estado y que operan de una manera mucho más minuciosa, cotidiana (1979, p. 108). El panoptismo, afirma Foucault (1979, p. 118), es un conjunto de mecanismos que operan en el interior de todas las redes de procedimientos de los que se sirve al poder, y que permiten una vigilancia integral en espacios como escuelas, cuarteles, hospitales. Luego, completa, afirmando que el individuo con su identidad es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas (1979, p. 120).

Foucault hace una significativa advertencia ya que señala que el poder y la política no son exclusivos del Estado, sino que el poder se ejerce diseminadamente en el cuerpo político en muchos niveles, en microinstituciones que disciplinan, en los instrumentos de exclusión, en los aparatos de vigilancia, en la medicalización de la sexualidad y de la locura. También señala que el poder no es unidireccional, que va de arriba abajo y viceversa. Sin embargo, sigue viendo a la política ontológicamente como un espacio de opresión y de fuerza.

Para Žižek (2001, p. 173, 174 y 179), la política propiamente dicha tiene su origen y está permanentemente relacionada con la tensión entre el cuerpo social estructurado y la parte de la no parte que desestabiliza, cuestiona y desarma el orden establecido a cuenta del principio vacío de la universalidad. Este actor cuestionador, marginado o subordinado al cuerpo social estructurado demanda y emerge como un participante en el diálogo político y en el ejercicio de poder, lo que es entendido, en mayor o menor medida, desde los distintos marcos metafóricos que dan cuenta del proceso político como fuerzas en disputa por el poder y la legitimidad.

Zizek ve a la política como emancipación y se coloca del lado de los marginados, lo que le da un valor ético significativo. Sin embargo, solo se concentra en la dimensión estratégica de la política y el momento destituyente del poder.

Bauman (1999, p. 93), en su obra *En busca de la política*, entiende a la política como un esfuerzo efectivo y práctico destinado a someter a la prueba de la validez de *jure* a las instituciones que se arrojan validez de *facto*. Bauman (1999, p. 13 y 107) afirma que lo que distingue a la contemporaneidad es la inseguridad generada por los vertiginosos cambios de la globalización, en un contexto donde las instituciones políticas tradicionales ya no pueden cumplir con su principal objetivo de garantizar un orden y donde el poder político cada vez más está separado de la política.

Bauman, acuciosamente, observa que las relaciones de poder tienen como sujeto dominador a otros actores no tradicionales, distintos del Estado y sus instituciones, y que por su *liquidex* son cada vez más difíciles de contrarrestar, lo que él llama la separación del poder político de la política. Sin embargo, para él, la materialidad política no tiene una densidad propia, se preocupa de la esfera económica no por su sustento de vida, sino por su imposibilidad para el orden, análisis tradicional más pertinente para las sociedades noratlánticas que para las del Sur global y sus personas en estado de pobreza que ven como la globalización no los engloba sino que los margina, y la esfera material no es cuestión de inseguridad sino de vida o muerte.

Se observa que estos autores siguen definiendo unilateralmente a lo político desde la particularidad de una de sus determinaciones, lo que impide captar la complejidad de la política en su totalidad. Por ello, en este corto espacio se quiere llamar la atención sobre dos elementos que consideramos fundamentales de la política y que generalmente son dejados al margen: la materialidad y la dimensión positiva del bien común. En este empeño, vemos que los trabajos de Enrique Dussel son de especial lucidez.

Dussel en *Política de la Liberación. La arquitectónica* (2009, p. 47) señala que la política siempre ronda al poder que tiene como esencia la voluntad y esta a su vez tiene a la vida como esencia. Afirma que para fundamentar la esencia del poder son necesarios *el poder de la voluntad y el poder deliberativo*; el primero hace referencia al momento material a la fuerza del poder político y el segundo al momento formal a la manera de dar realidad en la cohesión de las voluntades como fuerza del poder (2009, p. 58). También afirma que la concepción de política puramente procedimental sin principios éticos o el no cumplimiento de estos principios destruye a la acción política y a las instituciones, es decir, se fetichiza el ejercicio del poder (2009, p. 42).

Dussel (2009, p. 12) hace evidente la diferenciación ontológica del *poder político*. Por una parte, está la *potentia* que es el poder político todavía en sí, en la comunidad política o el pueblo, y por otra, está la *potestas* que es el ejercicio delegado del poder político institucionalizado; luego, (2009, p. 12 y 15) advierte que toda corrupción del poder político y de la disolución de la política como tal es la consecuencia de una inversión ontológica fundamental, el tomar a la *potestas* como el lugar donde reside la autonomía, la sede de la soberanía y la autoridad como ejercicio del poder que pertenece al representante, en última instancia autoreferenciándose y fetichizándose, sin referencia a la *potentia*. Para este autor (2009, p. 38), el pueblo más que la mera comunidad política es el actor del proceso crítico de una política de la liberación. Luego afirma que todo lo que se llame político tendrá que fundarse en última instancia en esta *potentia* que es el poder de la comunidad política misma (2009, p. 60).

Así pues, se advierte que la incorporación de los elementos materiales y el abandono del institucionalismo abstracto circunscribe a la dimensión estratégica y a la positiva de la política a un espacio determinado por un *ethos* particular, por lo que podemos hablar de una *política latinoamericana*, y la incorporación de la ética es la que nos permite fundamentar el discurso político y valorar su legitimidad, especialmente desde la interculturalidad.

La materialidad latinoamericana

Los trabajos de John Rawls (2006 [1971]) han sido muy influyentes en la filosofía política, ya que instituye al institucionalismo abstracto como la corriente predominante vaciando de contenido material a la política y a la ética. Advertimos que la incorporación de lo material al campo de lo político cumple una función crítica a la política contemporánea, que la determinación material orienta los contenidos políticos y que la actividad política debe buscar la vida buena.

El abordaje de lo material en nuestra propuesta tiene una doble conciencia: atiende a su función crítica y se reconoce desde el Sur.

Es crítica. Ya que como Horkheimer (1974) plantea, la crítica es el esfuerzo intelectual y práctico por cuestionar reflexivamente las relaciones sociales dominantes, y que la verdadera función social de la filosofía es criticar lo establecido para que los seres humanos puedan ser conscientes de la posibilidad de otra forma de vida y de relaciones sociales alternativas a las dadas, y mostrar las posibilidades de otras relaciones políticas más justas.

Y pensar desde el Sur, desde los márgenes, implica, como resalta de Sousa Santos (2006), una hermenéutica *diatópica* que parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y pueden ser

enriquecidas por el diálogo con otras culturas. Desde el Sur, más que proponer una teoría general de la emancipación, se debe plantear una traducción o articulación de equivalencias entre los diferentes proyectos parciales que permita una inteligibilidad mutua entre las diversas experiencias disponibles y posibles, ya que el latinoamericano es uno de los diversos espacios emancipatorios del Sur. También es un espacio para revitalizar las posibilidades histórico-culturales de los *Otros*, la herencia de lo indio y de lo afro interrumpida por el colonialismo y por la colonialidad.

La estructura intencional de los valores fundamentales, el núcleo motivo ontológico de la historia contemporánea de América Latina desde el enunciado oficial es muy reducida; pretende situar su inicio desde el contacto con Europa, negando a las culturas originales y su dilatada historia de contactos, saberes, lenguajes y memorias. América se constituyó como el primer espacio-tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y como la primera identidad de la modernidad. Esto sienta las bases para que en el siglo XVIII y XIX por primera vez en la historia se organice la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas y pueblos del planeta, presentes y pasados, en una gran narrativa universal, en la que Europa es simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. Dentro de esta narrativa, América Latina está en la periferia o simplemente no está en la historia. El eurocentrismo no solo es etnocéntrico, sino que pretende confundir el universalismo abstracto con su historia concreta (Lander, 2000; Quijano, 2000; Dussel, 2000; Dussel, 1966).

Esta negación de las culturas originales de América Latina no solo fue material sino ontológica, e instauró una concepción tautológica del hombre y de la sociedad definiendo a Europa y a lo europeo como lo bueno.

En esta *colonialidad del poder*, unos se miran naturalmente superiores a otros por su división identitaria racializada, con lo que se da inicio a la organización total del espacio y del tiempo en el metarrelato *universal* eurocentrado, y colocó al europeo o europeizado, blanco y masculino en el peldaño más alto de la división identitaria racial, mientras que lo *indio* y lo *negro* quedó relegado a los más bajos en dicha división con una identidad impuesta, homogénea y negativa que buscaba olvidar las particularidades históricas, geográficas, socioculturales, lingüísticas de sus memorias e imaginarios y despojándolos de su lugar en la historia en la producción de expresiones culturales, con lo que se configura así la primera geocultura de lo moderno-colonial. Estas identidades fueron asociadas a las jerarquías y sus roles sociales correspondientes, es decir, la raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población. Desde entonces, esta clasificación

social ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal (Quijano, 2007; Quijano, 2000; Mignolo, 2000).

Adicionalmente, en América Latina el proceso de independencia estuvo dirigido por los criollos, lo que terminó siendo una contrarrevolución que marginó a lo popular y sus demandas. Lo que le ha dado un largo aliento a lo colonial que llega hasta nuestros días.

Por ejemplo, la pobreza es una de las más lacerantes violaciones a los derechos humanos y la principal expresión de violencia estructural. La pobreza debe ser entendida no solo como la ausencia de ingresos sino también como la ausencia de capacidades básicas. Una persona en estado de pobreza ve reducidas sus libertades y capacidades para influir en la esfera política.

En América Latina, los grupos etarios de la infancia y de la adolescencia tienen sobrerrepresentación en el estado de la pobreza respecto de otros grupos, lo que fomenta la perpetuación de este flagelo. Por ejemplo, para el año 2020, 51,3 % de niños, niñas y adolescentes de la región se encontraba en situación de pobreza. También se debe resaltar que hay un importante número de personas que están empleadas, incluso sobreempleadas, pero que continúan en estado de pobreza. La mayoría de estas personas se encuentran en el sector urbano-informal donde la baja productividad y las asimetrías de poder en las negociaciones que configuran la institucionalidad laboral han configurado dicho fenómeno (CEPAL, 2021a; CEPAL, 2019; CEPAL, 2018; CEPAL, 2016).

América Latina también es la región más desigual en ingresos a nivel mundial. Estas desigualdades tienen un origen étnico y de género ya que las poblaciones indígenas, afrodescendientes y las mujeres enfrentan, desproporcionalmente, más obstáculos para acceder a las oportunidades y son víctimas recurrentes de violencia estructural y espacial, ya que las zonas donde habitan los pobres carecen de bienes públicos y servicios básicos.

En América Latina, la estructura productiva, los roles de género y la configuración de las familias han generado diferencias en la distribución del tiempo entre mujeres y hombres, y han construido profundas desigualdades de oportunidades en detrimento de las mujeres. Desde la infancia y la juventud, se delimitan los roles de género y le corresponde a la mujer la mayor carga de actividades dentro del hogar especialmente las asociadas al cuidado de terceras personas, infantes y adultos mayores. La sobrerrepresentación de las mujeres en el trabajo no remunerado ha contribuido a que las mujeres se inserten en menor medida en el trabajo remunerado y cuando se insertan lo hacen en actividades informales y precarias donde están sobrerrepresentadas. Para el año 2019, la tasa de pobreza fue un 12,7 % mayor entre las mujeres en edad activa que entre los hombres de edad similar, y el índice de feminidad de la pobreza extrema alcanzó el valor de 115,3. Adicionalmente, las mujeres

tienen menor acceso a recursos productivos y financieros como tierra y tecnologías, y las mujeres que están insertas en el empleo tampoco tienen garantizado el acceso y la permanencia en los sistemas de seguridad social debido a la segmentación de los mercados laborales y la segregación ocupacional de género. Si bien esta división sexual del trabajo no es la única expresión de violencia de género, sí es fundamental para entender su falta de autonomía y vulnerabilidad frente a otras violaciones (CEPAL, 2021a; CEPAL, 2018; OIT, 2016; CEPAL, 2016; Miranda, 2020).

Las poblaciones indígenas y afrodescendientes también están sobrerrepresentadas en la pobreza y en el desempleo. En 2019, la tasa de pobreza de las personas indígenas alcanzó 46,7 % y la de pobreza extrema, el 17,3 %, equivalentes al doble y al triple de las respectivas tasas para la población no indígena ni afrodescendiente en los países con los que se cuentan con datos. Por su parte, en los países que incluyen esta característica, los niveles de pobreza y pobreza extrema de la población afrodescendiente son aproximadamente un 60 % mayores que las de la población no indígena ni afrodescendiente. Estas desigualdades comienzan desde la infancia y se les ha negado históricamente sus derechos a especificidades culturales y lingüísticas, expresado en menores años de estudios alcanzados y en la subalimentación. La población indígena ha sido despojada de sus principales recursos como la tierra, por lo que se ve obligada a migrar a las zonas urbanas donde no solo queda marginada de la economía formal sino también de los servicios básicos e infraestructuras (CEPAL, 2021a; CEPAL, 2019; CEPAL, 2018; Miranda, 2020).

En general, dentro de la heterogeneidad de la región, la pobreza y la desigualdad en América Latina han sido persistentes. Por ejemplo, el número de personas que viven con menos de \$ 3,2 diarios, es decir en pobreza de ingreso, se ha mantenido alrededor de los 29 millones de personas, y del 2012 al 2019 aumentó de 28,7 a 30,5 millones de personas. En materia de desigualdad, se observa que el coeficiente de Gini, el cual se utiliza para medir la distribución del ingreso y toma valores en el rango (0,1) donde el valor cero corresponde a la equidad absoluta y el uno a la inequidad absoluta, la región mantiene valores iguales o superiores a 0,46, haciéndolo que hace a la región la más desigual en materia de ingresos (CEPAL, 2021a).

Estas condiciones materiales son resultado de procesos históricos acumulados. Un elemento fundamental para entender la desigualdad y la pobreza en la región es la propiedad de la tierra que ha sido uno de los principales factores de producción y de poder estratégico, lo que genera insalvables brechas entre hacendados y campesinos. En tiempos más recientes, son las élites comerciales y financieras las que detentan el puesto más alto en la jerarquía del poder estratégico.

Una de las instituciones políticas rectoras es el Estado. Durante las décadas de 1960 y 1970, solo había tres países en toda la región con estados democráticos: Costa Rica, Venezuela y Colombia. Durante este periodo, varios países sufrieron golpes de Estado e instauraron regímenes en los que las élites políticas y económicas tendieron a confundirse dejando al margen a la mayoría de la población popular y a sus demandas. Durante la década de 1980, hubo una importante liberalización política que permitió elecciones presidenciales y, paralelamente, se dio una liberalización económica que hizo del mercado la principal institución. Ahora, la tecnocracia fue la que dejó al margen a las demandas populares.

Así pues, la práctica política en América Latina se ha visto reducida a su dimensión estratégica en la que la peor parte se lleva el pueblo que ha quedado marginado de las decisiones políticas y las de su esfera material. La construcción de una política positiva, del bien común, no ha tenido en América Latina un impulso sostenido desde el Estado y sus instituciones. La mejora de las condiciones materiales de América Latina depende de la aplicación de la política; las dinámicas económicas no se pueden reducir a las lógicas de relaciones contenciosas y competitivas del mercado sino que deben estar reguladas para buscar el bien común. La esfera material y sus arreglos institucionales no pueden ser independientes de la esfera política. Para ello, el Estado, como único actor con autoridad y carácter legalmente vinculante para la extracción y distribución de recursos y la regulación de acciones, tiene el derecho y la obligación de garantizar las capacidades básicas para una vida digna.

Si se toma conciencia de la materialidad de América Latina, se puede plantear una ética liberadora e intercultural.

Una ética liberadora e intercultural

Una ética liberadora e intercultural permite un cuestionamiento desde los márgenes, desde el Sur, desde los excluidos a la ética formalista que emerge desde el orden dado, especialmente a la ética y la filosofía eurocéntrica que pretenden confundir sus particularidades históricas con la universalidad. La ética liberadora e intercultural latinoamericana al ser periférica tiene una posición privilegiada para realizar una crítica material y para dialogar con otras realidades del Sur.

La filosofía responde a preguntas fundamentalmente universales, pero desde contextos concretos. La reconstrucción de los principales hitos de la filosofía latinoamericana que reflexiona sobre sí misma y su circunstancia desde el reverso de la historia y lo popular, como la filosofía de la liberación, contribuye a la filosofía universal porque deja en evidencia que no hay un solo locus de

enunciación y, en diálogo crítico y deconstrucción histórica, ambas cobran conciencia de sí. Su ética está al servicio de la liberación de América Latina y abierta interculturalmente al Sur.

El momento de mayor lucidez y autenticidad de la filosofía latinoamericana se da en la década de 1970 con la filosofía de la liberación y tiene como principales hitos inmediatos en su corriente historiográfica a las obras de José Martí, Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea. Esta filosofía asuntiva también se nutre de momentos especialmente fructíferos en América Latina donde surgieron la teoría de la dependencia desde la economía, el *boom* Latinoamericano desde la literatura, la teología de la liberación desde lo religioso-popular y la pedagogía del oprimido. Nuestros tres autores parten de la realidad específica de Latinoamérica no de una abstracción, y toman conciencia de la dependencia material y cultural con respecto a la realidad noratlántica; tienen un sesgo liberador y están abiertos a nutrirse de otras filosofías y entrar en diálogo con otras culturas (Miró Quesada, 1981; Beorlegui, 2010).

El ensayo filosófico político *Nuestra América* (1992) de José Martí es uno de los primeros intentos lúcidos para filosofar desde una historia real, cultural y material con un carácter liberador que recupera lo hispanoamericano frente a lo europeo y lo yanqui; a la América criolla, mestiza, india, negra, la de los campesinos y obreros, y se coloca del lado de los marginados, de los pobres de la tierra. Martí (1992) entiende que la filosofía de nuestra América debe nutrirse de las demás filosofías, pero debe tomar derroteros diferentes que correspondan con las circunstancias y urgencias del contexto latinoamericano, debe injertarse en las repúblicas latinoamericanas; en el mundo, pero el tronco debe ser el nuestro. La filosofía de nuestra América debe ser una construcción de todos para que la América sea realmente nuestra. Es una filosofía material y positiva.

El mexicano Leopoldo Zea (1974, 1975, 1976 y 1991) considera que la filosofía debe dialogar con su propia circunstancia para encontrar su esencia y aclimatar a las filosofías foráneas con la realidad concreta de lo local. Así pues, el ser latinoamericano es una forma concreta de ser humano como otras y su filosofía, al reflexionar sobre sus circunstancias, es una filosofía más. La universalidad nace de la originalidad de lo concreto del hombre y de su filosofía sin más. Para Zea, es esencial la conciencia de dependencia de América Latina para poder cumplir con su misión fundamental de libertad.

El pensamiento del argentino Arturo Andrés Roig (1993 y 1994) también se encuentra dentro de un marco ético y político que busca construir una teoría crítica de la historia y que parte de la realidad social latinoamericana, de las voces otras que han sido silenciadas. Roig, con su genealogía, realiza una historia de las antropologías de la emergencia, para así fundar una moralidad de las

emergencias y poder avizorar los límites de lo posible, afirmando que la tradición latinoamericana está asociada a la dignidad humana.

La filosofía de la liberación nos ofrece una ética comprometida con la libertad y la justicia de los marginados de América Latina y el mundo, que busca ofrecer un horizonte de sentido, otro de buena vida y reparar los daños sufridos por los dominados.

Como Dussel (1998, p. 71 y 75) afirma, la filosofía de la liberación es un contradiscurso, una filosofía crítica, que emerge desde la periferia y desde las víctimas, y con conciencia de ello. Tiene pretensiones de mundialidad, ya que se libera del parroquialismo eurocéntrico y se reconoce como alteridad excluida, experiencia exclusivamente regional pero que dialoga con otras eticidades.

Fornet-Betancourt (2001 y 1999) afirma que la filosofía intercultural comienza dignificando los contextos en tanto lugares que dan paraje al mundo como lugares culturales con prácticas de vida. La filosofía intercultural representa un nuevo paradigma que redimensiona el paradigma de la historicidad y nuestra relación con la historia, porque es en el diálogo de las culturas con sus memorias y sus tradiciones donde la humanidad se encuentra para contar sus historias, lo que genera la radicalización de la pluralización de la historia. El diálogo intercultural es un diálogo entre historias y entre tiempos culturales. Este diálogo también ayuda a una verdadera universalidad plural, dialogante y articulada en una práctica antropológica pedagógica, con lo que se rechaza la universalidad tautológica que desde una pretendida hegemonía cultural propone una universalidad parroquial. No es solo una filosofía que reflexiona sobre la interculturalidad, sino que, especialmente, es una reconstrucción intercultural de la filosofía.

La interculturalidad y la participación simétrica en los acuerdos políticos que esta supone permiten el reconocimiento del otro y su dignidad. La interculturalidad así planteada se entiende como un diálogo equitativo y no jerárquico, es un momento político y ético de (des) construcción de lo común desde lo plural.

Coincidimos con una ética con un concepto fuerte de justicia y que no solo sea un ejercicio abstracto formalista, sino que incluya la materialidad de un *ethos* cultural. Esta ética se basa en la razón deontológica de nuestra política, la libertad y la justicia.

Esta ética liberadora e intercultural también debe dialogar con otras éticas.

A continuación, se pasa a dialogar brevemente con algunos referentes diversos y representativos de la filosofía política contemporánea: Nozick (conservador), Rawls (liberal), Sandel (comunitario), Pettit (republicanismo), MacIntyre (enfoque historiográfico) y Sen (enfoque de las capacidades básicas).

La obra *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick (1988) es paradigmática del anarquismo conservador. Nozick (1988: p. 228) afirma que las posturas que pretenden alterar las instituciones sociales para lograr una mayor igualdad material no están fundadas en argumentos. Advierte que es el poder del Estado puesto a servicios de intereses económicos el que genera desigualdad material, por lo que es deseable un Estado mínimo para que no sea blanco de estas manipulaciones y usurpaciones (1988, p. 263). Termina afirmando que el Estado mínimo es el único moralmente tolerable y que un Estado que vaya más allá viola los derechos individuales (1988, p. 319).

Nozick reduce al poder a su dimensión de dominación y presenta al Estado como el principal ejecutor. Es una postura desde el poder instituido y que pretende ser neutro, pero que condena a la marginación a los ya excluidos. Señala que no hay argumentos para alterar las instituciones sociales para una mayor igualdad de las condiciones materiales económicas pero, como se vio en la materialidad de América Latina, estas desigualdades económicas no son consecuencias exclusivas de méritos en esta esfera, sino que son especialmente explicadas por la esfera política. Finalmente, no puede observar la interdependencia entre los derechos individuales y los derechos sociales.

Por su parte Rawls (1995), en su *Teoría de la justicia* comienza haciendo una rigurosa crítica a la teoría sistemática predominante en la filosofía moderna, el utilitarismo, ya que el principio de utilidad es incompatible con la cooperación social entre personas iguales para beneficio mutuo e incongruente con la idea de reciprocidad implícita en una sociedad bien ordenada. Luego, afirma que su objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social. Rawls (1995, p. 20) señala que el objeto primario de la justicia es la estructura básica de las grandes instituciones sociales que distribuyen los derechos y deberes fundamentales. Rawls (1995, p. 230) propone para su teoría dos principios organizados lexicográficamente: el primero es la libertad y el segundo es el principio de justicia, y advierte que solo el velo de la ignorancia donde un agente racional no sepa qué lugar le corresponde en la sociedad garantiza un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos serán justos (1995, p. 135).

Coincidimos con Rawls en su crítica al utilitarismo. Sin embargo, su artificio del velo de la ignorancia es un recurso analítico e hipotético, sin factibilidad, lo que impide su operatividad y lo condena a un formalismo que poco puede hacer por la realidad. Rawls se preocupa por las instituciones justas y no por las sociedades justas sin advertir que la relación no es automática.

En la obra de Sandel (2000, p. 26), *El liberalismo y los límites de la justicia*, se advierte que el liberalismo refuerza los valores individualistas y promete una neutralidad al menos difícil de lograr.

También realiza una crítica específica a la teoría de la justicia de Rawls advirtiendo que es especialmente ficticia porque es doblemente hipotética en su momento contractual, ya que no existen ni el momento ni las personas (2000, p. 137). Luego de su extendida crítica, afirma que para que una sociedad constituya una comunidad en sentido fuerte, la comunidad debe ser constitutiva de la autocomprensión compartida de los participantes y estar incorporada en sus acuerdos institucionales (2000, p. 216).

Philip Pettit en su obra *Republicanism* (1997) centra su análisis en como las distintas corrientes filosóficas entienden la libertad. Advierte que el liberalismo entiende a la libertad de una forma negativa, como no interferencia, mientras que la tradición republicana la entiende como no dominación y luego advierte que se puede tener dominación sin interferencia e interferencia sin dominación (1997, p. 10 y 22). Contraargumenta la posición del liberalismo señalando que la intervención no significa pérdida de la libertad cuando la interferencia no es arbitraria (1997, p. 35).

Ambas críticas al liberalismo, la de Sandel y la de Pettit, son de gran importancia para nuestro planteamiento. El acento de Sandel en la vida en comunidad y no solo en el individuo nos recuerda que la justicia es una categoría de la buena sociedad y del bienestar común no solo de una agregación de intereses, los que permite rescatar valores fundamentales tanto para la interculturalidad como para la fraternidad. La solidaridad y la empatía son primordiales para evidenciar y reparar las injusticias sufridas por los marginados del mundo. La propuesta de libertad de Pettit es especialmente importante para poder argumentar a favor de nuestra concepción amplia de política como generadora de bien común incluyendo la esfera material.

MacIntyre (1966, p. 259) en su *Historia de la ética* luego de hacer un repaso por los principales hitos de la historia de la filosofía moral afirma que los conceptos morales son temporales e históricos por lo que rechaza su concepción absolutista. En *Tras la virtud* (2004, p. 87 y 349), insiste en que no deben existir dos historias, una de la acción moral y otra de la política, y no deben existir dos teorías una de la moral y otra de la política, y que toda filosofía moral siempre expresa una moralidad concreta cultural y socialmente. Luego, advierte que entrar en una práctica moral es entrar en una relación no solo con sus practicantes contemporáneos sino también con los que nos han precedido en ella (2004, p. 256). Finalmente, concluye que la vida buena para las personas es la vida dedicada a buscar la vida buena para las personas, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena es para los seres humanos (2004, p. 289).

MacIntyre realiza un aporte significativo a la ética material que compartimos, y su advertencia sobre el acumulado histórico y su influencia en las prácticas morales contemporáneas son bases

fundamentales para construir nuestra historia de la ética, pero nuestra propuesta debe partir de la historia de los excluidos, debe ser crítica, donde lo popular se incorpore y las voces silenciadas sean oídas. Al concluir que la vida buena para el ser humano es la vida dedicada a buscar la vida buena para ellas y ellos, coincide con nuestra construcción del diálogo intercultural sobre la vida y la sociedad buena; pero nuestro punto de partida hace referencia a que antes de poder buscar la vida buena los seres humanos necesitan, al menos, unas capacidades básicas. En esto coincidimos con el enfoque de Sen.

Amartya Sen, en la primera parte de su obra *La idea de la justicia*, afirma que las exigencias de la justicia tienen que dar prioridad a la eliminación de la injusticia manifiesta (2010, p. 289). Deja claro que se aleja del institucionalismo transcendental que se enfoca en analizar las instituciones justas y que su análisis es comparativo, basado en realizaciones que se orientan al avance o al retroceso de la justicia (2010, p. 40 y 434). Sen (2010, p. 262). Señala que su propuesta de las capacidades se diferencia de las demás porque es un enfoque general y su foco es la información sobre las ventajas individuales juzgada desde el punto de vista de la oportunidad, y no de un diseño específico sobre la mejor organización de la sociedad. Luego, afirma que el núcleo del enfoque de la capacidad no es entonces solo lo que la persona hace sino también lo que ella es de hecho capaz de hacer, elija o no aprovechar esa oportunidad (2010, p. 265). Resalta que, al estar ligada la idea de capacidad a la libertad sustantiva, asigna un papel central a la habilidad real de la persona para hacer diferentes cosas que valora, por lo que el enfoque de la capacidad se concentra en las vidas humanas y no solo en los recursos de la gente (2010, p. 283).

Coincidimos con Sen en el centro de la reflexión sobre la sociedad buena efectiva más que en las instituciones buenas transcendentales, y especialmente en su preocupación en eliminar las justicias manifiestas.

Nuestros conceptos de justicia y libertad son valorativos, pero no abstractos; se concretan en la materialidad de América Latina. Al reconocer que es concreta, tiene un potencial pluriversal en su articulación y diálogo intercultural.

Conclusión

La política, como toda actividad humana, se despliega en un campo propio; pero, a diferencia de otras actividades como lo económico y lo social, la política es adicionalmente el cruce por el poder de las otras actividades, lo que hace de la política la actividad humana fundamental. Esto es así, porque el fundamento último con capacidad de ser autorreferencial es la vida buena, la cual no puede ser

solipsista sino relacional y pública. Así pues, los principios éticos son necesarios para clarificar, recordar y explicar esta originaria inversión o desplazamiento de la referencia última del poder.

La política también es concreta por lo que podemos hablar de una política latinoamericana. América Latina, al ser parte del Sur global y tener autoconciencia crítica de su condición de periferia, es un espacio privilegiado para la construcción de una pluriversalidad abierta y dialogante, que permita la articulación de una política con un horizonte de sentido otro. La cultura de América Latina es, ante todo, mestiza, un mestizaje violento, nunca acabado y en permanente tensión, pero que le otorga un potencial favorecido para el diálogo intercultural.

Estas condiciones materiales e intelectuales de América Latina son especialmente propicias para la amplitud de la política hacia su dimensión positiva, de bien común. Hay una significativa tradición de filosofía latinoamericana que reflexiona a la política desde la materialidad y a la materialidad desde la política. Esto la distingue de otras tradiciones, como la noratlántica, que ha venido separando a lo político de lo económico y lo social.

Por lo que hacer este potencial efectivo con la horizontalidad de las relaciones sociales tanto en el reconocimiento como en lo material y con la rearticulación con sentido contemporáneo de las tradiciones de filosofía latinoamericana, es fundamental para una política liberadora e intercultural.

Referencias

- Aristóteles de Estagira. *Política*. Bogotá, Biblioteca de publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. (1989)
- Bauman, Zygmunt. *En busca de la política*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica. (1999)
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto. (2010)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2020*. Santiago de Chile, CEPAL. (2021a)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Estadísticas de la CEPAL*. (2021b)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2019*. Santiago de Chile, CEPAL. (2019)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2018*. Santiago de Chile, CEPAL. (2018)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Horizontes 2030: la igualdad en el centro del desarrollo sostenible*. Santiago de Chile, CEPAL. (2016)
- Dussel, Enrique. *Política de la Liberación. Volumen II. La arquitectónica*. Madrid, Editorial Trotta, S.A. (2009)

- Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo.” En: Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Historia, corrientes, temas y filósofos*. Buenos Aires, CLACSO. (2000). 41 – 54
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid, Editorial Trotta, S.A. (1998)
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. (Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “weltanschauungen”)*. Buenos Aires, Editorial docencia. (1966)
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer. (2001)
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI. (1992)
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta. (1979)
- Hernández, Miguel. “La filosofía maya.” En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México, Siglo XXI Editores. (2009). 27 – 32
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Indianapolis, Bobbs-Merrill. (1958 [1651])
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Madrid, Amorrortu editores. (1974)
- Lander, Edgardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.” En: Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Historia, corrientes, temas y filósofos*. Buenos Aires, CLACSO. (2000). 11 – 40
- MacIntyre, Alasdair. *Tras las virtudes*. Barcelona, Biblioteca de Bolsillo. (2004)
- MacIntyre, Alasdair. *Historia de la ética*. Buenos Aires, Ediciones Paidós. (1966)
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Chicago, University of Chicago Press. (1985 [1513])
- Martí, José. “Nuestra América.” En: *Obras escogidas. Tomo 2*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales. (1992)
- Mignolo, Walter. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.” En: Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Historia, corrientes, temas y filósofos*. Buenos Aires, CLACSO. (2000). 55 – 86
- Miranda, Rafael. Pobreza, desigualdad y vulnerabilidad en América Latina (período 2000 - 2020). *Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos*, 11 (junio – diciembre). (2020). 56 – 90.
- Miró Quesada, Francisco. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica. (1981)
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica. (1988)
- Organización Internacional del Trabajo. *Las mujeres en el trabajo. Tendencias de 2016*. Ginebra, Organización Internacional del Trabajo. (2016)
- Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato social*. Caracas, Ediciones El Trébol Siglo 21. (2010 [1762])
- Pettit, Philip. *Republicanism. A theory of freedom and government*. New York, Oxford University Press. (1997)
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social.” En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores. (2007). 93 – 126

- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En: Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Historia, corrientes, temas y filósofos*. Buenos Aires, CLACSO. (2000). 201 – 246
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica. (2006)
- Recinos, Adrián. *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*. México, Fondo de Cultura Económica. (1986)
- Roig, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. (1994)
- Roig, Arturo Andrés. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, EDIUNC. (1993)
- Sandel, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, Editorial Gedisa. (2000)
- Sartori, Giovanni. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México, Fondo de Cultura Económica. (1984)
- Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Madrid, Santillana Ediciones Generales. (2010)
- Sousa Santos, Boaventura. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM. (2006)
- Zizek, Slavoj. "Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo" En: Walter Mignolo (Comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo...* Buenos Aires, Ediciones del signo. (2001)
- Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas, Biblioteca Ayacucho. (1991)
- Zea, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Ariel. (1976)
- Zea, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI Editores. (1975)
- Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, Joaquín Mortiz. (1974)