

# La política como lugar de la emancipación

Javier Amadeo<sup>1</sup>

## Los límites del liberalismo

Aunque de cierto modo la restricción del espacio político es un fenómeno concomitante al ascenso de la burguesía, es sólo a partir de la globalización que la política se ha visto limitada a poco más que la búsqueda inescrupulosa de ganancias a nivel global, donde los pueblos no pueden, ni quieren qué reconocerse. A partir de este proceso los monopolios y las grandes empresas han adquirido una importancia fundamental en la arena de las decisiones fundamentales de la vida económica y social. La masa de recursos con que cuentan las grandes empresas transnacionales hace que sus decisiones puedan transformarse en graves amenazas para la estabilidad macroeconómica y la política de las naciones. La globalización ha permitido que las decisiones “privadas” de las empresas tengan una repercusión inmediata, funesta en muchos casos, sobre lo público. Uno de los elementos centrales de este proceso es lo que puede ser llamado de “indiferencia estructural” (Cohen, 2001), entendiendo ésta como una actitud de los agentes centrales de la producción capitalista, una actitud que implica la falta de responsabilidad respecto de los efectos sociales de su accionar<sup>2</sup>. La indiferencia estructural implica la destrucción de los lazos sociales, y la negación de cualquier proceso democrático. La globalización también hace sentir sus efectos desestructurantes en la esfera de la política, reduciendo a ésta a la lucha de los intereses privados. Esta degradación de la política al juego de intereses privados se completa con el uno de los más insidiosos ideogramas de la posmodernidad: la democratización global se ha visto tristemente desmentida por los hechos.

Hacia fines de la década de los '90 y comienzo de este milenio, la expresión popular de la insatisfacción ciudadana frente a la globalización, a las políticas neoliberales aplicadas en nuestro continente, y a los límites modelo liberal de democracia, se expresaba de formas variadas: desde la insurgencia zapatista de Chiapas hasta las movilizaciones del 19 y 20 de diciembre en Argentina, pasando por las insurrecciones populares indígenas y campesinas del Ecuador: la protesta urbana en el Perú que precipitó la caída de Fujimori; las luchas de los trabajadores de la salud en El Salvador; la insurgencia boliviana en la lucha por el agua, la defensa de los cultivos autóctonos y contra las políticas de ajuste, y ahora el triunfo de Evo Morales en las elecciones presidenciales, el ascenso y consolidación del proyecto chavista, las luchas campesinas en México, entre otras.

Tal vez los hechos estén demostrando que el proyecto democrático en su versión liberal se ha agotado. El desafío, por lo tanto, consiste en la búsqueda de concepciones alternativas de democracia, que pasen por una profundización de la misma, en el sentido de la ampliación de las áreas de relevancia en la sociedad para el debate, recolocando fundamentalmente el tema de la economía política en discusión, y enfatizando el tema de la

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencia Política por la Universidad de São Paulo y Editor Académico del Programa de Publicaciones en Portugués de Clacso.

<sup>2</sup> Sobre la idea de la responsabilidad, ver Hinkelammert, 2005.

responsabilidad. En suma, es necesario restablecer los lazos entre democracia y civilización, revalorizando la figura de la ciudadanía y exigiendo que las realizaciones de la democracia estén a la altura de las promesas intrínsecas de sus conceptos, ese es el objetivo de nuestro trabajo colaborar en la búsqueda de una nueva utopía democrática.

El concepto antiguo de democracia, griego, surgió de una experiencia histórica que confirió status político a las clases subordinadas, al ciudadano-campesino. El concepto moderno pertenece excepto en el nombre a una trayectoria histórica diferente, cuyo ejemplo más evidente es la experiencia anglo-americana. Los principales momentos históricos que llevan hacia la democracia antigua, tales como las reformas de Solón y Clístenes representan momentos fundamentales en el proceso de elevación del *demos* a la condición de ciudadanía. La otra historia, que se origina en el feudalismo europeo y que culmina en el capitalismo liberal, marca el ascenso de las clases propietarias, y las reivindicaciones éstas en relación a la monarquía. Este es el origen de los principios constitucionales modernos, de las ideas de gobierno limitado, de separación de poderes, de libertades individuales, principios que dejan de lado las implicaciones del “gobierno por el *demos*” (Wood, 2004).

El surgimiento del capitalismo transformó la forma en que funcionaba la esfera política, la relación entre capital y trabajo presupone individuos formalmente libres e iguales, sin obligaciones, privilegios y restricción jurídicas. El surgimiento de ese individuo aislado tuvo su lado positivo, cuyas consecuencias emancipadoras la doctrina liberal hoy enfatiza, con su concepto constitutivo de soberanía individual. Sin embargo la multitud trabajadora debió pagar un alto precio para entrar en la comunidad política, o para ser más preciso, en el proceso histórico que generó el ascenso del capitalismo y del trabajador “libre e igual”, que se juntó al cuerpo de ciudadanos, fue el mismo proceso en que los campesinos fueron desposeídos y desenraizados, arrancados de su propiedad y de su comunidad, y de sus derechos comunes y costumeros. Evidentemente, la disolución de identidades normativas tradicionales y de desigualdades jurídicas representó un avance para esos individuos ahora “libres e iguales”, y la adquisición de la ciudadanía les confirió nuevos poderes, derechos y privilegios. Pero no se puede medir las ganancias y las pérdidas sin recordar que el presupuesto histórico de la ciudadanía fue la desvalorización de la esfera política, la nueva relación entre lo “económico” y lo “político” que redujo la importancia de la ciudadanía y transfirió algunos de los poderes exclusivos para el dominio totalmente económico de la propiedad privada y del mercado, en que la ventaja puramente económica tomó el lugar del privilegio y del monopolio jurídico. La desvalorización de la ciudadanía decorrente de las relaciones sociales capitalistas es uno de los atributos esenciales de la democracia moderna.

Llegamos así a la “democracia liberal”. La familiaridad de esta fórmula disfraza todo lo que es histórica e ideológicamente problemático en esta composición claramente moderna, y vale la pena descomponerla críticamente. Hay en esa fórmula mucho más que la extensión del liberalismo para la democracia liberal, o sea la adición de principios democráticos, como el sufragio universal, a los valores pre-democráticos del constitucionalismo y del gobierno limitado. Cuestiones mucho más problemáticas son levantadas por la *contracción* de la democracia en liberalismo. Existe una convención según la cual el progreso político o la modernización tomó la forma de un movimiento de la monarquía en dirección de un gobierno limitado o constitucional hasta la democracia, y más particularmente del absolutismo para el “liberalismo” y para la “democracia liberal”.

En cierto sentido, el análisis propuesto revierte la secuencia convencional: la democracia fue subsumida por el liberalismo.

En resumen, el liberalismo entró en el discurso político moderno no apenas como un conjunto de ideas e instituciones creadas para limitar el poder del Estado, pero también como un *substituto* de la democracia.

### **El proyecto marxista: la política como emancipación**

En la búsqueda de miradas alternativas sobre el problema democrático otras filosofías políticas, en contraposición con el liberalismo, afirman la naturaleza esencialmente política del hombre y atribuyen como finalidad de la política ya no la visión restringida de la defensa de los derechos individuales, sino la ejecución de esa politicidad básica del hombre en la forma de participación activa, en cuanto ciudadano, en la esfera pública. La tradición republicana, por ejemplo, afirma la autosuficiencia de la comunidad política, su universalidad, y concibe la actividad de gobernar no como una tarea de un gobernante aislado, sino como una “conversación perpetua” entre ciudadanos comprometidos con la comunidad. De esta forma, los particulares, mediante la participación en la comunidad política, pueden alcanzar la *universalidad*. La acción permitía al hombre alcanzar la universalidad, y la política era la forma de acción que poseía la universalidad (Pocock, 1975).

Así nos gustaría retomar una interrogación filosófica sobre la esencia de lo político acentuada fuertemente en los escritos de Marx del período de 1842-43, pero que no continúa con la misma intensidad en el resto de la obra del filósofo. En su intento por descubrir la esencia de la política moderna el filósofo alemán se orienta por un lado hacia los griegos, a partir de una concepción holista de la sociedad, por otro a los franceses modernos, y por último hay un claro vínculo con la problemática de la República. La búsqueda de lo político en Marx va en dirección del encuentro de una comunidad política en el seno de la cual el hombre pueda realizar sus verdaderas potencialidades, un lugar donde la emancipación social pueda superar los límites de la emancipación política. Para Marx la verdadera cosa pública se encuentra más allá de la separación del ser público y privado; en ella todo lo que es privado ha llegado a ser una cuestión pública, y todo lo que es universal se ha transformado en un asunto privado de cada uno. En la idea de Marx de “verdadera democracia” se encuentra una vieja herencia europea, el ideal de comunidad. El modelo implícito es la idea de la ciudad antigua con su identidad de las existencias privada y pública, en la cual la cualidad del hombre y la cualidad del ciudadano no son cosas distintas sino cosas idénticas. Esto mismo es la fuente originaria de la idea de sociedad sin clases, como Marx llamaba a la “verdadera democracia”.

En la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Marx se aproximó a la inspiración republicana, elevando la escena política por encima de la facticidad de la vida cotidiana, principalmente consagrada a la reproducción de la vida. La búsqueda de Marx tiene como objetivo introducir “el medio propio de la política”, ayudar a pensar la esencia de lo político y delimitar su particularidad. Existe para Marx una sublimidad del momento político, una elevación de la esfera política, en relación con otras esferas, que le es propia; representa un más allá. En lo político es legítimo reconocer los caracteres de la trascendencia: una situación que va más allá de las otras esferas, una diferencia de nivel y una solución de continuidad en relación a las otras esferas de la vida social, valorizada por Marx cuando

acentúa su carácter luminoso, el carácter extático del momento político: “La vida política es la vida aérea, la región etérea de la sociedad civil burguesa” (Marx, 1973: 137). En lo político, y por lo político, el hombre entra en el elemento de la razón universal y hace la experiencia, en cuanto pueblo, de la unidad del hombre con el hombre. El estado político se desdobra como el elemento donde se realiza la epifanía del pueblo, el lugar donde el pueblo se objetiva en cuanto ser universal, ser libre y no limitado, allí donde el pueblo aparece, para el mismo, como ser absoluto, como ser divino. El proyecto de Marx en la *Crítica* de 1843 es pensar la esencia de lo político en relación al sujeto real, que es el *demos*. Esto quiere decir que la búsqueda de la esencia de lo político y la búsqueda de la verdadera democracia coinciden necesariamente, o mismo se funden. Interrogarse sobre la esencia de lo político nos lleva a la esencia de la democracia; resaltar la diferencia específica de la democracia en relación a otras formas de régimen es lo mismo que confrontarse con la propia lógica de la cosa política. La ‘verdadera democracia’, entendamos como democracia que alcanza su verdad en cuanto forma de *politeia*, es la política por excelencia, la apoteosis del principio político. De donde se concluye que comprender la lógica de la verdadera democracia es alcanzar la lógica de la cosa política. La búsqueda de la esencia de lo político, en cuanto elección de la democracia como forma susceptible de exponer el secreto de esa esencia, no es para Marx una elección menor. La relación entre la actividad del sujeto, el *demos* total, y la objetivación constitucional en la democracia, es diferente de la que se efectúa en otras formas de estado. Las relaciones se traducen, en la democracia, por otra articulación entre el todo y las partes, lo que acarrea un efecto fundamental que vale como criterio distintivo de la democracia: la objetivación constitucional, la objetivación del *demos* bajo la forma de una constitución, es ahí objeto de una reducción (Abensour, 1998).

En la *Crítica* de 1843 Marx invierte totalmente a Hegel. Prefiere pensar lo político en la perspectiva de la soberanía del pueblo. El pueblo es el Estado real. En vez de percibir a la democracia como la señal de un pueblo que permanece en un estado arbitrario e inorgánico, Marx, por el contrario, considera la forma democrática como el coronamiento de la historia moderna, el *telos* por el cual se entiende el conjunto de las formas políticas modernas. La democracia en cuanto forma particular de Estado (y no tan sólo en cuanto verdad de todas las formas de Estado) revela la esencia de cualquier constitución política, el hombre socializado.

Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado subjetivado; la democracia, afirma Marx, parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado. De igual modo que la religión no crea al hombre, sino que el hombre crea a la religión, la constitución no crea al pueblo: el pueblo crea la constitución. Desde un cierto punto de vista, la democracia es a todas las formas políticas como el cristianismo es a todas las religiones. El cristianismo es la religión por excelencia, la esencia de la religión, el hombre deificado en forma de religión particular. De igual modo, la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado como constitución particular es, a las otras constituciones, como el género a sus especies. Afirma Marx que la diferencia fundamental de la democracia es que “El hombre no existe a causa de la ley, sino que la ley a causa del hombre; es una *existencia humana*, mientras que en las otras formas políticas, el hombre es la *existencia legal*” (Marx, 1973: 81, *énfasis en el original*). Para Marx, con la democracia se asiste a la constitución del pueblo, en el sentido jurídico y meta-jurídico, recibiendo el pueblo el triple estatuto: principio, sujeto y fin.

En esa relación de sí para sí, que se ejecuta en la auto-constitución del pueblo, la autodeterminación, la constitución, el Estado político representa apenas un momento; ciertamente un momento especial, pero sólo un momento. El pueblo presenta esa particularidad de ser un sujeto que es él mismo su propio fin. Así esa auto-constitución del pueblo que no se cristaliza en ningún pacto, que no debe cristalizarse en ningún contrato, culmina en un elemento de idealidad. La esfera política es colocada sobre el signo de la idealidad, en la medida que el pueblo no corresponde a una realidad sociológica, no tiene nada de social, pero se mantiene entero en su querer-ser político. La grandeza del pueblo es su existencia. En la forma democrática puede pensarse el reencuentro entre el principio material y el principio formal, en cuanto en la democracia se da la verdadera unidad entre del universal y del particular.

El momento democrático de la *Crítica* de 1843 está en íntima relación con la realización práctica de la democracia evidenciada en las revoluciones obreras y populares de 1848 y en la Comuna de París. En 1848 se instauraron las instituciones de la democracia política, el sufragio universal y el principio de la soberanía popular, y se lucha por la radicalización del derecho del trabajo. En la Comuna se observa inicialmente una radicalización de la democracia política con la búsqueda de formas más participativas y de control popular. Las obras de Marx de este período nos incitan a pensar en una situación pos-revolucionaria, en la cual el desaparecimiento del Estado sólo puede darse a través de la plena conciencia de sí de una comunidad política accediendo a su verdad. En resumen, la desaparición del Estado podría coincidir con la aparición de una forma política que tiene a los ojos de Marx la cualidad de ser la forma política más perfecta. La desaparición del Estado estaría acompañada del contraste entre el Estado político y la democracia. Algunas obras de Marx señalan este problema.

De ahí se levanta la cuestión: ¿qué transformación sufriría la forma-Estado en la sociedad comunista? Una respuesta tentativa debería buscarse en la República social: “La comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo (...) He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un Gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo” (Marx, 1980: 67).

¿Cómo piensa Marx esta contradicción entre democracia y Estado? Considerando una situación revolucionaria, a diferencia de la respuesta jacobina que implica un reforzamiento del Estado, la tradición comunista, claramente expresada en la *Guerra civil en Francia*, atribuye como tarea de la revolución destruir el poder del Estado, substituyéndolo por un nuevo vínculo político, a ser inventado en el propio proceso revolucionario. Esto será posible porque los hombres de la Comuna se presentan como un sujeto para sí mismo, como su propio fin. Como voluntad política ella busca su propia manifestación política: “La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia y su propia acción. Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un Gobierno del pueblo y por el pueblo” (Marx, 1980: 73).

Retomemos el punto central que Marx plantea en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, siguiendo a Abensour (1998): el hombre no se reconoce en cuanto hombre, el hombre no se reconoce en cuanto ser universal, el hombre sólo es hombre entre los hombres cuando tiene acceso a la esfera política, en la medida que participa del elemento político –del elemento político en términos democráticos. La esencia política muestra la esencia del hombre tal como se puede manifestar, en la medida que se libera

precisamente de los límites de la sociedad civil burguesa y de las determinaciones que de ella recorren. No es a través de las relaciones que se engendran en la sociedad civil que el hombre consigue cumplir su destino social. Por el contrario, es luchando contra ellas, rechazándolas políticamente, en su calidad de ciudadano de un Estado político, que él puede conquistar su esencia de ser genérico. A través de la experiencia política, vivida por el hombre en tanto ciudadano, éste se abre a la verdadera experiencia universal, a la experiencia esencial de la comunidad, a la experiencia de unidad del hombre con el hombre. Subordinada al principio del placer, la sociedad civil burguesa produce eslabones; pero éstos quedan afectados por una irremediable contingencia. Solamente la ‘desvinculación’, en el nivel de la sociedad civil burguesa, permite la experiencia de una ligación genérica mediante la entrada de la esfera política. Marx escribe: “el miembro de la sociedad civil burguesa se deshace de su estado, de su posición privada real. Es solamente en la esfera política que el miembro de la sociedad ‘significa hombre: que su determinación como miembro del Estado, como esencia social, aparece como su determinación humana” (Marx, 1973).

El pasaje de lo social para lo político se piensa bajo el signo de la discontinuidad. Para Marx la constitución, es decir, el estado político, no viene a completar una sociabilidad imperfecta, que estaría en gestación en la familia y en la sociedad civil, sino que se sitúa en posición de ruptura con una sociabilidad no esencial<sup>3</sup>. El lugar político se constituye como un lugar de mediación entre el hombre y el hombre, como un lugar de catharsis en relación a todos los lazos no esenciales que mantienen al hombre distanciado del hombre. Llegamos a la paradoja de que el hombre hace la experiencia del ser genérico, en la medida en que se desvía de su estar-ahí social y que se afirma en su ser ciudadano, o antes, en su deber ser ciudadano. Es decir, el *demos* es político o no es nada.

## Conclusiones

El capitalismo tornó posible una *redefinición* de la democracia y su reducción al liberalismo. De un lado, pasó a existir una esfera política separada en la cual la condición “extra-económica” no tenía implicaciones directas para el poder económico, de apropiación, de exploración y distribución. De otro lado, pasó a existir una esfera económica con sus propias relaciones de poder que no dependían de privilegio político.

Así, las condiciones reales que tornaron posible la democracia liberal también limitaron el alcance de la responsabilidad democrática. La democracia liberal deja intocada toda la esfera de dominación creada por el capitalismo, deja intocadas vastas áreas de la vida cotidiana que no están sujetas a responsabilidades democráticas, sino que son gobernadas por los poderes de la propiedad, por las leyes del mercado, y por el imperativo de maximización del lucro. La forma característica con que la democracia liberal trata esa nueva esfera de poder no es restringirla sino liberarla; de hecho, el liberalismo no la reconoce como una esfera de dominación. Eso vale principalmente en relación al mercado, que tiende a ser percibido como una oportunidad, no como una coacción.

---

<sup>3</sup> “El estado de la sociedad civil burguesa no tiene, ni la necesidad, es decir, un momento natural, ni la política, como su principio. El es una división de masas que se forman de manera fugaz y cuya propia formación es una formación arbitraria, y no una organización” (Marx, 1973: 123).

La esfera del poder económico en el capitalismo se expandió para mucho más allá de la capacidad del enfrentamiento de la democracia; y la democracia liberal, sea como conjunto de instituciones o como sistema de ideas, no fue creada para ampliar su alcance en aquel dominio. Si estamos enfrentando el “fin de la historia”, tal vez no sea en el sentido de que la democracia liberal triunfó, sino, por el contrario, en el sentido de que ella se aproxima a sus límites. Hay muchas cosas que deben ser preservados del liberalismo, y perfeccionadas, no sólo en las partes del mundo que el apenas existe, sino también en las democracias avanzadas en las cuales todavía es imperfecta y amenazada. Mismo así, el desarrollo histórico adicional puede pertenecer a otra tradición la tradición superada por la democracia liberal, *la idea de democracia en su sentido literal como poder popular*.

Cualquier futura democracia continuará a recibir lecciones sobre varios temas de la tradición liberal tanto en la teoría cuanto en la práctica. Pero el liberalismo no está equipado para enfrentar las realidades del poder en una sociedad capitalista, mucho menos para alcanzar un tipo más inclusivo de democracia de que el que existe hoy (Wood, 2004). Al contrario de la concepción liberal, la acción democrática pensada por Marx implica la extensión y la reelaboración del espacio público de forma tal de permitir la negación de la dominación y la constitución de un espacio público isonómico. El actuar democrático puede fenomenalizarse en el espacio público en cuanto tal, modalizarse en el conjunto de la vida del pueblo. Solamente la generalización del actuar democrático consigue realizar la unidad del universal y el particular. Pero este reconocimiento no puede darse en un esfera política entendida en términos de una esfera pública liberal, es necesario trascender los estrechos límites impuestos por el proyecto político liberal.

La política liberal vacía el espacio político y transforma al hombre en un obstáculo para otro, al entender la libertad como libertad negativa, al entender al otro como alguien que imposibilita el ejercicio de mi libertad. El estado de derecho, que Marx crítica brillantemente en *La cuestión judía*, expresa su imperfección original y aparece como lo que es, un dispositivo que busca sustraer al individuo del arbitrio del poder, y desde el comienzo se posiciona como salvaguarda jurídica del individuo, y no como invención de un *vivre civile*, de una acción política orientada para la creación de un espacio público y la constitución de un pueblo de ciudadanos. El estado de derecho revela su verdadera pertenencia al paradigma jurídico liberal. Al contrario, el paradigma que nos propone Marx permite pensar a la política y a la democracia en otros términos. Sin rechazar el contenido formal de la democracia expresado en el estado de derecho, esta visión nos permite abrir la democracia a un objetivo diferente de aquel que lleva a la autonomización y absolutización del individuo, en la medida que la forma jurídica inevitablemente mantiene una distancia entre la justicia formal y justicia material. La democracia tan domesticada y banalizada por la experiencia liberal puede ser una forma que instituya políticamente lo social y que simultáneamente se vuelva contra el Estado, como sí en esa oposición le tocara a la democracia abrir de una manera más fecunda una brecha que permitiese la invención de la política. La democracia, pensada en los términos de la *comuna*, es la sociedad política que instituye un vínculo humano a través de la lucha entre los hombres y que, en cuanto institución, vuelve al origen, intentando siempre redescubrir la libertad. Es imprescindible elaborar un pensamiento de la libertad con nuevas exigencias, la libertad no puede más ser concebida contra el poder, sino con el poder. Sobre todo, dado que la libertad no puede más erguirse contra lo político, de forma de librarse de él, pero lo político es en adelante el propio objeto del deseo de libertad, la política, vivificada por esa inspiración, es pensada,

deseada, lejos de cualquier idea de solución, es practicada como una interrogación sin fin sobre el mundo y sobre el hombre (Abensour, 1998).

Las actuales luchas por la democracia que tienen lugar en América Latina, por la conquista de la igualdad, la libertad y la participación ciudadana van en el sentido de buscar nuevas praxis y concepciones alternativas de democracia. Pero éstas luchas son insostenible al margen de una lucha contra el capitalismo; más democracia implica, necesariamente, menos capitalismo. En la época ambigua, contradictoria y desgarrada, donde se combinan el máximo desarrollo técnico del capitalismo con la máxima catástrofe social, moral y cultural, parece verificarse la sombría profecía de los clásicos del marxismo: donde no hay “reino de la libertad” habrá indefectiblemente barbarie. Evitar la barbarie pasa hoy por la reconstrucción de lo político como un lugar de reunión y creación; pasa por el fortalecimiento de la política entendida como espacio de construcción colectiva; pasa por la reconstrucción de un padrón civilizatorio orientado a la autonomía del *demos*. Pasa por un proyecto humanista, utópico y socialista.

### **Bibliografía:**

- Abensour, Miguel *Democracia contra o Estado* (Belo Horizonte: Editora UFMG).
- Amadeo, Javier y Morresi, Sergio 2003 “Marxismo y republicanismo” en Boron, Atilio A. *Filosofía Política Contemporánea* (Buenos Aires: Clacso).
- Cohn, Gabriel 2001 A sociologia e o novo padrão civilizatorio, mimeo.
- Losurdo, Domenico 2004 *Democracia ou bonapartismo* (Rio de Janeiro: UNESP-UFRJ).
- Marx, Karl 1973 (1843) *Crítica a la filosofía del derecho* (Buenos Aires: Claridad).
- Marx, K. 1967 “Sobre la cuestión judía”, en *La sagrada familia* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1980 (1871) *La guerra civil en Francia* (Progreso: Moscú).
- Marx, Karl 1985 “Crítica del Programa de Gotha” en Marx, Karl *El Manifiesto Comunista y otros ensayos* (Sarpe: Buenos Aires).
- Meiksins Wood, Ellen 2002 *Democracia contra capitalismo* (São Paulo: Boitempo).
- Pocock, J. G. A. 1975 *The machiavellian moment* (Princeton: Princeton University Press).
- Spinoza, Baruch 1986 (1670) *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza).
- Texier, Jacques 2005 *Revolução e democracia em Marx e Engels* (Rio de Janeiro: UFRJ).