



Los Derechos Humanos en el siglo XXI

Una mirada desde
el pensamiento crítico

Manuel Gándara Carballido



INSTITUTO
**JOAQUÍN
HERRERA
FLORES**



CLACSO

**LOS DERECHOS HUMANOS
EN EL SIGLO XXI**

Gándara Carballido, Manuel E.

Los derechos humanos en el siglo XXI : una mirada desde el pensamiento crítico / Manuel E. Gándara Carballido. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-722-421-4

1. Derechos Humanos. 2. Pensamiento Crítico. I. Título.

CDD 323

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Derechos Humanos / Pensamiento Crítico / Eurocentrismo / Pensamiento Decolonial / Cultura / Colonialismo / Emancipación / Estado / América Latina / Europa

LOS DERECHOS HUMANOS EN EL SIGLO XXI

UNA MIRADA DESDE EL PENSAMIENTO CRÍTICO

MANUEL GÁNDARA CARBALLIDO

Prefacio de Carol Proner



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Los Derechos Humanos en el siglo XXI. Una mirada desde el pensamiento crítico (Buenos Aires: CLACSO, julio de 2019).

ISBN 978-987-722-421-4

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



ÍNDICE

Prefacio	9
Introducción	13

PRIMERA PARTE PRESUPUESTOS EPISTÉMICOS

Capítulo 1. En el horizonte del pensamiento crítico	23
1. Asumimos críticamente la tradición del pensamiento crítico	24
2. Crítica a la teoría crítica	30
2.1. Necesitamos superar las limitaciones del pensamiento marxista	32
3. Atender al giro decolonial para pensar críticamente	39
4. Algunos aportes y desafíos desde y para la teoría crítica	47
Capítulo 2. Otros presupuestos desde los que abordamos la reflexión sobre derechos humanos	51
1. Nuestro punto de partida, la opción ético-política por los empobrecidos	51
2. Desarrollamos una filosofía contextual	55
3. Desde el pragmatismo epistemológico	58
4. Renunciamos a la pretensión de una verdad absoluta	63
5. La lucha ideológica como parte del pensamiento crítico	68
5.1. Algunas estrategias ideológicas	70
6. El discurso como campo de lucha	74
7. El qué y el para qué de las teorías	78
8. La labor de los teóricos	82

SEGUNDA PARTE
APORTES PARA UN PENSAMIENTO CRÍTICO
EN DERECHOS HUMANOS

Capítulo 3. La disputa en torno a la concepción de derechos humanos	89
1. La lucha por los derechos incluye la lucha por la forma de enunciarlos	89
2. Sobre los presupuestos metodológicos de la concepción liberal de los derechos humanos	93
3. Repensando los derechos humanos desde las luchas	97
3.1. Los derechos humanos son una invención cultural	99
3.2. Una propuesta de los que quieren y necesitan cambiar la historia	100
3.3. Necesidad de una concepción sociohistórica de los derechos humanos	101
3.4. Necesidad de repolitizar los derechos humanos	107
3.5. Los derechos humanos como procesos de lucha	110
3.6. Necesidad de superar el formalismo sin desconocer la importancia de las garantías jurídicas	112
Capítulo 4. Aportes para una teoría crítica post-liberal de los derechos humanos	117
1. Necesidad de una aproximación compleja a la realidad social	118
2. Superar la fragmentación de lo social para seguir pensando críticamente	123
3. Un pensamiento y una forma de pensar que permita articular las luchas	127
Capítulo 5. Aportes para una teoría anticapitalista de derechos humanos	131
1. Necesidad de una aproximación teórica capaz de recuperar la economía política	134
2. Criterios y principios orientadores	138
3. Repensar el Estado para poder controlar los poderes fácticos privados	145
Capítulo 6. Aportes para una teoría no colonialista de derechos humanos ...	151
1. Necesidad de una aproximación a los derechos humanos que reconozca la diversidad de nuestro mundo	153
2. Repensando el universalismo	157
3. La interculturalidad como alternativa	159
4. Propuestas de acción en derechos humanos para una práctica no colonizante	163
Conclusiones: La reinención de los derechos humanos, una tarea permanente	167
Bibliografía	173

PREFACIO

Uno de los más difíciles desafíos para el teórico que se dedica al pensamiento crítico de los derechos humanos es vivir como se piensa, es pensar y actuar de modo coherente y consecuente, buscando hacer coincidir vida y tesis, asumiendo el riesgo que supone el compromiso con la propia verdad. Los que conocen a Manuel Gándara Carballido saben perfectamente que él toma muy en serio la que es una máxima de la pedagogía freireana: la coherencia es una virtud liberadora.

Cuando llegó al Programa de Maestría y Doctorado del que actualmente es el Coordinador Académico –Programa en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo UPO-UNIA, Sevilla– fue inmediatamente percibido como alguien excepcionalmente preparado, dotado de gran capacidad analítica en razón de la formación en filosofía, teología y su experiencia como educador popular. En 2009, se convirtió en interlocutor dilecto del fundador del Curso, Joaquín Herrera Flores, con quien convivió intensamente durante el último año de vida del jusfilósofo. Me atrevo a decir que la desaparición prematura de Herrera Flores pudo haber provocado la curiosidad académica en el discípulo, una forma de seguir conviviendo por intermedio de lo que pocos podrían hacer: conocer profundamente el pensamiento de su director de tesis, de su amigo, haciéndolo dialogar con el pensamiento de otros autores provenientes del pensamiento crítico, tanto de América Latina como de Europa. Ese fue el ejercicio de su tesis doctoral, de la que surge este libro.

No es exagerado decir que estamos ante el más completo trabajo dedicado al pensamiento de Herrera Flores, pero con una salvedad importante: lo que tenemos en manos no es un trabajo de homenaje a un intelectual o a una teoría, sino el esfuerzo por organizar el pensamiento proficuo e instigante desarrollado y compartido colectivamente en los años en que vivió en Sevilla realizando sus investigaciones de maestría y doctorado. En ese sentido, el libro sirve de marco teórico incompleto, abierto, a ser ampliado y complementado por todo aquel que desee participar en la materia. Se trata de un libro herramienta, un marco relacional capaz de hacer dialogar saberes críticos y auto-críticos de matices distintos.

A partir del supuesto de que el discurso de los derechos humanos goza de gran capacidad para establecer criterios de legitimidad, una de las preocupaciones estructurales del trabajo está en desvelar y contraponer la instrumentalidad del uso discursivo para intereses del capitalismo globalizado y procesos de opresión, ya que, como dice Manuel Gándara, los derechos humanos no son críticos *per se*, sino que pueden servir a una praxis de liberación, o bien para legitimar y reforzar la opresión.

Al constatar ambigüedades, vacíos e insuficiencias en los discursos en torno a los derechos humanos, el autor apuesta en otros enfoques posibles, alternativos y emancipadores, y lo hace entrecruzando referentes que poseen la misma opción ética y política de partida: el punto de partida del sur, el dolor acumulado a lo largo de la historia por los muy diversos procesos de silenciamiento, explotación y marginación de los pueblos.

El trabajo, por la capacidad de combinar autores y categorías similares y complementarias, se vuelve, de inmediato, una referencia para los que estudian pensamiento crítico en derechos humanos. De la forma en que fue concebido, incluso sin enunciarlo –quizás incluso sin ser intencional–, tenemos la sensación de imaginar a Joaquín Herrera Flores en diálogo vivo con otros referentes con los que compartía ideas, como Boaventura de Sousa Santos, Franz Hinkelammert, Antônio Carlos Wolkmer, María José Fariñas Dulce, David Sánchez Rubio, Helio Gallardo, Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel, Adela Cortina, Oscar Correas, sin contar los aportes clásicos entramados, como Nancy Fraser, Foucault, Espinosa, Adorno, Agamben, Bobbio, Bourdieu.

Los autores parecen haber sido invitados a una mesa de diálogo, debatiendo acerca de los mismos temas, teniendo como sumario de conversación la fijación en dos grandes capítulos: el primero delimitando los presupuestos epistémicos y el segundo convocándolos a contribuir a la construcción de un pensamiento crítico en derechos humanos. La percepción basilar del trabajo está en la necesidad de

recuperar la relación entre teoría y praxis, una teoría crítica-práctica, que potencie organización y acción política y que permita superar la histórica fragmentación de los procesos de lucha popular.

Citando a Boaventura de Sousa Santos, para quien “la academia se aisló de los sectores populares y sus exigencias, arrastrada por la inercia institucional, el autoritarismo, formas perversas de elitismo meritocrático, dogmatismo partidario, feudalismo”, el libro defiende la “crítica al pensamiento crítico” como base y puente entre las universidades y los sectores populares, para poder atribuir al trabajo intelectual las características de credibilidad, relevancia y coherencia histórica.

Pocos días antes de morir, Herrera Flores registró en su Testamento Académico que “la universidad debe servir para algo más que para discutir este o aquel párrafo de algún filósofo entregado a la lógica del único lenguaje que entiende: el lenguaje de la dominación”. Era constante la preocupación del jusfilósofo con el ejercicio de la autocrítica para evitar dogmatismos y sacralizaciones, o, como es desarrollado por Manuel Gándara en el libro, para evitar la abstracción del sujeto revolucionario único, el determinismo economicista, el monocultivo de la modernidad consolidado en una historia eurocéntrica que deformó el reconocimiento de luchas, sujetos y derechos.

Este quizás sea el principal objeto de atención teórica de la obra, la comprensión de la necesidad de un “giro descolonizador”, puesto que en no pocos casos las teorías críticas han descuidado en su reflexión el peso de las relaciones coloniales y sus consecuencias sobre las formas de conocer, de concebir el mundo y de intentar transformarlo: “La modernidad fue configurada desde una violencia matricial expresada en la clasificación de las poblaciones, en la estratificación de las razas, en relaciones de subordinación, de marginación epistémica y explotación, todo lo cual acompañó y formó parte del proceso mundial de acumulación de capital”.

Reconociendo que las luchas anticapitalista y anticolonial no pueden llevarse a cabo una sin la otra, Manuel Gándara aceptó la crítica que le hice en cuanto a la poca atención que ha dedicado al pensamiento feminista. Admitiendo que un intelectual necesita estar permanentemente atento sobre sí mismo para no incurrir en posturas propias de la lógica “iluminista”, como si fuesen los que “crean” o “saben” todas las respuestas, asumió que, a pesar de puntuar, dejó de incorporar los aportes de las autoras feministas y la lucha antipatriarcal. Y hasta en esos momentos, Manuel Gándara nos enseña el valor de la rara, casi extinguida, humildad académica, recordando que estamos en permanente proceso de construcción y reconstrucción del mundo y de nosotros mismos.

Hay muchas otras cosas que decir sobre el autor de este libro, que también es mi amigo fraterno y con quien tengo el privilegio de dividir proyectos tanto en el programa de Derechos Humanos de la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla, como en el Instituto Joaquín Herrera Flores de América Latina: el intenso intercambio que promueve en los diversos centros de investigación en España, Portugal, Costa Rica, Argentina, Venezuela, Brasil, la seriedad con que profesa el magisterio, el modo dedicado y alentador con que estimula alumnos y los orienta en la realización de sus proyectos, el encantamiento que provoca por la incomparable capacidad didáctica y de oratoria; en suma, todas cualidades raras de encontrar en un intelectual de tipo tradicional, apegado al saber y a la verdad, pero que son atributos inseparables de alguien que hace del trabajo intelectual su propia forma de vida.

Carol Proner

INTRODUCCIÓN*

Desde la segunda mitad del siglo XX se ha fortalecido el consenso en torno a la particular importancia del reconocimiento de los derechos humanos. Su significación viene siendo expresada desde diversos ámbitos, tanto del activismo social y político como del mundo académico. Su formulación, reconocimiento y protección constituyen hoy en día un elemento fundamental de legitimación para los sistemas políticos democráticos, tanto en el ámbito interno de cada país, como ante la comunidad internacional. Así las cosas, dada la legitimidad que el discurso de los derechos humanos tiene, y su capacidad de convocatoria y movilización para los distintos procesos de lucha por una vida digna, se plantea la necesidad de continuar ahondando en dicho discurso, dialogando con las críticas que en el debate han ido apareciendo, de manera tal que sea posible recuperar su potencial político emancipador.

Al mismo tiempo, muchas han sido las críticas que se han hecho en torno a tales derechos. Entre estas críticas está la acusación de que

* El presente texto recoge la mayor parte de mi trabajo de doctorado, titulado “Hacia un pensamiento crítico en derechos humanos: aportes en diálogo con la teoría de Joaquín Herrera Flores”, Presentado en la Universidad Pablo de Olavide, en Sevilla, España, en junio de 2013. A ello responde la notable presencia del pensamiento de Herrera Flores en este libro.

los mismos constituyen una nueva forma de colonialismo occidental al desconocer la pluralidad cultural e histórica que nos caracteriza como seres humanos. Si bien se reconoce el valor que tienen los derechos humanos en los procesos de liberación que se vienen desarrollando en distintas partes del mundo, junto a ello se denuncia que los mismos han servido también a los intereses del capitalismo globalizado. Desde esta perspectiva, los derechos humanos han servido como discurso ideológico para intervenir en la realidad a partir de los intereses de las clases sociales que detentan el poder y de la ideología y la cultura dominantes. Bajo la pretensión de definir “lo humano” en general, se han abstraído los derechos de las realidades concretas, lo que responde a los objetivos de las ideologías hegemónicas.

A su vez, un malestar se viene arrastrando en la práctica de las llamadas organizaciones de derechos humanos, al menos en aquellas con mayor capacidad de autocrítica; tal es la dificultad para superar una fragmentación en las luchas que les confina a un muy limitado marco de acción. La segmentación que el discurso hegemónico liberal ha impuesto sobre los derechos humanos ha hecho que quienes protagonizan diversas prácticas sociales, como pueden ser la lucha por la tierra o las luchas sindicales, no se vean reconocidos en este discurso.

De hecho, buena parte de las prácticas y lógicas claramente violatorias de la dignidad de las personas no son identificadas en los discursos oficiales como una violación de los derechos. Todo ello obliga a no pocos actores sociales bien a tomar distancia de los derechos humanos como referente para sus luchas, o bien a intentar una reformulación de su concepto de manera que pueda ser reapropiado por los sectores vulnerabilizados de nuestra sociedad.

Ante este panorama, cuando menos complejo, resulta necesario superar el error de creer que toda referencia a los derechos humanos está animada por una intencionalidad crítica; los derechos humanos no son críticos *per se*. Los derechos humanos pueden servir a una praxis de liberación, o bien para legitimar y reforzar procesos de opresión. El discurso de los derechos es un ámbito de disputa, de lucha de poder, y podrá resultar funcional o no a los procesos de lucha que llevan adelante los distintos sujetos sociales. La referencia a derechos humanos sirve de hecho como factor de legitimación del capitalismo y de prácticas neocoloniales tanto en el ámbito nacional como internacional, pero también como factor de animación de luchas orientadas a transformar el actual sistema de relaciones socioeconómicas, así como instrumento de protección de los grupos sociales críticos que protagonizan dichas luchas frente a quienes detentan el poder.

Por todo ello, resultaría irresponsable plantearse sin más el abandono de la narrativa de los derechos humanos; por eso, se hace

necesario pensar las condiciones para su reconstrucción desde una perspectiva emancipadora. Es necesario identificar y confrontar las teorías que subyacen a un uso de los derechos como factor de perpetuación de las actuales relaciones de dominación que atraviesan nuestras sociedades, a la vez requerimos articular una reflexión que permita estimular las potencialidades que la referencia a los derechos humanos tiene para las prácticas liberadoras. Ante esta necesidad, sin embargo, hemos de reconocer que formular una teoría de los derechos humanos que vaya más allá de su uso reivindicativo y ahonde en su dimensión política, no ha sido siempre una prioridad para los sectores progresistas; esta carencia, más que un mero vacío teórico, conlleva evidentes consecuencias de carácter práctico. Necesitamos desarrollos en pensamiento crítico de los derechos humanos.

Al querer aportar en la construcción de una reflexión de ese tipo, lo hacemos no solo con el propósito de constatar posibles vacíos e insuficiencias en la doctrina tradicional y hegemónica, sino también con el interés de proponer desarrollos posibles que superen los límites del discurso liberal de los derechos, afectado por la abstracción y el idealismo, además de lógicas que legitiman prácticas imperialistas y capitalistas. El abordaje de los derechos humanos desde la teoría crítica, entendida como filosofía social, constata vacíos, contradicciones e insuficiencias en los discursos que en torno a los derechos humanos se han venido generando, apostando por otros desarrollos posibles, alternativos y emancipadores.

Este ejercicio lo concebimos, pues, como una labor de crítica y de animación de nuevas búsquedas. Dada la urgente necesidad de desarrollos teóricos en esta línea, el texto que presentamos ofrece una aproximación a la teoría crítica en derechos humanos en diálogo con diversos pensadores provenientes del pensamiento crítico, tanto de América Latina como de Europa.

Como podrá verse a lo largo del texto, hacemos una apuesta por una práctica teórica que analice y confronte las significaciones y discursos, las instituciones, los sistemas sociales y las personificaciones que provocan una estructura de asimetría y desigualdad; una teoría que potencie la capacidad de reacción, de creación de alternativas; que sirva de espacio común para el debate y la construcción de alternativas entre los actores. Pero, por ese mismo motivo y a la luz de ese mismo criterio, reconociendo la contingencia que nos constituye, entendemos la necesidad de estar atentos a las propias producciones que en el marco de la teoría crítica se han generado, discerniendo permanentemente su posible carácter dominador o emancipador. Dado que no hay norma, institución ni teoría perfecta, pues todas generan beneficiados y perjudicados y se establecen a partir de un determinado

lugar de enunciación, con unos sujetos epistémicos privilegiados, en este estudio asumimos que el pensamiento crítico en derechos humanos necesita estar atento ante cualquier práctica discursiva, reconociendo la ambivalencia de todo producto y tratando de minimizar sus efectos ante posibles nuevas lógicas de victimización. Hemos de evitar nuevas formas de naturalización y normalización de las construcciones humanas, por más emancipadoras que se pretendan; al cuidarnos de fetichizar las producciones humanas hemos de incluir nuestras propias producciones en esa precaución.

En la tarea crítica siempre será necesario preguntarse qué se incluye y qué se excluye en una práctica social y en los discursos que sobre ella se elaboran; reconocer que no hay ninguna teoría que agote el hecho de la que emerge o a la que se dirige, pues ningún sistema o teoría agotan la experiencia. Si bien hemos de sospechar de lo que existe –yendo más allá de lo dado, creyendo y apostando a la construcción de otras posibilidades, identificando cómo esas posibilidades han sido y siguen siendo impedidas por una praxis de poder que niega alternativas a lo dado–, al mismo tiempo necesitamos reconocer que es posible un uso reaccionario de la teoría crítica; por lo que es preciso insistir en la importancia de optar por criterios emancipadores, sabiendo distinguir entre las diferentes situaciones y posiciones que jugamos en las relaciones sociales. Desde estas precauciones hemos querido emprender nuestro planteamiento.

Asimismo, queremos hacer explícita la perspectiva desde la que llevaremos adelante nuestro análisis. Nuestra reflexión se produce a partir de la realidad de los países pobres del sur, concretamente desde América Latina, y a ella quiere responder.

El contexto latinoamericano, marcado por sus diversos procesos de lucha por lograr reconfigurar, entre otros elementos, el Estado y la misma ciudadanía, para así lograr saldar deudas históricas que han configurado a sus sociedades, actúa como telón de fondo de estas reflexiones. El reconocimiento de este lugar desde el que se mira y se piensa circunscribe el campo de interpretación y análisis. Al reconocer las condiciones concretas que subyacen a lo que en este estudio se planteará, se abandonan la neutralidad y la abstracción desde las que algunas teorías pretenden hacer sus formulaciones supuestamente ubicadas más allá de las condiciones sociohistóricas de quien las formula.

Pensar en derechos humanos desde América Latina exige reconocer los que éstos tienen de ausencia, de demandas postergadas, de ofertas modernizantes frustradas y engañosas. Hablamos de derechos desde su negación y desde la indignación que moviliza en su búsqueda; desde un conjunto de condiciones institucionales que les niegan

y postergan; desde un marco de pensamiento que, en no pocas ocasiones, los afirma como estrategia para negar la configuración socio-cultural de sus habitantes. Con todo, hablar de derechos humanos en América Latina es hablar del impulso movilizador de buena parte de sus movimientos populares, de la configuración en que ha quedado recogido un horizonte de esperanza que se va concretando en los más diversos campos.

Nuestra perspectiva, pues, es la del sur, por condición biográfica y por opción ética y política. Asumir este lugar de enunciación exige reconocer y valorar el dolor acumulado a lo largo de la historia por los muy diversos procesos de silenciamiento, explotación y marginación; conlleva reivindicar otras formas de vida y conocimiento negadas por el sistema hegemónico de poder-saber; implica poner en el centro de nuestra atención las demandas e intereses de los excluidos. Desde este posicionamiento queremos establecer el diálogo a partir del cual pensar y hacer posible los derechos de todos y todas.

En el propósito que nos hemos trazado, reconocemos la dificultad que implica tratar de establecer un puente de diálogo intelectual entre América Latina y Europa, dadas las diferencias en sus procesos históricos. Así, por ejemplo, la configuración del Estado europeo hace que la comprensión que sobre derechos humanos se puede generar no deba extrapolarse sin más al contexto latinoamericano, donde dicha institución responde a dinámicas distintas (Estados patrimoniales, etcétera). Será necesario atender a la problemática de los trasfondos culturales diversos de los autores que queremos confrontar, lo que hace que sean distintos los procesos en la configuración histórica que dio lugar a las distintas categorías, incluida la de derechos humanos. La opción, creemos, está en plantear los desafíos de un diálogo entre paradigmas distintos, no en la búsqueda de desarrollos de un mismo paradigma, sino de puntos de encuentro, reconociendo también los posibles silencios y vacíos que entre ellos se den.

Este ejercicio de cruce de paradigmas lo asumimos orientados más por la búsqueda de posibilidades de comprensión y construcción de los objetivos planteados, que por una pretendida fidelidad teórica u homogeneidad paradigmática. Comprender la realidad e intervenir en ella para su transformación emancipadora orientará la selección e integración de conceptos, en una síntesis hecha, quizás, de mixturas. Asumimos, por tanto, la posibilidad del diálogo de saberes entre las diversas corrientes críticas, fundamentalmente europeas y latinoamericanas, siempre que las mismas contribuyan a los procesos de liberación de nuestros pueblos. Ello, sin embargo, no nos hace ignorar el desafío que implica el que uno de los problemas del pensamiento crítico en América Latina es el haber recibido modas intelectuales

occidentales sin el necesario proceso de recepción creativa, que permitiera su adecuada apropiación y creara un discurso propio; en el pensamiento crítico latinoamericano hemos de reconocer la pervivencia de las huellas del sistema colonial. En este sentido, es importante identificar aquellos aspectos en los que el discurso de derechos humanos sigue respondiendo a la matriz de colonialidad, y a la vez buscar alternativas desde el pensamiento crítico que permitan superarlo.

Por otra parte, consideramos que no pocas veces los debates entre autores de distintas líneas dentro del pensamiento crítico han llegado a plantearse en términos que nos parecen inadecuados. Es frecuente ver cómo quienes asumen una línea específica cuestionan los planteamientos de otros autores críticos como si sus respectivos aportes fueran contradictorios; ello ocurre, por ejemplo, en algunos debates entre autores críticos en América Latina, o algunas confrontaciones entre autores del pensamiento decolonial y teóricos críticos provenientes de países europeos. Sin negar el necesario debate y la confrontación fecunda, creemos que teniendo como criterio la lucha por superar las condiciones de injusticia presentes en nuestro mundo, tales aportes, con énfasis necesariamente diferentes en función de los contextos en los que surgen y las problemáticas específicas a las que atienden, en la mayor parte de los casos pueden y deben asumirse como complementarios, sin buscar invalidarse mutuamente.

Así, creemos necesario indagar qué aportes de la tradición teórica crítica resultan valiosos como categorías de análisis para interpretar la realidad e intervenir en ella por parte de los movimientos populares contemporáneos, y cuáles se encuentran hasta tal punto atrapados en el marco del pensamiento occidental moderno que les hacen inviables, cuando no dañinos, para ese mismo acto de discernimiento crítico y práctica emancipadora desde el contexto latinoamericano. En este sentido, será necesario también un ejercicio de crítica del pensamiento crítico.

En el ámbito específico de los derechos humanos, será necesario discernir qué construcciones teóricas es necesario superar –puesto que su propia creación reproduce la dinámica colonial–, y con cuáles, independientemente de su contexto geográfico de origen, es posible y provechoso entablar una relación de diálogo de saberes críticos (y autocríticos). Este ejercicio, como dijimos, exigirá superar pretensiones de pureza y homogeneidad epistemológica, optando por un pragmatismo orientado por el interés emancipador de los diversos sujetos colectivos que aún se encuentran en condiciones de subordinación, explotación, marginación y dominación.

No creemos que la búsqueda de un pensamiento crítico latinoamericano de los derechos humanos implique dejar de lado los aportes

de las corrientes críticas surgidas en otros contextos como el de la modernidad europea; exige, sí, un ejercicio constante de reconfiguración, de apropiación creativa, de diálogo posicionado desde nuestras necesidades e intereses. Ello permitirá que los significados formulados desde otros horizontes puedan ser leídos desde nuestros sueños y saberes, atendiendo a nuestras historias y búsquedas, respondiendo a nuestras realidades. Creemos posible y fructífero el uso estratégico de los aportes del pensamiento crítico surgidos como reacción a otros procesos de dominación y marginación más o menos cercanos al nuestro, por parte de los actores sociales de América Latina. No se tratará, por tanto, de mera traducción de otros discursos, pero tampoco del cierre al intercambio por supuestas fidelidades a esencialismos o determinismos identitarios.

Apostamos pues por un diálogo entre dos orillas del Atlántico en búsqueda de proyectos plurales con elementos comunes; un diálogo que nos permita el intercambio de experiencias, de reflexiones, que dé su aporte a las búsquedas de nuestros pueblos. Creemos que se trata de un diálogo fronterizo, pero en el que la voluntad de encuentro se ha puesto por delante porque lo que ha querido primar es encontrar alternativas que respondan a las necesidades y esperanzas de nuestros pueblos. Esperamos poder contribuir a ello.

PRIMERA PARTE

PRESUPUESTOS EPISTÉMICOS

En esta primera parte pretendemos ofrecer algunos de los presupuestos epistémicos sobre los que descansan, con sus matices y diferencias, las teorías críticas en derechos humanos con las que nos proponemos trabajar, y a partir de los cuales desarrollaremos nuestra propia posición teórica y apuesta práxica. Toda propuesta teórica que pretenda ser consistente necesita dar cuenta de los marcos epistémicos a partir de los cuales reflexiona y sugiere prácticas sociales. Se presentan, así, un conjunto de claves que consideramos necesario identificar y explicitar para el desarrollo del pensamiento crítico de los derechos humanos, que pondrán en evidencia el punto desde el que nos situamos para analizar y el lugar desde el que pensamos, negando toda pretensión de totalidad, comprensión absoluta y neutralidad.

CAPÍTULO 1

EN EL HORIZONTE DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Como primer paso necesario para la consecución de los objetivos que nos hemos propuesto, asumimos nuestra ubicación al interno del pensamiento crítico. Nuestra labor pretende establecer un diálogo al interno de la tradición crítica, desde las preocupaciones de fondo que han marcado su quehacer a lo largo de la historia del pensamiento. Al mismo tiempo, consideramos necesario hacer una lectura crítica de esta tradición, que nos permita, manteniendo su impulso y pretensiones emancipadoras, superar los escollos que han limitado el alcance de los propósitos que hoy siguen orientando su labor.

Creemos necesario el discernimiento del propio aparato crítico que nos ofrece la teoría crítica; a ello obliga el rigor reflexivo desde el que queremos apoyar los procesos de transformación necesarios en nuestro mundo. La asunción crítica del pensamiento crítico exige emprender una recepción creativa de esta tradición, reconociendo su pertinencia sin dejar por ello de preguntarnos por la adecuación de los conceptos, categorías y perspectiva de análisis que nos ofrece, para enfrentar el discernimiento de nuestra sociedad actual, y que favorezca un pensamiento crítico y creativo, a la altura de nuestro tiempo con sus desafíos específicos (Cfr. Fornet-Betancourt, 2001: 43).

Por ello, en este capítulo, luego de presentar de manera resumida algunos de los planteamientos de la teoría crítica, fundamentalmente

a partir de los desarrollos hechos por la Escuela de Frankfurt, recogeremos las que consideramos las principales críticas que se han hecho a sus propuestas, con el propósito de identificar aquellos aspectos que habrán de tomarse en cuenta hoy en día en la construcción de un pensamiento crítico sobre los derechos humanos. Con este mismo fin, haremos una aproximación a algunos de los planteamientos hechos desde el pensamiento decolonial. Finalmente, a partir de esta revisión crítica, se destacarán algunos desarrollos que consideramos particularmente útiles de cara a la tarea que nos hemos propuesto.

1. ASUMIMOS CRÍTICAMENTE LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO¹

De forma muy general, podemos afirmar que lo que se ha denominado *teoría crítica* a partir de los aportes de la Escuela de Frankfurt desde los años veinte del siglo pasado, tiene como punto de partida la convicción de que es posible transformar las condiciones sociales de opresión que aquejan a nuestro mundo. En continuidad con el pensamiento de Marx, el pensamiento crítico afirma que dichas condiciones, que marcan una realidad signada por situaciones de opresión, discriminación, subordinación y explotación, son producto de construcciones históricas, por lo que son susceptibles de ser transformadas. En palabras de Max Horkheimer, uno de los principales exponentes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt:

El comportamiento crítico a que nos referíamos, de ninguna manera acata esas orientaciones que la vida social, tal y como ella se desenvuelve, pone en manos de cada uno. La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizada en la teoría crítica. Esta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines (Horkheimer, 1974b: 240).

Así, la premisa que caracteriza a la teoría crítica frente a los desarrollos de la teoría tradicional, es su propósito de transformación social, yendo más allá de descripción y teorización de los problemas sociales

1 Aun cuando preferimos hablar de “pensamiento crítico” y no de “teoría crítica” por las implicaciones que la noción “teoría” tiene y por la referencia concreta que bajo este nombre se hace al trabajo desarrollado Max Horkheimer junto a Theodor Adorno y otros miembros del Instituto de Investigación Social en Frankfurt, a lo largo de este estudio usaremos de manera indistinta ambos términos.

(Cfr. Rajagopalam, 2003). Lo que definiría, por tanto, la actitud crítica sería la negativa a aceptar la mera facticidad de lo dado; la renuncia trágica a la aceptación pasiva de la injusticia (Cfr. Cortina, 2008).

Dicho esto, vale la pena señalar que no todo pensamiento que critica algo, por el mero hecho de criticar, es pensamiento crítico. La particularidad de la crítica en el pensamiento crítico, y ello ha de ser evidente en sus contenidos, reside en un determinado punto de vista a partir del cual dicha crítica es realizada, siendo este punto de vista el de la emancipación humana. A ello refiere Franz Hinkelammert, cuando afirma que “es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación. Este punto de vista constituye el pensamiento crítico” (Hinkelammert, 2008b: 267). Es con el propósito de contribuir a los procesos de emancipación que el pensamiento crítico realiza su tarea, poniendo al descubierto conexiones y causas que generalmente permanecen ocultas en los fenómenos sociales, e interviniendo para apoyar transformaciones que favorezcan a aquellos sectores de la población que son sometidos a relaciones de subordinación (Cfr. Fairclough, 2001).

Teniendo como fuentes principales la teoría social desarrollada por Marx y la teoría psicoanalista de Freud, la Escuela de Frankfurt se propone un ejercicio de la crítica que, al mismo tiempo que señala el dogmatismo presente en la teoría tradicional, ayude a pensar un nuevo proyecto de sociedad orientado por el ideal emancipatorio, recuperando para ello la noción de utopía y abriendo posibilidades de acción sobre los procesos históricos en curso. Tal y como recoge el profesor Carlos Wolkmer (2006: 28):

Se puede concebir la teoría crítica como el instrumental pedagógico operante (teórico-práctico) que permite a los sujetos inertes y mitificados una toma de conciencia histórica, desencadenando procesos que conducen a la formación de agentes sociales poseedores de una concepción del mundo racionalizada, antidogmática, participativa y transformadora. Se trata de una propuesta que no parte de abstracciones, de un *a priori* determinado, de la elaboración mental pura y simple, sino de la experiencia histórica concreta, de la práctica cotidiana insurgente, de los conflictos y de las interacciones sociales, y de las necesidades humanas esenciales.

Se trata, siguiendo los aportes del profesor Antonio Carlos Wolkmer, de una concepción de razón vinculada al propio proceso sociohistórico, y que busca contribuir a su superación liberadora, articulando dialécticamente “teoría” y “praxis”, no desvinculando el aporte que hace al proceso revolucionario de la acción estratégica (Cfr. *ibídem*, p. 29). De esta manera, la teoría crítica pretende aportar a la superación

de la condición de alienación definiendo un proyecto que posibilite el cambio social sobre la base de un nuevo tipo de ser humano reconciliado tanto con la naturaleza no represiva, como con el proceso histórico que dicho ser humano ha concebido (Cfr. *ibídem*, p. 31). Así, la teoría crítica se entenderá, según palabra de José Luis Mardones, como “momento teórico de la praxis ordenada a la sociedad buena, justa y racional” (Mardones, 1985: 32).

Sabiéndose guiada por el interés emancipador, la teoría crítica apuesta por la transformación de una sociedad que juzga como injusta, por lo que no puede conformarse ni con la tarea contemplativa en la que ha sido recluida la investigación científica ni con las especulaciones propias de una filosofía abstracta de la historia. “La teoría crítica en cuanto diagnóstico crítico de la historia actual, es fundamentalmente una teoría social crítica de las contradicciones de nuestra sociedad” (Mardones, 1985: 36-37), que, orientada por su interés emancipador, indaga en la forma de construir un orden social justo y libre. En opinión de Horkheimer, es tal la centralidad del interés emancipador por la supresión de la sociedad injusta que “esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón” (Horkheimer, 1974b: 270; n. 20). Aunque es posible encontrar en el comportamiento crítico elementos de la teoría tradicional (Cfr. *ídem*), en palabras de Boaventura de Sousa Santos, la teoría crítica presentaría los siguientes trazos característicos:

Primeiro, uma preocupação epistemológica com a natureza e validade do conhecimento científico, uma vocação interdisciplinar, uma recusa da instrumentalização do conhecimento científico ao serviço do poder político ou económico. Segundo, uma concepção da sociedade que privilegia a identificação dos conflitos e dos interesses. Com isso, invoca uma avaliação negativa do que existe ao denunciar as mistificações ideológicas e os conflitos de interesse e de poder que se escondem no interior de relações sociais aparentemente transparentes, consensuais, naturais. Terceiro, um compromisso ético que liga valores universais aos processos de transformação social e que assim confere à teoria crítica uma aspiração utópica. A vinculação da teoria crítica à denúncia do que existe e à busca de alternativas por via da transformação social, combinada com a aceleração do tempo histórico no nosso século, foi responsável pelo grande dinamismo dessa teoria (De Sousa Santos, 1999a: 8).

Tal y como expone Mardones (1980: 388), más allá de lo planteado por la crítica idealista de la razón pura, se pretende una crítica dialéctica de la economía política; más que el ejercicio en abstracto de la razón ilustrada, se busca la realización de las condiciones sociales que hacen posible tal ejercicio. De esta manera, la crítica es entendida como “un comportamiento

humano que tiene por objeto la sociedad misma” (Horkheimer, 1974b: 239). Más que fijarse en algunos inconvenientes aislados, la teoría crítica busca que su reflexión sirva a una transformación radical de la totalidad social orientada a la superación de sus asimetrías.

En cuanto al tipo de conocimiento, tal y como recoge el profesor Antonio Carlos Wolkmer, las teorías críticas no pueden ser entendidas como una ciencia empírica de la sociedad, pero han de asumirse como reflexivamente aceptables, presentando una estructura cognitiva reflexiva, que incide en una filosofía histórico-social; no requiriendo una confirmación empírica, presentan un programa de investigación social que pasa por la forma de comprobación y legitimación de los múltiples intereses reprimidos (Cfr. Wolkmer, 2006: 32).

Propiamente, la noción de teoría crítica remite a la concepción de M. Horkheimer en los años treinta del siglo XX de una forma de teoría capaz de hacer reflexivas en su propia estructuración teórica las bases normativas de una aproximación a la realidad social comprometida con la abolición de la dominación y la explotación. Frente a la autocomprensión objetivista de la teoría tradicional, incapaz de aclarar su lugar de enunciación, la teoría crítica pretende incorporar en su estructuración y armazón teóricas la asunción reflexiva del lugar socio-político que ocupa en una sociedad fracturada por asimetrías y conflictos coagulados institucionalmente. Esto significa hacerse cargo del posicionamiento político-moral que sostiene su impulso a conocer críticamente lo dado (a saber, la determinación de su perspectiva cognoscitiva a partir de un interés, ya asumido, pero que ahora deviene reflexivo, por la emancipación) (Romero Cuevas, s/f: 1).

Se confronta, por tanto, la pretensión de independizar la teoría al intentar fundamentarla en una supuesta esencia del conocimiento o en algún otro *factum* ahistórico, pues ello no hace más que cosificarla y transformarla en una categoría ideológica. Por el contrario, debe quedar claro que en el proceso de construcción del conocimiento, su aplicación a los hechos, las conexiones empíricas que se van estableciendo, acontece a partir de su ligazón a los propios procesos sociales en que dicho proceso tiene lugar (Cfr. Horkheimer, 1974b: 228-229).

La confrontación tanto con las formas tradicionales de filosofía académica como con las líneas de pensamiento marxista organizadas en torno a un partido, fue clara desde el propio texto programático que en 1937 escribiera Horkheimer bajo el título “Teoría tradicional y teoría crítica”. Posteriormente, a estos propósitos de la teoría crítica se agregó la crítica del cientifismo (Cfr. Claussen, 2010). En ese texto “inaugural” de la teoría crítica se nos ofrece una caracterización de lo que se entiende por *teoría en la concepción tradicional*, que Mardones sintetiza en los siguientes términos:

El común denominador que la permite a Horkheimer hablar de “Teoría Tradicional”, desde Descartes a hoy, es “un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas, pueden deducirse las restantes” (TTC 223). La perfección de la teoría se cifra “en el menor número de los principios en comparación con las consecuencias”. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. De ahí que, en relación con los hechos, la teoría sea siempre una hipótesis (TTC 223). La función de la teoría “es la acumulación del saber en forma tal que éste se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible” (TTC 223). La meta final de la teoría es el sistema universal de la ciencia (TTC 223). Solo hay un método científico, porque solo hay unas reglas lógicas, un mismo sistema de signos y un mismo procedimiento de explicación científica, que consiste en la comparación de las proposiciones deducidas con los hechos comprobados (Mardones, 1985: 24).

Horkheimer insiste y llama la atención sobre el hecho de que la teoría tradicional separe, por una parte, el saber formulado conceptualmente, y, por la otra, una determinada situación objetiva que, siendo estudiada a partir de ese saber conceptual, habrá de incluirse en él. Así, la explicación teórica en la concepción tradicional consiste, por tanto, en el acto de establecer la relación entre la percepción o comprobación del hecho estudiado y la estructura conceptual de nuestro saber en la que dicho hecho es subsumido (Horkheimer, 1974b: 227). De esta manera, el pensamiento tradicional desconoce el carácter sociohistórico de las formas sociales, lo que, sin duda y más allá de lo teórico, tiene consecuencias de carácter político:

Lo que moviliza el pensamiento burgués es el intento de dominar el desarrollo histórico a través del pensamiento, afirmando, en las formas de organización presentes, leyes naturales, inmutables y eternas que omitan la objetivación de las relaciones interpersonales... La historia se fosiliza en un formalismo incapaz de comprender que la verdadera naturaleza de las instituciones socio-históricas es que expresan relaciones entre personas. Hay una deshistorización de las formas sociales que surgen petrificadas en su inmutabilidad (Correia, 2001: 11-12).

La teoría crítica llama con insistencia la atención sobre la circunstancia social tanto del objeto de reflexión como del propio acto reflexivo: “Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente” (Horkheimer, 1974b: 233). En ese sentido, Horkheimer, al considerar la estructura material-social sobre la cual se lleva adelante la reflexión y al reconocer al ser humano como productor de sus formas históricas de vida,

da cabida a la posibilidad de una alternativa radical de transformación; alternativa que ya desde Descartes fue reprimida por la razón burguesa (Cfr. Jaramillo Vélez, 2005: 11). Así, “la teoría [tradicional] considera externos a ella misma el origen social de los problemas, las situaciones reales en las que se necesita la ciencia o los fines para los que ésta se aplica” (Horkheimer, 2000: 79). Resulta claro el carácter conservador de tal desconocimiento de los fines y valores que definen al conjunto de la sociedad en que el quehacer reflexivo es llevado adelante (Cfr. Sevilla, 2005: 378).

A la teoría tradicional se le oculta su propia sujeción al aparato social. Al no ver la ciencia en el proceso social, no ve sus funciones dentro de la división social del trabajo [...] La ciencia, por consiguiente, no puede ser vista como autónoma o independiente. La ilusión de independencia es una ideología que oculta un mecanismo social no racional. La teoría crítica se tiene que concebir como una actividad histórica del hombre inmerso en el proceso social construida socialmente. Esta conciencia social de su producción le permitirá atender a aquellas condiciones sociales dentro de las que surge (Mardones, 1985: 26).

A partir de la confrontación entre teoría tradicional y teoría crítica, se plantean cuestiones aún pendientes: la concepción de racionalidad y de ciencia, la cuestión del método de las ciencias sociales, la necesidad tanto de una teoría y como de un estilo metodológico que permitan un acceso tal a la realidad de la sociedad que dé cuenta de su complejidad y sus patologías, un análisis de las particularidades y contradicciones de la modernidad (Cfr. *ibídem*, p. 19).

De igual manera, es importante destacar de la teoría crítica que, si bien no niega el pensamiento moderno, denuncia las contradicciones a las que la modernidad ha llevado y las consecuencias de su focalización reduccionista en la racionalidad lógico-instrumental; por ello, se plantea la necesidad de repensar la modernidad buscando para ello otro referencial epistemológico que permita responder a estos desafíos (Cfr. Wolkmer, 2006: 18). No obstante, al derivar en la generalización de dicho modelo de racionalización instrumental y determinista, asentado unilateralmente en acciones de tipo utilitario y estratégico, los teóricos de lo que luego sería conocido como la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se encontraron en un callejón sin salida que les imposibilitó vislumbrar alternativas de acción emancipatoria (Cfr. Correia, 2001: 20).

A partir de la post-guerra, se intensifica en torno a la Escuela de Frankfurt un pesimismo desesperanzado de las posibilidades emancipatorias, lo que se traduce en la insistencia en el universo individual como única instancia

posible de ejercicio de la negatividad y de la resistencia al universo administrado. Se hace visible, aun a pesar de la lucidez de los diagnósticos acerca de la relación entre totalitarismo y racionalidad, la acumulación de aporías y de impases que conducen a la Teoría Crítica a la incapacidad de comprender las posibilidades normativas del Estado de Derecho y de identificar los eventuales protagonistas del ejercicio de una práctica ciudadana. Esta evolución es la consecuencia de una creencia invaluable en el devenir fatalmente instrumental (y consecuentemente totalitario) de la racionalidad medio-fin como desarrollo extremo del análisis weberiano (ibídem, p. 15).

Este pesimismo, junto a otros elementos cuestionables, nos obligan a hacer una recuperación crítica de sus aportes y opciones, de forma tal que, manteniendo aquellos aspectos que consideramos valiosos, incorporemos también alternativas superadoras que nos permitan seguir construyendo una teoría crítica a la altura de nuestro tiempo y nuestras sociedades. A ello dedicaremos el próximo apartado.

2. CRÍTICA A LA TEORÍA CRÍTICA

No son pocas las dificultades que tiene por delante la tarea crítica hoy. Es un hecho conocido hasta qué punto el impulso crítico de los procesos transformadores se ve con frecuencia amenazado por riesgos como el voluntarismo o el conformismo (Cfr. De Sousa Santos, 2003: 298), o bien es frenado por la fuerza de la costumbre, pues, tal y como denunciara Pierre Bourdieu: “el orden social, en lo esencial, produce su propia sociodicea. De modo que basta con dejar que actúen los mecanismos objetivos, o que actúen sobre nosotros, para otorgar al orden establecido, sin siquiera saberlo, su ratificación” (Bourdieu, 1999: 239).

La situación del mundo es cuando menos paradójica; nuestras sociedades presentan características que hacen más urgente que nunca el desarrollo de una teoría crítica, al mismo tiempo que dicha teoría se ve enfrentada a superar diversos impases que ponen en cuestión algunos aspectos que le son nucleares (Cfr. De Sousa Santos, 1999a: 9). El tamaño del desafío que tienen por delante quienes se proponen llevar adelante una teoría crítica en nuestros tiempos queda expresado en las siguientes palabras de Nancy Fraser (2006: 149):

Quienes renueven hoy día el proyecto de la teoría crítica se enfrentan a una tarea impresionante. A diferencia de los pensadores de la primitiva Escuela de Frankfurt, no pueden dar por supuesta una cultura política en la que las esperanzas emancipadoras encuentren su punto de convergencia en el socialismo, el trabajo ocupe el lugar de honor entre los movimientos sociales y el igualitarismo social goce de un apoyo amplio. En cambio, se enfrentan a un “agotamiento de las energías utópicas [de la izquierda]” y

a una proliferación descentrada de movimientos sociales, muchos de los cuales buscan el reconocimiento de la diferencia del grupo y no la igualdad económica. Al contrario de sus predecesores, también los exponentes actuales de la teoría crítica no pueden tratar el marxismo ortodoxo como elemento de contraste frente al que afirmar las reivindicaciones de la cultura y la psicología. En cambio, gracias a la confluencia del neoliberalismo y “el giro cultural”, tienen que teorizar la relación entre la cultura y el capitalismo en un clima que conspira para reprimir la crítica de la economía política. Además, a diferencia de los primeros hegelianos de izquierda, no pueden concebir la sociedad como un todo culturalmente homogéneo, en el que las reivindicaciones políticas puedan juzgarse en sentido ético, apelando a un único horizonte compartido de valor. En cambio, gracias a los complejos procesos que se reúnen en torno al término abreviatura “globalización”, tienen que abordar unos contextos en los que los horizontes de valor están pluralizados, fracturados y delimitados con claridad. Por último, a diferencia de sus predecesores, los teóricos críticos de nuestros días no pueden asumir que todas las reivindicaciones normativamente justificadas vayan a converger en un único programa de cambio institucional. Más bien, deben abordar los casos difíciles –por ejemplo, aquellos en los que las reivindicaciones del reconocimiento cultural de las minorías choquen con las reivindicaciones de la igualdad de género– y decirnos cómo resolverlos.

Este texto de Fraser, que reproducimos en extenso por su capacidad de formulación panorámica, nos presenta algunos debates de los que tendremos que dar cuenta, pues, al fin y al cabo, el horizonte de pensamiento en el que nos queremos mover necesita del ejercicio de la autocrítica, para evitar caer en dogmatismos y sacralizaciones (Cfr. Wolkmer, 2006: 34). Sin embargo, como bien afirma Franz Hinkelammert, la tarea de reconstitución del pensamiento crítico solo es posible en continuidad con sus planteamientos fundantes; “no significa hacerlo completamente de nuevo o inventar algo completamente diferente [...]. Pero rompe con elementos de este pensamiento crítico, que han sido considerados como central o esencial y saca de eso sus consecuencias” (Hinkelammert, 2010a: 227). Lejos de plantearse una ruptura, se trata, por tanto, de una crítica desde dentro del propio horizonte del pensamiento crítico.

Sin embargo, vale la pena advertir la coincidencia que existen entre los diversos autores, al señalar que la teoría crítica solo puede ser renovada desde la experiencia que rebasa la teoría y no desde un ejercicio especulativo que se conforme con dar vueltas sobre el propio pensamiento teórico (Cfr. Claussen, 2010). Al respecto, resulta relevante la denuncia en torno a la escasa vinculación que la teoría crítica y su discurso emancipador han tenido con la práctica política de los movimientos sociales emergentes; una crítica que resulta válida para la propia Escuela de Frankfurt y que aún continúa vigente, por

ejemplo en América Latina. Como advierte el profesor Antonio Carlos Wolkmer, es necesario recuperar la relación entre teoría y praxis. “Mostrar apenas la necesidad de las contradicciones y tener conciencia de ello no es suficiente; una real teoría revolucionaria cobija una teoría de la organización y de la acción política. Es preciso establecer una teoría crítico-práctica” (Wolkmer, 2006: 35).

Son evidentes las consecuencias que este planteamiento tiene en el ámbito académico, ya que este último está particularmente exigido de un proceso profundo de renovación que permita superar su histórico aislamiento de los procesos de lucha popular. Tal y como plantea Boaventura de Sousa Santos:

Dado que las universidades no constituyen un reino aparte de la sociedad, respondiendo por tanto a su dinámica, nos encontramos con una academia que tuvo su origen al servicio de la burguesía para pasar luego a servir a los problemas del Estado; producto de esa historia, la academia se aisló de los sectores populares y sus exigencias, arrastrada por la inercia institucional, el autoritarismo, formas perversas de elitismo meritocrático, dogmatismo partidario, feudalismo, etc. (De Sousa Santos, 2010b).

Lograr alianzas entre las universidades y los sectores populares constituye, pues, un desafío y una oportunidad tanto para la academia como para el pensamiento crítico, al punto que no creemos exagerado afirmar que en asumir o no tal reto se juegan no solo su credibilidad y pertinencia, sino su misma relevancia y coherencia histórica.

Con el propósito de ahondar en la crítica del propio pensamiento crítico que venimos realizando, en los siguientes apartados analizaremos algunos de los planteamientos desarrollados por el pensamiento marxista (que no siempre ni necesariamente coincide con las propias tesis de Marx) y por la tradición crítica a partir de él, y que, en nuestra opinión, requieren ser confrontados.

2.1. NECESITAMOS SUPERAR LAS LIMITACIONES DEL PENSAMIENTO MARXISTA

Si, como piensa Franz Hinkelammert, “el pensamiento crítico se ha desvinculado de la crítica de la economía política” (Hinkelammert, 2010a: 274), por haber transformado dicha crítica en mera interpretación escolástica de la obra de Karl Marx, creemos necesaria una revisión de los aportes de dicho pensamiento crítico –sin que ello, por otra parte, implique poner en duda la impronta que el pensamiento marxista ha tenido en el desarrollo de la teoría crítica. A ello dedicaremos las siguientes páginas. Vale decir, en todo caso, que al realizar este análisis no suponemos que el pensamiento crítico hoy en día se

limite al pensamiento marxista, puesto que en nuestro tiempo se desarrolla una rica gama de fuentes y reflexiones que se reconocen en él.

En una primera aproximación, general y panorámica, es necesario reconocer que a pesar de su enfrentamiento al liberalismo, el marxismo compartió con él aspectos que hoy necesitan ser revisados en nuestros análisis: la confianza en la ciencia moderna como forma de saber, el dualismo sociedad/naturaleza sustentado en formas de dominio, una idea lineal de proceso evolutivo, la idea de progreso y crecimiento infinitos animados por el desarrollo tecnológico (Cfr. De Sousa Santos, 2000: 191). Asimismo, el marxismo, impulsado por el afán desarrollista, llegó a considerar al capitalismo como un factor de progreso en determinadas fases de la historia, invisibilizando o desconociendo, además, su papel en los procesos de colonización y en la destrucción ecológica de la mano de los procesos de industrialización. Sobre este último aspecto, afirma Boaventura de Sousa Santos:

A industrialização não é necessariamente o motor do progresso nem a parteira do desenvolvimento. Por um lado, ela assenta numa concepção retrógrada da natureza, incapaz de ver a relação entre a degradação desta e a degradação da sociedade que ela sustenta. Por outro lado, para dois terços da humanidade a industrialização não trouxe desenvolvimento (De Sousa Santos, 1999b: 203).

De igual manera, el marxismo ha sido ciego a diversas formas de exclusión y opresión hoy consideradas absolutamente inaceptables por actores sociales progresistas, como el patriarcalismo y el racismo (Cfr. De Sousa Santos, 2006b: 43-44). También es necesario señalar su sesgada concepción adultocéntrica del mundo y una noción de la diferenciación sexual, sobre la que se sustenta una comprensión de la sociedad exclusivamente concebida en función de la heterosexualidad (Cfr. Meoño Soto, s/f a: 3). Por último, creemos que merece particular mención el etnocentrismo occidental que ha configurado el pensamiento marxista clásico, caracterizado por ser notoriamente monocultural. A continuación volveremos sobre algunos de estos temas para verlos con mayor detenimiento y así avanzar en la posibilidad de una teoría crítica de los derechos humanos más acorde a los desafíos de nuestro tiempo.

A. SUPERAR LA TELEOLOGÍA SUBYACENTE AL MATERIALISMO HISTÓRICO

Un primer aspecto, común al menos entre quienes no se inscriben en las corrientes ortodoxas de cierto marxismo, es que el pensamiento crítico necesita dejar atrás la pretensión, heredada del materialismo histórico, de conocer científicamente las metas de la historia y los

caminos que conducen a ellas (Cfr. Mardones, 1985: 62). No se puede, pues, continuar con ciertas pretensiones metafísicas de la Filosofía de la Historia, de las que el propio Marx no estuvo exento y que también alcanzan a Horkheimer, según las cuales, asumiendo que se conoce el “telos” de la historia, así como los sujetos y las tendencias que llevan necesariamente a él, es posible asegurar una emancipación inexorable gracias al papel que el proletariado juega en el desarrollo lógico de la historia universal. Tal suposición no hace más que someter al pensamiento crítico al riesgo de incurrir o bien en el totalitarismo o bien en la resignación. Necesitamos reconocer y asumir las consecuencias de que el sentido de la historia, si es que podemos hablar de él, es siempre un producto de la propia historia humana en permanente construcción (Cfr. *ibídem*, pp. 64-65). Al respecto, Franz Hinkelammert afirma lo siguiente:

Pero este tipo de construcción de metas definitivas de la historia humana colapsó. Ya la filosofía de Nietzsche pronosticó este colapso del propio mito del progreso, en el cual se basan las construcciones de tales metas. La misma imaginación soviética del tránsito al socialismo no era más que parte de este espacio abierto por el mito del progreso. Resultó que la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, pero sí tiene caminos. Hay caminos de liberación, pero los logros no se miden por una meta futura a alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia (Hinkelammert, 2008a: 55).

Por otra parte, se corre el riesgo de que, eliminada la metafísica, todo gire alrededor de los objetivos e intereses individuales del sujeto (Cfr. Mardones, 1985: 57), lo que, dado el interés emancipador que guía al pensamiento crítico, tampoco parece una opción aceptable para los procesos de construcción social.

Como afirmara Horkheimer en su momento, la teoría crítica no puede dejar de lado su exigencia ética, pues, al fin y al cabo, de resultar indiferente lo justo y lo injusto, ello dejaría a la sociedad sometida a la fuerza bruta o a la manipulación del mejor postor. Pero, no habiendo una teleología subyacente a la historia, ¿dónde podemos obtener criterios que nos permitan ir más allá de la mera enunciación de una sociedad ideal? (Cfr. *ibídem*, p. 63). ¿Cómo orientarnos en este conflicto? ¿A qué referentes acudir y cómo justificarlos? (Cfr. Fraser, 2006: 151) ¿Si aceptamos que la historia no tiene un *telos*, cómo dar sentido a nuestras luchas? Para dar respuesta a estas preguntas, algunos autores afirman la necesidad de reconocer formas de trascendencia, si bien las mismas serían intramundanas. Al respecto, veamos la posición de Axel Honnet, quien es considerado el representante más destacado de lo que sería la tercera generación de la Escuela de Frankfurt:

No basta con descubrir un punto de referencia empírico en la realidad social en el que basar la justificación inmanente de la teoría. Si la tarea se limitara a esto, sería, en efecto, suficiente remitirse a las reivindicaciones no satisfechas en el presente y utilizarlas como prueba social de la necesidad de la crítica. Sin embargo, el auténtico reto de nuestra común tradición consiste en ser capaz de demostrar que ese punto de referencia –esas demandas– no son el resultado de unas situaciones conflictivas contingentes, sino que expresan las demandas insatisfechas de la humanidad en general. El significado de la “trascendencia dentro de la inmanencia social” –cuyo origen es religioso– no se circunscribe a que aún haya que encontrar en la realidad social y en una época determinada los ideales y objetivos sociales incumplidos y, en esa medida, trascendentes. En cambio, designa un potencial normativo que resurge en cada nueva realidad social porque está íntimamente unido a la estructura de los intereses humanos. Esta línea de pensamiento también puede formularse de manera que esta “trascendencia” se vincule a una forma de práctica o experiencia que sea, por una parte, indispensable para la reproducción social y, por otra –a causa de su exceso normativo–, apunte más allá de todas las formas dadas de organización social (Honnet, 2006: 181).

Al igual que Honnet, otros autores, entre los que se encuentra también Hinkelammert, plantean la necesidad de afirmar una trascendencia inmanente que permita superar no solo el relativismo y el antinormativismo absoluto, propios de ciertas propuestas posestructuralistas, sin que ello implique una fuga ni religiosa ni metafísica que termine desempoderando a los actores sociales. Este aspecto será retomado más adelante, en el marco específico de las propuestas de una teoría crítica de los derechos humanos.

Junto a la teleología subyacente al pensamiento marxista, existen otros elementos sobre los que es necesario detenerse en esta revisión de la teoría crítica. Veamos...

B. MÁS ALLÁ DEL SUJETO REVOLUCIONARIO ÚNICO

Vinculado al aspecto anterior, la autocritica a la que se somete el pensamiento crítico, coincide, en la reflexión de varios autores y de los propios activistas sociales, en la necesidad de superar una concepción reductiva de los propios sujetos transformadores vinculados a procesos de emancipación social. Dichos procesos históricos dejan claro que no es posible seguir atribuyendo a un único sujeto colectivo la responsabilidad de la emancipación social, tal y como se afirmaba del proletariado en la doctrina marxista. Las luchas, siendo dirigidas contra diferentes modos de explotación, subordinación y opresión, implican a diferentes sujetos colectivos. Tal conciencia de diversidad no niega la necesidad de la organización y movilización por parte de

los trabajadores, pero se abre a un conjunto de actores entre los que se espera sea posible construir las articulaciones necesarias (Cfr. De Sousa Santos y Nunes, 2004: 26). Como afirma el sociólogo Edgardo Lander, la centralidad del trabajador industrial en la gran mayoría de los proyectos socialistas a todo lo largo del siglo XX, obedecía a “un economicismo eurocéntrico negador de la extraordinaria pluralidad de la vida social, excluyendo como sujetos sociales significativos a la mayor parte de la población.” (Lander, 2012: 39) Dicha concepción reductiva tuvo no pocas consecuencias, tanto sobre la comprensión de la sociedad capitalista como en la identificación de posibles alternativas de superación. Sobre este aspecto, Lander afirma lo siguiente:

Al identificar un eje de contradicción principal y un sujeto histórico emancipador asociado a esa contradicción, se ubicó en el terreno subordinado de las “contradicciones secundarias”, o de los problemas que serían resueltos después de haber superado la contradicción principal, a una alta proporción de los asuntos que constituyen la experiencia humana: sexo, género, etnia, conocimiento, subjetividad, ambiente, diversidad cultural, identidades, memoria, historia, las formas de las relaciones con el resto de las redes de la vida [...] La gama extraordinariamente amplia de potenciales espacios, sujetos y asuntos de resistencia anti-capitalista fueron ignorados, empobrecidos, o amputados, por su subordinación (o traducción) a esta interpretación universalizante y omniabarcante de la lógica de la contradicción principal (ibídem, p. 40).

Sin embargo, al mismo tiempo es necesario mencionar que no creemos que la opción de sustituir el paradigma del trabajo humano vivo por el paradigma del lenguaje, tal y como propone Jürgen Habermas, sea la salida que permita superar los límites con los que se encontraron autores como Theodor Adorno y Max Horkheimer. La alternativa propuesta por la autodenominada “segunda generación de la Escuela de Frankfurt”, le hace perder potencialidad crítica, toda vez que opera desvinculando el propio lenguaje de la materialidad de las relaciones sociales de producción y de reproducción de la vida (Cfr. Fernet-Betancourt, 2001: 277).

Con todo, más allá de esta última advertencia, nos parece claro que el pensamiento crítico debe avanzar en el reconocimiento de las diversas identidades que constituyen a los sujetos sometidos a relaciones de dominio y exclusión; siendo diversas las formas de dominación, lo son también las de resistencia y sus protagonistas (Cfr. De Sousa Santos, 1999b: 202). Sobre este particular nos parece sumamente lúcido el aporte hecho desde la teoría crítica feminista (Cfr. Herrera Flores, 2005a).

C. MÁS ALLÁ DEL DETERMINISMO ECONOMICISTA

Igualmente, consideramos necesario superar la concepción, propia de cierta interpretación del materialismo positivista, según la cual los sujetos sociales no aportan novedad alguna a los procesos sociohistóricos, concibiendo las prácticas sociales como meros registros de las determinaciones materiales e históricas (Cfr. García Villegas, 1993: 70). Sin incurrir ni en intelectualismo subjetivistas ni en materialismos simplistas, es importante, tal y como plantea P. Bourdieu (1980: 87), reconocer que las prácticas sociales se van configurando a partir de las disposiciones estructuradas y estructurantes que en su interior se van constituyendo en el propio proceso sociohistórico.

Nos estamos refiriendo al clásico problema de la relación entre estructura económica y superestructura ideológica. Para la comprensión y definición de los procesos de lucha emancipadora creemos importante confrontar el determinismo que ha marcado a generaciones enteras del pensamiento marxista, simplificando y desconociendo planteamientos más complejos y dialécticos que se pueden encontrar en el propio Marx (Cfr. Hinkelammert, 2010a), y que afirmaban la necesidad de una comprensión más compleja de los procesos sociales, que permita reconocer las formas en que la ideología retroactúa sobre la conformación de las condiciones materiales (Cfr. Morin, 2004 [1999]).

Atender a los procesos de recursividad organizacional permite identificar cómo el efecto actúa sobre la causa que lo causa. Un ejemplo concreto de aplicación lo tenemos en la relación entre derecho y economía. Más allá del pensamiento de los marxistas, no de Marx, podemos identificar que “la relación jurídica es el espejo, en el cual se refleja la relación económica” (Hinkelammert, 2010a: 231). Si bien es cierto que la relación económica da contenido material a las relaciones jurídicas, “la relación jurídica da el marco categorial dentro del cual se ve y se interpreta el mundo” (ídem). Joaquín Herrera Flores lo plantea en los siguientes términos:

No hay pues una relación unívoca y unilineal establecida entre la base material de producción del valor social y los procesos de reacción cultural; sino, en el mejor de los casos –es decir, siempre y cuando tengamos el suficiente poder político y económico–, cabrá la posibilidad de transformarla y redirigirla en otra dirección (Herrera Flores, 2005b: 21).

Consecuentemente, la teoría crítica debe asumir la tensión entre el individuo autónomo, la persona en relación, las condiciones materiales de existencia y los sistemas de ideas a partir de las cuales se comprende e interviene en la realidad; nuestros análisis no han de considerar ni meras subjetividades sin estructura, ni las estructuras sin más. En ese mismo orden de ideas, David Harvey nos recuerda

que “Marx desarrolla la idea de que la tecnología, la relación con la naturaleza, las relaciones sociales y las representaciones mentales se imbrican en una suerte de configuración dialéctica” (Harvey, 2010). El análisis y comprensión de los procesos sociales exige reconocerles en su diversidad y complejidad.

D. SUPERAR EL SESGO MONOCULTURAL MODERNO

Con la intención de favorecer la construcción de un pensamiento crítico que ponga en diálogo herramientas analíticas y conceptuales que favorezcan el desarrollo de una actitud crítica, vemos necesario articular la crítica de la modernidad y la crítica de la teoría crítica de la modernidad (Cfr. De Sousa Santos, 1999b: 214-215).

Como ya se ha advertido, lo que conocemos como teoría crítica surgió enmarcada en la lógica de la racionalidad moderna europea, por lo que, en palabras de João Arriscado Nunes (1996: 7), “*como criatura da modernidade, a teoria crítica não foi capaz de se pensar para além dela, movendo-se num plano subparadigmático, procurando nos limites do paradigma da modernidade o rumo emancipatório que este havia já perdido*”. Dado que las posibilidades de una teoría crítica, como de toda teoría en general, se configuran en función de las condiciones de producción del pensamiento, y éstas están sociohistóricamente determinadas, el pensamiento crítico se desarrolló al interior del horizonte de la modernidad (Cfr. Solórzano, 2010: 6), reproduciendo dicho horizonte. En razón de ello, el recorrido de la teoría crítica no ha estado exento de debates y cuestionamientos por parte de diversos actores que, si bien reconocen su inestimable aporte, identifican en ella diversas cuestiones que necesitan ser repensadas para evitar que las trampas, lagunas y contradicciones propias de la modernidad sigan limitando su alcance.

En la medida en que las posiciones de la teoría crítica, al menos en lo que concierne a la primera escuela de Frankfurt, se desarrollan sin rebasar el horizonte de la modernidad europea, se torna incapaz de asumir la propia tarea crítica transformadora, y más aun la posibilidad revolucionaria, en diálogo con otras tradiciones críticas provenientes de otros procesos culturales (Cfr. Fomet-Betancourt, 2001: 275-276). En este mismo horizonte argumentativo, Edgardo Lander afirma lo siguiente:

Sin un cuestionamiento radical de la filosofía de la historia eurocéntrica que predominó en el socialismo-marxismo de los siglos XIX y XX, no es posible incorporar una de las conquistas más formidables de las luchas de los pueblos de todo el planeta en las últimas décadas, la reivindicación de la inmensa pluralidad de la experiencia histórico cultural humana y el derecho de los pueblos a la preservación de sus identidades, sus modos de pensar, de conocer, de sentir, de vivir (Lander, 2012: 36).

Así, pues, el eurocentrismo atraviesa tanto al marxismo como a la propia teoría crítica, y este hecho tiene consecuencias no solo en su formulación de categorías de análisis, sino que afecta incluso la perspectiva epistémica en que dichas categorías tienen sustento. “El eurocentrismo implica una forma de controlar la subjetividad, el imaginario, la memoria, y el modo de producción del conocimiento. Esa episteme ganó hegemonía inclusive en el pensamiento crítico” (Léher, 2005: 21), que lo incapacita para reconocer y valorar las alternativas y propuestas llevadas adelante por las luchas de otros sujetos sociales ajenos al modelo de humanidad definido al interno de la modernidad europea.

Estos cuestionamientos al pensamiento marxista y al desarrollo de la teoría crítica que hemos venido formulando han sido ampliamente trabajados en el marco del pensamiento decolonial, particularmente desde una perspectiva latinoamericana, por lo que se conoce como “giro decolonial”. Dada la riqueza de su aporte en la gestación de un pensamiento crítico, dedicaremos el próximo apartado a presentar su pensamiento.

Recogiendo parte de lo hasta ahora formulado, insistimos en que el pensamiento crítico tiene entre sus retos la superación de la teleología marxista, del protagonismo absoluto de la clase trabajadora como único sujeto social emancipador y del sesgo monocultural europeo. Consideramos que el determinismo economicista en que incurrió el pensamiento marxista ha sido un error que no ha estado exento de consecuencias, entre las que podemos señalar la burocratización del propio movimiento social que impulsó. Si bien es cierto que dicho determinismo puede ser comprendido en el marco histórico en que el pensamiento marxista fue desarrollado, proponiendo el socialismo como alternativa no individualista ante el horizonte planteado por el capitalismo, ello no nos puede conducir a negar las consecuencias que trajo el considerar la clase como único factor de determinación social, negando otros movimientos y sujetos, e invisibilizando otras demandas. Hoy podemos decir que, sin duda, necesitamos reconocer y potenciar en la tradición del pensamiento crítico los aportes hechos desde el feminismo, la ecología, la propuesta decolonial y la radicalización democrática, por citar solo algunos.

Luego de haber expuestos algunos aspectos del pensamiento marxista que consideramos necesitan ser revisados para un discernimiento de los alcances actuales del pensamiento crítico, continuando sin embargo con esa misma tarea, pasamos a dar cuenta de algunos aportes provenientes de la reflexión hecha a partir de la constatación de la continuación de la realidad colonial en nuestro mundo.

3. ATENDER AL GIRO DECOLONIAL PARA PENSAR CRÍTICAMENTE

En nuestra búsqueda de caminos que nos permitan enfrentar algunas de las contradicciones que han afectado el logro de los objetivos

propuestos por el pensamiento crítico, consideramos que los aportes realizados por el pensamiento decolonial en general, con particular atención a las reflexiones hechas por el grupo de investigación “Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad”,² resultan de gran valor no solo para confrontar algunas de las limitaciones que ya hemos señalado al interior de la teoría crítica, tal como su incapacidad para identificar en qué medida la modernidad implicó formas específicas de dominación, sino también para avanzar en los propios objetivos emancipadores trazados por el pensamiento crítico (De Sousa Santos, 2010c: 31-32).

Como hemos indicado anteriormente, la crítica a la Escuela Frankfurt señala que la misma, si bien confrontó el resultado al que llevó el proyecto moderno, ofreció un horizonte de emancipación (epistémica, política, ética, económico) circunscrito a los parámetros categoriales y a la racionalidad de la misma modernidad (Cfr. Mignolo, 2010: 96), puesto que limitó su marco de experiencia y su reflexión al ámbito europeo y noratlántico. Frente a ese límite, los aportes provenientes del pensamiento decolonial operan a partir de las experiencias y las expectativas de contextos y sujetos colocados en ámbitos geográficos, dinámicas históricas y procesos socioculturales pertenecientes a distintas partes del mundo, sobre todo desde posiciones subalternas (Cfr. *ibídem*, pp. 27-28).

Creemos, por tanto, que el pensamiento poscolonial nos puede ayudar a vislumbrar qué aportes de la teoría crítica han resultado valiosos como categorías de análisis para interpretar la realidad e intervenir en ella, y cuáles se encuentran hasta tal punto atrapados en el marco del pensamiento occidental moderno que los hacen inviables, cuando no dañinos, para ese acto de discernimiento crítico y práctica emancipadora desde el contexto latinoamericano. Así, el pensamiento crítico, y concretamente las teorías críticas en derechos humanos, al asumir el “giro descolonizador” incorporarían a su análisis el reconocimiento de que la construcción del saber, incluido el saber de las ciencias sociales, se ha desarrollado, consciente o inconscientemente, desde la perspectiva y según los intereses de los países centrales, respondiendo y reproduciendo de esta manera la tarea colonizadora. Es necesario reconocer que en no pocos casos las teorías críticas han descuidado en su reflexión el peso de las relaciones coloniales y sus consecuencias sobre las formas de conocer, de concebir el mundo y de intentar transformarlo.

2 Para una presentación general del grupo, de su trayectoria y aportes, recomendamos la lectura de “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, texto escrito por Castro-Gómez y Grosfoguel (2007b), y que sirve de prólogo al libro compilado por ellos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007a).

De manera muy general y con un carácter introductorio, puede decirse que la perspectiva de análisis poscolonial sostiene que si bien el mundo ha ido logrando dejar atrás las distintas experiencias de colonialismo político, no puede afirmarse lo mismo del colonialismo social o cultural, y que es preciso reconocer que, de hecho, nos encontramos todavía en sociedades coloniales, siendo tal reconocimiento un requisito para visibilizar y comprender las relaciones de dominación, explotación, subordinación y opresión que siguen azotando a nuestro mundo (Cfr. De Sousa Santos, 2006b: 50). Sin embargo, si bien el colonialismo tradicionalmente conocido resultaba más evidente dadas sus formas de ocupación política, el reconocimiento de las formas de colonialidad contemporáneas se dificulta al estar entretrejidadas en las tramas sociales, configurándose en los procesos culturales, en las subjetividades, las formas de socialización, etcétera (Cfr. De Sousa Santos, 2010d: 18). Asimismo, es importante destacar que los aportes del pensamiento poscolonial permiten entender patrones de discriminación subyacentes en mentalidades y dinámicas, pasadas y actuales, tanto de las sociedades no occidentales que fueron víctimas de relaciones de opresión colonial, como de las propias sociedades coloniales occidentales (Cfr. De Sousa Santos, 2008a: 46).

La modernidad fue configurada desde una violencia matricial expresada en la clasificación de las poblaciones, en la estratificación de las razas, en relaciones de subordinación, de marginación epistémica y explotación, todo lo cual acompañó y formó parte del proceso mundial de acumulación de capital. Por ello, advierte Santos, si bien capitalismo y colonialismo no son lo mismo, las luchas anticapitalista y anticolonial no pueden llevarse a cabo una sin la otra (Cfr. *ibídem*, p. 59). Al hablar de colonialidad se señala un patrón de poder que hoy continúa en las sociedades poscoloniales reproduciendo relaciones de marginación; un patrón que determina todas las instancias de la vida social. Dicho patrón, si bien está vinculado al capitalismo, no se agota en él. Aníbal Quijano,³ uno de los principales representantes de esta línea de pensamiento, plantea que:

3 Aníbal Quijano, sociólogo peruano, es director del Centro de Investigaciones Sociales de Lima y profesor del Departamento de Sociología de la Binghamton University. Ha impartido clases en la Columbia University, en la UCLA de Berkeley. A lo largo de su labor investigadora se ha ocupado fundamentalmente de aspectos vinculados a teoría de la dependencia y del imperialismo, desarrollando una teoría en torno a la cultura y la identidad latinoamericanas. Entre sus obras podemos citar: *Dependencia urbanización y cambio social en Latinoamérica* (1977a), *Imperialismo y "marginalidad" en América Latina* (1977b), *Imperialismo, clases sociales y estado en el Perú: 1890-1930* (1978), *Problema agrario y movimientos campesinos* (1979), *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (1980), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1990).

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal [...]. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial. [...] con América [Latina] el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy [...]. Dentro de esa misma orientación fueron también, ya formalmente, naturalizadas las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial [...]. Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Quijano, 2000: 342-386; 2007: 342).

La colonialidad constituye el lado oscuro de la modernidad, y aún sigue configurando subjetividades y definiendo posiciones en la trama de relaciones sociales, políticas y económicas. Si entendemos que el fin del colonialismo formal no implicó el fin de colonialismo social, cultural y político, se hace clara la necesidad de asumir procesos de descolonización, de redistribución de poder, que enfrenten las nuevas formas en que el colonialismo subsiste bajo nuevas formas, articulado ahora al capitalismo global. Tomarse en serio la transformación de estructuras económicas y políticas que pretende la descolonización exige atender a la colonialidad en tanto ella plantea la crítica a los procesos de construcción de subjetividades y de producción de saber, que reproducen formas de subalternización. Para Catherine Walsh (2007: 104):

La colonialidad es el lado oculto de la modernidad, lo que articula desde la Conquista los patrones de poder desde la raza, el saber, el ser y la naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo como también de la élite criolla. La modernidad/colonialidad entonces sirve, por un lado, como perspectiva para analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónicos del proyecto universal del sistema-mundo (a la vez moderno y colonial) y, por el otro, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía.

El planteamiento de Walsh distingue varias dimensiones en torno a la categoría central de colonialidad, hablando de colonialidad del poder, del saber y del ser, recogiendo los aportes formulados por varios

miembros del grupo modernidad/colonialidad que creemos conveniente considerar aunque sea brevemente. Veamos.

La “colonialidad del poder” manifiesta una configuración de poder que, teniendo como centro la idea de una ordenación jerárquica racial, permite el control de la subjetividad de quienes son colonizados. Así, quienes pertenecen a las razas superiores tienen derecho a dominar a quienes pertenecen a las razas inferiores. Ello permite una división racial del trabajo que hizo posible la emergencia del sistema capitalista. La colonialidad del poder, gestionada por el Estado, establece una articulación del conjunto de la sociedad (espacios, personas, roles, funciones, etcétera) en función de las necesidades del capital, y siempre en beneficio de quienes pertenecen a las autodenominadas “razas superiores” (Cfr. Mignolo, 2010: 5).

Entre las potencialidades analíticas ofrecidas por el pensamiento poscolonial, queremos destacar ahora, para retomarlo más adelante, el llamado de atención que realiza sobre la necesidad de atender a los cruces y retroalimentaciones que acontecen entre los distintos procesos de explotación, exclusión y subordinación; lo que exige que los análisis de las dinámicas de poder asuman una perspectiva compleja, no lineal, que permita reconocer sus configuraciones.

Con “colonialidad del saber” se pretende expresar una “geopolítica del conocimiento” impuesta a los colonizados por medio de la cual se subalternizan su cultura y saberes, su lengua y comprensión del mundo; se denuncia así una práctica de violenta hegemonía epistémica por medio de la cual se define qué comportamientos y conocimientos son legítimos y cuáles no (Cfr. ídem). De esta manera se representó todo conocimiento y forma de saber proveniente de los pueblos colonizados como mítico, inferior, precientífico, pudiendo excluirlo, silenciarlo, marginalizarlo (Cfr. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b: 20). Tras esta concepción, de cuyo proceso de construcción forma parte la propia ciencia moderna, se justifica la labor “civilizadora” de Occidente. Es en ese mismo sentido que Santiago Castro-Gómez denuncia la forma en que, gracias a la legitimación científica del mundo, la forma occidental de conocimiento se postula como universal, objetiva y neutral, en lo que él llama la *hybris* del punto cero: “Ubicarse en el punto cero es el comienzo epistemológico absoluto. Equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado” (Castro-Gómez, 2005: 25).

Edgardo Lander ahonda en la descripción de esta geopolítica del conocimiento que la modernidad occidental establece a favor de la perspectiva y los intereses del colonizador europeo y sus aliados locales, en los siguientes términos:

Ésta es la dimensión propiamente colonial en tanto se refiere a cómo se ve el mundo desde diferentes lugares de las articulaciones globales del poder. Es la mirada del mundo que se realiza desde el centro de la construcción imperial; es la mirada desde la cual –a partir de la naturalización del orden existente– se establece la construcción jerárquica de tiempos históricos, de pueblos, de culturas, de las llamadas razas; es la mirada que clasifica el conjunto de la realidad en un orden jerárquico en el cual hay pueblos inferiores y pueblos superiores, pueblos que están en el presente y pueblos que están en el pasado. Construcción que, a su vez, es la expresión de la construcción jerárquica del orden colonial (Lander, 2004: 170).

Lander insistirá en denunciar la forma en que esta concepción jerárquica permite naturalizar las relaciones de subordinación y exclusión, pues se llega a asumir que tal jerarquía no hace más que reflejar el orden “natural” de las cosas, que, por tanto, no puede ser transformado.

Por último, con la “colonialidad del ser” se refiere la dimensión ontológica de la colonialidad misma, que convierte en datos naturales los procesos de esclavitud y servidumbre a los que son sometidos los pueblos colonizados, toda vez que se sustenta en la violenta negación del no-europeo, del otro en tanto que otro. Lo europeo agota la totalidad del ser; lo no europeo no es. El Otro, negado en su diferencia, ha de ser, por tanto, asimilado, domesticado, conquistado, pudiendo por ello ser explotado o aniquilado. Al servicio de tal empresa se pusieron el Estado, gestionando la colonialidad del poder, y la ciencia, liderando la colonialidad del saber (Cfr. Mignolo, 2010: 6).

En orden al análisis que acá nos proponemos, a la teoría crítica, que tan tenazmente ha luchado por llevar adelante el principio de la igualdad, algunos pensadores críticos le cuestionan el que no defienda con el mismo ímpetu el principio del reconocimiento de las diferencias (Cfr. De Sousa Santos, 2006b: 53).

La tríada “colonialidad del poder”, “colonialidad del saber” y “colonialidad del ser”, en la que se desglosa el proceso de colonialidad, supone al occidente noratlántico (Europa y Norteamérica) en un estadio de desarrollo (cognitivo, tecnológico y social) más avanzado, incluso superior, al resto del mundo; por lo que su forma de vida exige ser reconocida como igualmente superior, constituyéndose hasta nuestros días en el modelo a imitar, la cumbre desarrollada a ser alcanzada. “Esto se expresa en las dicotomías civilización/barbarie, desarrollado/subdesarrollado, occidental/no-occidental, que marcaron categorialmente a buena parte de las ciencias sociales modernas” (Cfr. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b: 14-15). Enrique Dussel formula sintéticamente el modelo modernizador que subyace al proceso que venimos presentando en los siguientes términos:

a) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior; b) la superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral; c) el camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina la falacia desarrollista); d) como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuere necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (guerra justa colonial); e) por el carácter civilizatorio de la Modernidad, se interpretan como inevitables los sufrimientos (costos) de la modernización de los otros pueblos atrasados, de las otras razas esclavizables, etc. (Dussel, 2000: 49).

Sin embargo, es importante llamar la atención sobre el hecho de que el eurocentrismo que se viene denunciando no es una perspectiva cognitiva exclusiva de los europeos o del conjunto de la población que domina en el sistema capitalista mundial. Su hegemonía permite que la misma se haga presente, se reproduzca y sea defendida por todos aquellos que han sido socializados bajo este patrón de poder, concebido en función del sistema capitalista colonial/moderno (Cfr. Quijano, 2000: 343).

A partir de esta necesaria crítica de la modernidad y de las consecuencias que la concepción eurocéntrica de la historia ha tenido sobre los pueblos colonizados y sobre los propios países del occidente nortatlántico, incumpliendo sus promesas y generando nuevos desafíos, no podemos dejar de preguntarnos: ¿si dejamos de lado las propuestas de progreso, de desarrollo, tal y como son formulados desde el imaginario occidental, en función de qué podemos seguir pensando los procesos emancipadores? (Cfr. De Sousa Santos, 2008a: 67).

La perspectiva de análisis planteada por el grupo de investigación modernidad/colonialidad asume que junto a la crítica epistemológica a los saberes hegemónicos, es necesaria la recuperación, reconocimiento y producción de opciones alternativas prioritariamente desde los grupos que han sido subalternizados a lo largo de la historia; por ello, todo el debate en torno a la necesaria descolonización se vincula con diversos movimientos populares y colectivos sociales que reivindican otras formas de conocimiento y modos de vida (Cfr. Lander, 2006). Se entiende que desde la realidad de los oprimidos y excluidos hay mayor potencialidad para ofrecer alternativas a los callejones sin salida a los que ha conducido la modernidad, toda vez que ellos participan tanto de dicha modernidad como de sus consecuencias negativas. En palabras de Boaventura de Sousa Santos, la perspectiva poscolonial entiende que las estructuras de poder y de saber se hacen más visibles desde los sectores que sufren las consecuencias de dichas estructuras. “De ahí el interés de esta perspectiva por la geopolítica

del conocimiento, esto es, por problematizar quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién” (De Sousa Santos, 2008a: 46).

Todos estos aportes cobran particular relevancia en el actual contexto histórico en el que actores emergentes, históricamente invisibilizados, subalternizados, considerados como inferiores e incapaces de generar propuestas válidas, aparecen no solo como sujetos sociales y políticos significativos, sino como verdaderos sujetos epistémicos (Cfr. Nunes, 2008: 18); de ahí la necesidad de asumir el desafío de reconocer esta emergencia, nueva incluso para el propio pensamiento crítico, y concretamente para un pensamiento crítico en derechos humanos. En este orden de ideas es fundamental atender a los planteamientos de fondo a los que se quiere apuntar con la propuesta decolonial, entendiendo que más que buscar “la verdad”, empresa que ha servido de norte a todo lo largo de la modernidad y que se ha prestado a no pocos extravíos, se pretende poder transformar las tramas sociales a partir de la articulación de la memoria colonial. En palabras de Walter Dignolo, uno de los principales representantes de esta línea de pensamiento, “no se trataría de las puertas que conducen a la ‘verdad’ (*aletheia*), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial” (Cfr. Dignolo, 2007: 29).

Pero, más allá de las necesarias elaboraciones teóricas, nos parece fundamental destacar que la colonialidad del poder está de hecho siendo interpelada en los procesos sociales que se vienen dando en algunos países de América Latina, desde movilizaciones sociales y políticas, apoyadas por gobiernos que, en medio de múltiples contradicciones, comparten una matriz de pensamiento crítico (Cfr. Médici, 2010b: 1-2).

Ante los aportes hechos desde el pensamiento poscolonial, fundamentalmente a partir de América Latina, creemos que así como hemos de discernir los conceptos y las herramientas que nos ofrece la tradición del pensamiento crítico, se hace necesario preguntarnos qué construcciones teóricas en el ámbito específico de los derechos humanos es preciso superar puesto que su propia formulación reproduce la dinámica colonial, y con cuáles, incluso habiendo sido creadas en el continente europeo –pero perteneciendo a tradiciones marginales a la corriente hegemónica de la modernidad occidental– es posible entablar una relación de diálogo de saberes críticos (y autocríticos). Este ejercicio exigirá superar pretensiones de pureza y homogeneidad epistemológica, sirviéndose de un pragmatismo guiado por una explícita intencionalidad emancipadora.

4. ALGUNOS APORTES Y DESAFÍOS DESDE Y PARA LA TEORÍA CRÍTICA

Queremos cerrar este capítulo dedicado a esbozar parte del aparato epistémico necesario para una teoría crítica de los derechos humanos, intentando una aproximación que dé cuenta de algunos de los desafíos que tiene planteados una teoría crítica hoy en día, siempre a partir de los autores que hemos elegido para enfrentar nuestro estudio.

Más allá de las muy necesarias críticas que se le formulan, afirmamos la vigencia, e incluso la urgencia de teorías críticas que insistan en cuestionar e intenten subvertir el entramado teórico tradicional, denunciándolo como discurso encubridor de los intereses hegemónicos por justificar y mantener un sistema de relaciones sociales, políticas, económicas, culturales e ideológicas de subordinación, en el que la gran mayoría de los hombres y mujeres del mundo permanecen por debajo de las condiciones mínimas de vida digna. Así, la apuesta original por superar la injusticia presente en la sociedad, se mantiene como instancia específica.

Como afirmaba valientemente Max Horkheimer, *toda teoría crítica de la sociedad no es más que la dimensión intelectual del proceso histórico de emancipación*. Dicho de otra manera, la teoría crítica de la sociedad –y, por supuesto, de los derechos humanos– solo encontrará justificación si es capaz de sacar a luz, y poner en cuestión, los presupuestos teóricos e ideológicos “genéricos” del sistema de relaciones dominante y, con ello, iluminar los *pasos necesarios para la emancipación* de aquellos que sufren los efectos más perversos y explotadores de dicho sistema (Herrera Flores, 2005d: 177-178).

Se requiere profundizar en la comprensión de la realidad de manera tal que sea posible orientar la actividad social en función de los objetivos emancipadores. Para el teórico crítico es fundamental elegir un tipo de “mirada teórica” que le permita ver e incidir “mejor” en el mundo de lo que hacen otras apuestas reflexivas (Cfr. Herrera Flores, s/f: 91). Por eso, no atiende solo a los efectos del fenómeno que estudia, considera también sus causas.

En esta misma línea de pensamiento que se viene exponiendo, Eugenio del Río formula las siguientes funciones del pensamiento crítico:

- 1) La primera función es asegurar una visión realista del mundo sobre el que se desea actuar y de nosotros mismos; profundizar en el entendimiento de la realidad para poder orientar racionalmente la actividad social. En este aspecto, el pensamiento crítico cumple su cometido cuando resulta esclarecedor; cuando nutre nuestra lucidez.
- 2) Pero el pensamiento crítico va más allá. Es un pensamiento de combate. Se espera de él que desempeñe un papel propagandístico, que ayude

a luchar contra el adversario y a reforzar el propio campo social, que sea eficaz con vistas a la movilización.

3) En tercer lugar, el pensamiento crítico vive en colectividades sociales determinadas, que necesitan de él para configurar una visión del mundo y sentirse seguras y cohesionadas (Del Rfo, 2001).

Pero esa visión realista no debe ser confundida con lecturas desmovilizadoras frente a aquello que indigna. Por el contrario, se ha de partir “del reconocimiento de nuestra humana capacidad de hacer y des-hacer los mundos que nos vienen dados” (Herrera Flores, 2008: 51). Para Herrera Flores, una teoría crítica de los derechos humanos tendrá que partir necesariamente del convencimiento de que todo lo que somos, tanto a nivel social como individual, puede ser cambiado y transformado (Cfr. Herrera Flores, 2005d: 179), desempeñando un papel de concienciación que favorezca la movilización y mantenga en alto los objetivos y metas trazados en la búsqueda de condiciones de vida digna (Cfr. Herrera Flores, 2008: 51).

En este marco cobra sentido un aspecto central de toda la teoría crítica heredera de la Escuela de Frankfurt, según el cual lo que existe no agota las posibilidades de existencia y son posibles otros desarrollos que permitan transformar la realidad.

Por “teoría crítica” entiendo aquella que no reduce “la realidad” a lo que existe. La realidad, como quiera que se la conciba, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades, siendo precisamente la tarea de la teoría crítica definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado. El análisis crítico de lo que existe reposa sobre el presupuesto de que los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia, y que, por lo tanto, también hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe. El malestar, la indignación y el inconformismo frente a lo que existe sirven de fuente de inspiración para teorizar sobre el modo de superar tal estado de cosas (De Sousa Santos, 2008a: 18).

Frente a las posturas propias de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina *postmodernismo celebratorio*, la teoría crítica no ha de dejar de lado la diferencia entre lo que es, lo dado y lo que la realidad puede y debe ser; entendiendo que en ello se juega la capacidad para pensar lo nuevo y abrirse a lo posible, en lugar de conformarse con ofrecer visiones meramente funcionalistas de lo ya existente (Cfr. Mardones, 1985: 62).

Pero la crítica no parte de ensoñaciones escapistas, teniendo como punto de partir el desfase constatable entre las realizaciones históricas que se han concretado en la estructura sociopolítica, y las posibilidades de autorrealización individual y colectivas que la subjetividad logra avizorar gracias al nivel de capacitación posibilitado

por el propio proceso histórico (Cfr. Romero Cuevas, s/f : 127). Así, sin renunciar al talante utópico que anima al pensamiento crítico, ha de considerarse su propósito “a partir de las posibilidades reales y efectivas del cambio, teniendo siempre en cuenta las disponibilidades tecnológicas, el desarrollo de las fuerzas productivas y, sobre todo, el avance de la ciencia y la cultura humanas” (Jaramillo Vélez, 2005: 15).

Así, el pensamiento crítico ha de esforzarse por mantener la tensión necesaria que le permite aproximarse a las realidades, logrando identificar en ellas lo que privilegian al mostrarse, como lo que marginan y esconden o postergan; lo que aparece como prioritario e importante así como lo que es presentado como inútil, inválido, incierto; aquello a cuya construcción se prestan desde los imaginarios que ayudan a consolidar, como aquello que someten a procesos de destrucción. No basta mostrar *lo que es*; es preciso preguntarse por *lo que no es*, por lo que ha sido negado en su posibilidad de ser (Cfr. Solórzano, 2010: 2-3). Para responder a este reto, Boaventura de Sousa Santos plantea la necesidad de llevar adelante tanto una sociología de las emergencias, que permita investigar aquellas alternativas que teniendo cabida dentro de las posibilidades concretas son normalmente desechadas (Cfr. De Sousa Santos, 2010d: 30-31), como una sociología de las ausencias. Sobre esta última nos dice lo siguiente:

Por sociología de las ausencias entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe [...]. La no-existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no-inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural (ibídem, p. 27).

En este mismo orden de ideas, Arriscado Nunes propugna “el poder interrogativo de la teoría crítica postmoderna, el poder de problematizar y de ‘sugerir al mirar’ lo que los discursos dominantes ocultan o silencian, abriendo así otros espacios para imaginar otros posibles” (Nunes, 2001: 325). Una teoría crítica que interroge, que permita pensar alternativas, que ponga en relación lo que se presenta separado y ayude discernir lo que aparece confusamente unido, mezclado, ligado, empaquetado (Cfr. Nunes, 1996: 18). Una teoría que permita ampliar el marco de análisis, que ayude a ver el contexto; que subvierta los silenciamientos sirviendo de espacio de diálogo para quienes buscan alternativas posibles.

Sin pretender haber agotado la reflexión a propósito de los desafíos que tiene por delante el pensamiento crítico, queremos cerrar este apartado recogiendo la síntesis que nos ofrece Helio Gallardo,

para quien es fundamental pensar desde el diálogo con los procesos populares. Reconocer en los movimientos sociales el gran interlocutor y pensar a partir de ese reconocimiento. Según Gallardo, al intentar una transformación de las condiciones de subordinación o discriminación, el pensamiento crítico se posiciona y hace sus propuestas desde la mirada de los otros, de los discriminados; mira y piensa desde las identidades autoproducidas que entran en tensión con las identificaciones inerciales. Según sus propias palabras:

El posicionamiento básico de una teoría crítica pasa por:

a) reconocerse como conciencia/acción al interior de un sistema social y siendo, por ello, determinada por éste; b) plantearse como actor posible de un sistema social que, por contener principios de dominación o imperio estructurales (sistémicos), es conflictivo; c) asumir que en formaciones sociales con conflictos estructurales se producen diversos posicionamientos y racionalidades encontradas desde y ante los procesos o hechos sociales (situaciones sociales, existencia cotidiana, subjetividades); d) señalar que en todas las situaciones sociales conflictivas resulta posible crear condiciones que promuevan la remoción y liquidación de los factores situacionales que constituyen y reproducen las dominaciones/ sujeciones (imperios) sociales y que esa remoción implica la comprensión (emocional, intelectual, utópica) del sistema social que las genera y de sus instituciones nucleares; e) reconocer que los actores (en tanto sujetos, es decir con capacidad de autodeterminación) de la creación de esas condiciones de transformación y cambio liberador pueden ser valorados como sectores sociales populares en una formación social determinada (Gallardo, 2011: 50-51).

Así, para Helio Gallardo, a partir de la reflexión de Karl Marx, el pensamiento crítico no debe olvidar la premisa social. Pero si en Marx eso refería a la clase, Gallardo prefiere hablar de una matriz múltiple que incluye también lo libidinal, entre otros factores.

Tras esta breve revisión de lo que ofrece el pensamiento crítico y de los desafíos que se le presentan, pasamos a continuación a desarrollar algunos aspectos hasta ahora apenas señalados, queriendo profundizar en ellos de manera tal que nos permitan enfrentar la tarea de hacer una revisión crítica del pensamiento tradicional de los derechos humanos, y posteriormente la presentación de los aportes que se vienen realizando desde algunas teorías críticas en derechos humanos.

CAPÍTULO 2

OTROS PRESUPUESTOS DESDE LOS QUE ABORDAMOS LA REFLEXIÓN SOBRE DERECHOS HUMANOS

Afirmado el posicionamiento al interior del pensamiento crítico, nos detendremos a continuación en la formulación de algunas claves específicas a las que responden las teorías críticas en derechos humanos con las que nos proponemos trabajar; y en las que se enmarcan los planteamientos y análisis que formularemos. Estas claves necesariamente estarán estrechamente vinculadas a la concepción de pensamiento crítico que hemos esbozado hasta ahora y desde la que queremos desarrollar nuestras reflexiones posteriores, concretando y ampliando lo anteriormente formulado. Veamos.

1. NUESTRO PUNTO DE PARTIDA, LA OPCIÓN ÉTICO-POLÍTICA POR LOS EMPOBRECIDOS

Decía Theodor Adorno, uno de los principales representantes de la teoría crítica, que “la necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad” (Adorno, 2005: 28). Con ello fijaba posición y alertaba contra toda pretendida “neutralidad” cómplice por parte del quehacer científico. Esa misma opción ética sigue alentando el quehacer del pensamiento crítico hoy en día.

Frente a la supuesta neutralidad axiológica de la ciencia defendida por la teoría tradicional, es necesario reconocer que toda ciencia es movida por un interés, y que negarlo puede no ser más que una

forma de enmascaramiento ideológico (Cfr. Cortina, 2008: 48-49). Según recoge Habermas, ese interés puede ser de dominio (en el ámbito de la aplicación técnica), de comprensión de sentido (en las ciencias referidas a lo histórico-hermenéutico), o bien un interés emancipador (en las ciencias críticas) (Cfr. Habermas, 1984). El mismo Horkheimer había referido a propósito de las ciencias sociales que “no hay una teoría de la sociedad, ni siquiera la del sociólogo que generaliza, que no incluya intereses políticos acerca de cuya verdad haya que decidir, ya no mediante una reflexión neutral en apariencia, sino nuevamente actuando y pensando” (Horkheimer, 1974b: 253).

Lo sepa o no, todo pensamiento se posiciona de una determinada manera en el marco del conflicto de intereses que atraviesa nuestro mundo; por ello, resulta necesario un posicionamiento crítico que se haga cargo de la forma en que se avalan o se confrontan las diferentes opciones ético-políticas desde las que se comprende e interviene en la realidad (Cfr. Romero Cuevas, s/f: 7). Toda teoría, aunque sea de manera implícita, supone una serie de decisiones previas que responden a una determinada forma de pensamiento y le sirven de base, condicionando sus apuestas epistemológicas y metodológicas (Cfr. Médiçi, 2010a: 17). Por ello, es peligrosa la postura ingenua que desconoce la significación que tiene el conocimiento; los postulados teóricos surgen en un determinado contexto histórico y responden a él, cumpliendo la función de dificultar o impulsar determinados proyectos sociales (Cfr. Zemelman, s/f).¹ En palabras de Hugo Zemelman (*ídem*, p. 3):

El movimiento de la realidad socio-histórica y su estrecha vinculación con la práctica social obliga a un constante esfuerzo por descifrar los límites (que pueden ser teóricos, ideológicos o axiológicos) en cuyo espacio reviste un significado particular el fenómeno que se quiere estudiar.

Estos límites expresan la opción social desde la cual se construye el conocimiento; implican, por lo tanto, una forma de entender a la realidad, pero especialmente de cómo y para qué construirla en una dirección determinada. Lo que decimos reviste un significado relevante cuando observamos que los parámetros que en general se imponen, sin mediar muchas veces conciencia alguna del investigador, son los que conforman el poder, en cuyos parámetros se pretende conferir a los fenómenos el estatus de reales; con el agregado de establecer su identidad como única y excluyente de otras posibles visiones de los mismos.

El pensamiento crítico asume, pues, conscientemente una serie de opciones, de posicionamientos éticos y políticos frente a la realidad; y los hace explícitos, con lo que se abre al discernimiento, el juicio y

¹ Ver también Senent de Frutos (2002: 411).

la crítica como forma de validación intersubjetiva. Como bien afirma Boaventura de Sousa Santos, “la teoría crítica siempre ha tenido como presupuesto suyo la pregunta: ‘¿de qué lado estamos?’ y la respectiva respuesta” (De Sousa Santos, 2000: 286). Así, a una teoría crítica no le resulta indiferente el lugar y la perspectiva desde la que se piensa y se intenta hacer efectivos los derechos humanos.

Al fin y al cabo, se trata de pensar y vivir los derechos humanos desde una opción por las víctimas, en contra de las dinámicas de victimización (Cfr. Dussel, 2006: 417). La búsqueda de una sociedad sin víctimas, que haya logrado erradicar toda forma de victimización actúa como horizonte utópico (Cfr. Sánchez Rubio, 1999: 204).

Pero ha de entenderse que no se trata solo de una opción ética y política; es, también, un posicionamiento hermenéutico. Se asume que la perspectiva de las víctimas, de aquellos a quienes se les niega las condiciones necesarias para vivir con dignidad, es el lugar hermenéutico por excelencia para comprender los procesos sociales donde están en juego los derechos humanos (Cfr. Etxeberria, 2004: 13).

Entendiendo que “la neutralización epistemológica del pasado siempre ha sido la contraparte de la neutralización social y política de las ‘clases peligrosas’” (De Sousa Santos, 1991b: 235), se opta por una aproximación al proceso sociohistórico que permita visibilizar y reconocer la perspectiva de quienes en dicha dinámica han sido marginados, excluidos e invisibilizados desde las narrativas oficiales y los saberes hegemónicos. Como bien dice Enrique Dussel (2007: 552):

El método crítico consiste en colocarse en el espacio político de los pobres, las víctimas, y desde allí llevar a cabo la crítica de las patologías del Estado. Desde ese lugar epistemológicos –el de las víctimas, las del sur del planeta, los oprimidos, los excluidos, los nuevos movimientos populares, los pueblos ancestrales colonizados por la Modernidad, por el capitalismo que se globaliza, todo lo cual queda expresado en redes mundiales altermundistas– será desde donde tendremos que ir efectuando la crítica de todo el sistema de las categorías de la filosofía política burguesa.

Pero, insistimos, asumir este posicionamiento no pretende solo ofrecer una oportunidad de visibilización a las narrativas que han sido marginalizadas del debate público, lo que ya sería un acto de justicia y una ampliación de las perspectivas de debate que aseguraría un mayor rigor metodológico; más allá de eso, se afirma que esta perspectiva de las víctimas del sistema social, de quienes han cargado con la peor parte, permite una mejor comprensión de dicho sistema que la perspectiva de quienes se ven beneficiados por él.

No se plantea, sin embargo, una postura revanchista orientada a generar exclusiones de nuevo tipo. No se trata de negar derechos

a quienes no han sido víctima, sino de poner en marcha procesos de lectura y transformación de la realidad que, luego de identificar y enfrentar la injusticia del sistema, permita que todos y todas puedan disfrutar de condiciones de vida digna; y esa es una tarea imposible si se mira la realidad desde los intereses de quienes se ven favorecidos por la injusticia estructural en que viven nuestras sociedades. Desde las víctimas, desde los empobrecidos, desde quienes han sido excluidos, es posible plantearse dinámicas de inclusión universal que reviertan los procesos de marginación. Es en este sentido que se afirma que “la universalidad de los derechos humanos solo podrá ser efectiva si se implica y afecta prioritariamente con la versión sobrante de la humanidad: las víctimas” (Martínez de Bringas, 2004b: 19).

Así, pues, la opción ética por los desfavorecidos permite la formulación de un proyecto de dignidad que alcanza a todos. En el mismo sentido, pero refiriéndolo a partir de las categorías propias del análisis marxista, Franz Hinkelammert afirma que asumiendo la perspectiva del proletariado se logra el interés común:

Interés del proletariado nunca se entendió como interés particular de los proletarios, sino como la representación de un interés común pensado desde la situación del proletariado como grupo marginado o explotado. Pero siempre con el interés de todos en la base. Y creo que posición crítica es en este sentido donde tiene significado, es pensar en y desde un interés de todos, frente al tratamiento de una sociedad constituida y comprendida a partir de intereses particulares (Hinkelammert, 2001c: 187).

Sin embargo, consideramos pertinente la advertencia sobre el riesgo que subyace a esta opción ética de convertirse en una forma de paternalismo, que luchando por los pobres termine desplazándoles del protagonismo que les corresponde en su propio proceso de liberación. El sujeto principal de la praxis liberadora son las propias víctimas que, conscientes de su situación, emprenden procesos de organización, articulación y movilización como colectivo para lograr transformar aquellas realidades que les oprimen (Cfr. Rosillo, s/f: 12-13); así, la labor solidaria de quienes se sumen a esta lucha no puede pretender sustituirles en el proceso de comprensión de la problemática que les aqueja ni en la búsqueda de alternativas superadoras (Cfr. Martínez de Bringas, 2004b: 136).

Pero esta advertencia, por oportuna que resulte, no niega la valía de la opción ética por las víctimas, ni su potencialidad política. Por el contrario, afirmamos que dicha opción es necesaria para recuperar el potencial emancipador de los derechos humanos. Frente a la cooptación de la narrativa de derechos humanos en función de los intereses de los grupos de poder, resulta urgente repensar estos derechos desde

los procesos de lucha que son llevados adelante por los sectores excluidos, sus prácticas de resistencia (Guillén, 2010).

Frente a ciertos discursos sobre derechos, que más que neutrales son neutralizadores de las alternativas de lucha que buscan enfrentar la injusta distribución de los bienes y las oportunidades de vida digna, es preciso, siguiendo a Ignacio Ellacuría, atender al “para quién”, al “para qué” y al “desde dónde” de los derechos humanos (Cfr. Ellacuría, 2001c).

Es necesario, pues, repensar los derechos humanos a partir del encuentro con quienes son negados en su humanidad, en diálogo con ellos. Desde la perspectiva de las víctimas del sistema, de sus necesidades e intereses, resulta urgente confrontar toda narrativa de derechos que, puesta al servicio de la conservación del *status quo*, impida su potencial transformador (Cfr. Rosillo, s/f: 8).

2. DESARROLLAMOS UNA FILOSOFÍA CONTEXTUAL

Un gran fallo de la filosofía moderna a la hora de considerar los límites y posibilidades del conocimiento, particularmente evidente en un autor como Immanuel Kant, fue la ahistoricidad de sus propuestas y su falta de consideración del hecho cultural, lo que restó importancia al análisis de las condiciones históricas que subyacen a los procesos de producción simbólica, así como a las condiciones históricas del propio sujeto que conoce.

Ante la pretensión de mostrar su quehacer como una actividad pura, objetiva y neutral, de parte del quehacer científico tradicional, las teorías críticas, y particularmente las teorías críticas en derechos humanos, se reconocen impuras, condicionadas por el contexto socio-histórico. La obsesión de la teoría tradicional por controlar la incertidumbre y dominar el caos, llevó a expulsar del campo del conocimiento teórico la corporalidad concreta, siempre sometida a lo plural y lo cambiante (Cfr. Sánchez Rubio, 2008). De esta manera, la realidad fue sustituida por teorías, ideas y conceptos; y pasó a constituirse en un saber carente de contexto que podía presumir de universalidad y necesidad al prescindir de las condiciones de existencia humana, de las circunstancias individuales y sociales en que la propia aproximación a la realidad se efectuaba y de los intereses que subyacían al observador (Cfr. Nunes, 1996: 4). El sociólogo Edgardo Lander avanza sobre esta misma idea al afirmar lo siguiente:

¿Qué significa conocimiento objetivo y universal? Primero, es un conocimiento que en su pretensión de objetividad no depende del sujeto de conocimiento, sino de la lógica de la razón, es decir, depende más del método de conocimiento que del sujeto que conoce. La objetividad, así, depende de

la posibilidad de separar el proceso de conocimiento del sujeto que conoce y de su corporeidad. He aquí la base en la que se funda la noción de objetividad [...] un conocimiento sin un sujeto que forma parte de relaciones sociales, de intereses, de articulaciones de poder, de cosmovisiones que constituyen el imaginario de su tiempo. Habría que preguntarse por esta especie de sujeto fantasmagórico, abstracto, universal, que es una especie de no sujeto porque carece de corporeidad, de contexto, de ubicación, y que es el sujeto abstracto del conocimiento científico (Lander, 2004: 169).

De esta manera, para la ciencia, que se ha vuelto hegemónica en la modernidad occidental, es posible plantear un saber que se pretende universal porque supuestamente deviene independiente de las condiciones sociohistóricas en que se produce y de quien lo produce, ni está sometido a las “veleidades” del tiempo y el espacio, ni a condicionamientos sociales, políticos, económicos o culturales (Cfr. ídem).

Frente a estas pretensiones de una teoría no contaminada por el cuerpo, el tiempo, el espacio y las relaciones sociales, la crítica feminista, por ejemplo, plantea la necesidad de epistemologías posicionadas “que presten atención a las diferentes configuraciones de saberes que son accionados por actores específicos, incorporando historias o experiencias colectivas, en circunstancias o situaciones particulares” (Nunes, 2008: 65). Por su parte, los pensadores críticos en derechos humanos hablan de teorías impuras, contextuales, historizadas, que eviten todo secuestro idealista de la realidad, denunciando que a través de tales estrategias ideológicas (recurso a la metafísica, a mitos fundacionales, etcétera) se pretende afirmar como absoluto e inamovible lo que en realidad es una construcción humana entre otras, siendo por tanto posibles otras alternativas (Cfr. Fariñas Dulce, 2005b: 208).

Es importante aclarar que cuando se insiste en la necesidad de contextualizar, ello no significa que no sea posible construir conocimiento a propósito de la realidad más allá de las situaciones concretas, ya que esto supondría que la posibilidad de conocer se reduciría al mero acto de describir los fenómenos, que quedarían así absolutamente circunscritos y determinados por los hechos. Todo proceso de teorización requiere de un cierto nivel de abstracción, de formalización, que nos permita superar el dato inmediato y lograr visiones más abarcadoras de la realidad.

Por el hecho de que la realidad trasciende los hechos observables, la experiencia y la empiria, el pensamiento teórico aborda la realidad por medio de teorías. Siendo estas teorías necesariamente inseguras –teorías seguras suponen el conocimiento de todos los hechos–, ellas trascienden la experiencia y son a la vez trascendidas por la realidad (Hinkelammert, 2002: 234)

El problema no es, por tanto, la abstracción, sino la invisibilización de aquellos aspectos del “horizonte mundano concreto” en que las dinámicas históricas tienen lugar, y que por referirse a “los procesos de creación de riqueza (y pobreza), de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, y con las tendencias funcionales o antagonistas ante los dos fenómenos anteriores” (Herrera Flores, 2005b: 83- 84; n.), son centrales a las propias determinaciones de los acontecimientos y a su proceso de comprensión. Dado que siempre simplificamos y abstraemos para conocer, es importante no dejar por fuera elementos fundamentales; por ello es necesario contextualizar y asumir la complejidad. Como afirma Franz Hinkelammert, “puedo abstraer. La abstracción es posible en el pensamiento. Pero no es lícito esconderla. Tengo que decir en qué momento abstraigo” (Hinkelammert, 2001a: 115).

Hechas estas precisiones, queremos destacar que asumir una metodología contextual permite poner en evidencia y denunciar las consecuencias a las que ha llevado la idealización de las relaciones sociales del capitalismo realmente existente, idealización que conduce a ver tales relaciones como si éstas fueran realidades previas y ajenas al quehacer humano en la historia. Dicha práctica teórica deja como único paliativo la potestad de apelar, también de manera idealizada, bien al derecho natural, bien a la ficción de un contrato social o bien a algún mito fundacional; siendo todas estrategias que restan importancia a los contextos concretos en los que las personas están situadas y a partir de las cuales acceden o no a los bienes necesarios para vivir condiciones de vida digna (Cfr. Herrera Flores, 2005d: 271). Según la formulación que hace Boaventura de Sousa Santos (1989: 9):

Esta emergência do contexto significa, antes de mais, a revalorização da sociologia dos direitos humanos. Não se desconhece que as declarações dos direitos humanos têm eficácia simbólica em si mesmas mas exige-se que essa eficácia não se obtenha à custa da ocultação da discrepancia entre tais declarações e a vida prática dos cidadãos, exige-se em suma que os direitos humanos sejam efetivamente aplicados. O projeto da modernidade sacralizou o direito e trivializou os direitos. Temos agora de fazer o trajeto inverso: trivializar o direito e sacralizar os direitos.

Por su parte, Ignacio Ellacuría expone la necesidad de historizar los conceptos o los valores. De forma más concreta, hablará de la necesidad de historizar los derechos humanos, con el propósito de desideologizarlos en tanto que conceptos o valores abstraídos del plano de la praxis social, para así promover que se haga efectivo su contenido de verdad, su núcleo normativo (Cfr. Romero Cuevas, J. s/f: 17). Así, a través del método de la historización de los conceptos (las ideas,

las narrativas, los valores, etcétera) propone que estos han de ser conocidos siempre en función de sus efectos sociales e históricos. Los derechos humanos se conocerían en su realidad concreta, situándolos en la praxis histórica en que acontecen, poniéndolos en relación con el proceso social en el que operan.

Una vez más, se trata de ver los derechos a partir del contexto histórico en el que tiene lugar su enunciación, para así poder identificar la función que el discurso de tales derechos efectivamente cumple (Cfr. Senent de Frutos, 2012: 1-2). Esta perspectiva de análisis resulta particularmente útil en las luchas por la emancipación social, pues, según nos advierte Ignacio Ellacuría (1976: 428):

Las ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos; aprovechándose de ello, se subsumen realidades, que en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser.

Historizar el concepto de derechos humanos permitirá entonces la verificación práxica en la realidad social de los ideales propuestos en dicho concepto, o, por el contrario, comprobar si su uso resulta funcional a los intereses de los sectores privilegiados; además, permitirá reconocer las causas que impiden el efectivo cumplimiento de lo formalmente propuesto y aportará posibles alternativas de acción para su real cumplimiento (Cfr. Rosillo, 2008: 31-32).

3. DESDE EL PRAGMATISMO EPISTEMOLÓGICO

Como ya hemos visto, un elemento común a distintas corrientes dentro del pensamiento crítico es la necesidad de cuestionar no solo lo que se conoce, sino también la propia forma en que dicho conocimiento se construye y lo que se hace con ese conocimiento (Cfr. Solórzano, s/f: 7). “Toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo” (De Sousa Santos, 2008a: 29). Así, siguiendo el título de una de las obras de Orlando Fals Borda, estas corrientes, con las que nos identificamos, se plantean “el problema de cómo investigar la realidad para transformarla”, puesto que reconocen que el propósito de los procesos de investigación será producir conocimiento relevante para la emancipación social.

En el mismo sentido apuntan Hugo Zemelman (s/f: 6), para quien “la tarea más importante del conocimiento sociohistórico es descubrir alternativas desde las potencialidades más ocultas de la realidad”, y Pablo González Casanova (2004), quien convencido de la necesidad

de cambios en los comportamientos epistemológicos por parte de las ciencias sociales, afirma que la investigación ha de estar orientada por la búsqueda de posibilidades creativas, más que por la búsqueda en la naturaleza de leyes eternas que aseguren certidumbre (Cfr. Mejía Navarrete, 2009: 202).

Este giro pragmático viene sustentado, en parte, por los aportes de la filosofía de la ciencia que, dando cuenta de la existencia de paradigmas y programas de investigación, obliga a dejar atrás los imaginarios que permitían esencialismos ingenuos en torno a la concepción de la verdad por parte del quehacer científico y las pretensiones de asepsia valorativa en el quehacer de los investigadores, lo que lleva a reconocer tanto la convencionalidad de los puntos de partida como los condicionamientos que el método de conocimiento ejerce sobre la determinación de los acontecimientos estudiados (Cfr. Herrera Flores, 1987: 293).

En ese sentido, tal y como hemos afirmado, resulta insostenible la pretensión de neutralidad axiológica frente a los distintos proyectos de sociedad de la que la ciencia moderna ha hecho gala, desconociendo los intereses que subyacen al quehacer científico; hecho que se puede afirmar con énfasis particular en el campo de las ciencias sociales, incluida la ciencia jurídica. Se demanda, por tanto, la necesidad de evidenciar los presupuestos epistemológicos, éticos, políticos, ideológicos desde los que se actúa e interviene. Ello no es más que la consecuencia del hecho de que toda producción de conocimiento responde a una intención y tiene un sujeto epistémico privilegiado. En palabras de Edgardo Lander (2004: 176):

La noción de objetividad, ligada a la noción de neutralidad del conocimiento científico, fue radicalmente cuestionada porque la noción liberal de conocimiento objetivo según la cual éste se justifica por sí mismo sin importar cuál es su utilidad –separación entre el científico y el político–, se violenta por completo cuando se asume que el conocimiento se hace desde un compromiso para el cambio, que el conocimiento es para la transformación y, por lo tanto, está comprometido con determinados sectores de la sociedad y no con otros. En fin, que no es posible separar conocimiento y política.

Ese compromiso político desde la labor de construcción de conocimiento es explícitamente asumido por Joaquín Herrera Flores, quien enfrentando cualquier intento de arrebatar el protagonismo del ser humano en la construcción de su propia historia, afirma que es ese mismo ser humano, en interrelación con los procesos naturales y sociales de los que participa y a los que está sometido, quien ha de decidir sobre la pertinencia o no de sus constructos (no solo teóricos,

sino también éticos y estéticos) para llevar adelante la tarea a la que está enfrentado en el hacer posible la vida desde la construcción de lo social (Herrera Flores, 2005b: 251).

Este énfasis en los fines prácticos de un conocimiento orientado a lograr determinados propósitos, es designado como *pragmatismo epistemológico* por autores como Boaventura de Sousa Santos, quien insistirá, en el marco de lo que ha denominado como “ecología de los saberes”, que desde una pragmática del saber, más que atender a la manera en que un determinado conocimiento representa la realidad, es importante preguntarse por la forma en que dicho conocimiento interviene en esa realidad, por el tipo de intervención que propicia, que promueve o desestimula (Cfr. De Sousa Santos, 2006b: 26-27). “Para una ecología de saberes, el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad” (De Sousa Santos, 2010c: 36). Con ello, Santos se ubica en la misma perspectiva asumida por el propio Max Horkheimer, quien en su texto “Teoría tradicional y teoría crítica” ya había afirmado como la característica principal de la actividad del pensar la determinación por parte de la ciencia de aquello a lo que ella puede servir. Según el fundador de la Escuela de Frankfurt, “una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad” (Horkheimer, 1974b: 270-271; n. 20).

En el marco del tipo de relaciones que establecen las sociedades capitalistas, el quehacer del científico presupone siempre un posicionamiento frente a dicha configuración de las relaciones sociales, bien intentando confrontarlas, dirigiendo la crítica a la doctrina hegemónica en la que directa o indirectamente se soporta el *status quo*, o bien favoreciéndolas, aunque sea a través de una pretendida (e imposible) neutralidad que desconociendo la dimensión política de su labor permite la conservación y reproducción del sistema social (Cfr. Monedero, 2005: 18). Richard Quinney lo plantea de manera categórica:

El fracaso político del pensamiento positivista, relacionado con su fracaso intelectual, es el de aceptar el status quo. No hay un cuestionamiento del orden establecido, tal como tampoco hay un examen de los supuestos científicos. La realidad oficial es aquella dentro de la cual opera el positivismo, es la que acepta y apoya. El positivismo da por sentada la ideología dominante que hace énfasis en la racionalidad burocrática, la tecnología moderna, la autoridad centralizada, y el control científico. De hecho, el pensamiento positivista naturalmente se presta a sí mismo a la ideología oficial y a los intereses de la clase gobernante (Quinney, 1972).

Frente a ello, la ecología de los saberes propuesta por Santos, asumiendo la no existencia de epistemologías neutras (las menos neutras son aquellas que proclaman serlo), concibe los conocimientos como prácticas de saberes (no como conocimientos en abstracto) que favorecen o dificultan, estimulan o impiden determinado tipo de intervenciones en lo real (Cfr. De Sousa Santos, 2006a: 143). Siendo, como de hecho ocurre, que toda intervención en la realidad por parte del quehacer investigador implica tanto una dimensión cognitiva como una dimensión ético-política, la propuesta de la ecología de los saberes distingue entre objetividad analítica y neutralidad ético-política (Cfr. De Sousa Santos, 2010c: 36). La búsqueda de objetividad que debe dirigir el momento cognitivo no implica neutralidad en el registro ético-político (Cfr. De Sousa Santos, 2006a: 148).

La ecología de saberes está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Ésta se centra en las relaciones entre conocimientos y en las jerarquías que son generadas entre ellos, desde el punto en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. Sin embargo, más que subscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento. Las jerarquías concretas emergen desde el valor relativo de intervenciones alternativas en el mundo real. Complementariedades o contradicciones pueden existir entre los diferentes tipos de intervención (De Sousa Santos, 2010c: 38).

Los conocimientos son concebidos desde las prácticas de saberes, y la concepción de estas últimas, a su vez, acontece en el marco de las intervenciones en la realidad que permiten o dificultan. “Por esta razão, as práticas sociais e os agentes em que se plasnam as práticas de saber têm também de caber no espectro do perguntar epistemológico” (De Sousa Santos, 2006a: 152). En este mismo orden de ideas, se plantea que a la hora de discernir qué sistema de conocimiento se ha de preferir sobre otros posibles en una determinada práctica de intervención en la realidad, se ha de dar preferencia a aquella forma de conocimiento que favorezca que los grupos sociales implicados sean protagonistas en el diseño, ejecución y control de dicha intervención, además de permitir el mayor grado de participación de éstos en los beneficios que se generen. Este criterio es denominado por Boaventura de Sousa Santos (2010c: 38-39) como *principio de precaución*.

Si bien esta propuesta epistemológica comparte con el pragmatismo filosófico la idea de que la producción de conocimiento es inseparable de la intervención transformadora en el mundo (Cfr. Nunes,

2008: 13), lo que la caracteriza y define es su posicionamiento a partir del mundo de los oprimidos; efectuando, a partir de la experiencia de los excluidos, una reconstrucción de las teorías de los filósofos pragmatistas (Cfr. *ibídem*, p. 24). “Una pragmática epistemológica está sobre todo justificada porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias” (De Sousa Santos, 2010c: 38).

Los criterios de validación de los conocimientos se determinan a partir de aquello que favorece la construcción de condiciones de vida digna para los sectores sociales que han sido subalternizados (Cfr. Nunes, 2008: 12). Según expone Norman Solórzano:

La verdad de la acción se da en la elucidación de sus resultados (consecuencialismo) que rápidamente podríamos enunciar como aquello que permita liberar al ser humano de lo que lo oprima y sojuzgue y construya humanidad; se trata de la verificación práxica de la que hablaba Ignacio Ellacuría y que juega en relación con el cuestionamiento de las acciones, normas e instituciones que favorecen la producción y autoproducción de dignidad para las mayorías populares. Así, la verificación de los procesos, las acciones y los argumentos es de carácter práxico y está en función de lo que produzca, reproduzca y despliegue la vida, humana y no humana, en todas sus potencialidades. Hay un factor de verdad en lo que enfrenta y transforma aquello que sojuzga, humilla, explota y/o mata al ser humano y la naturaleza (Solórzano, 2001: 4).

Esta concepción epistemológica trastoca radicalmente la forma en que tradicionalmente se ha entendido la propia epistemología, una vez que rompe con el supuesto de que la ciencia ha de ser concebida como saber canónico a partir del cual se han de valorar los otros saberes (Cfr. De Sousa Santos, 2007: 28). La valoración de un saber pasa por el discernimiento de las consecuencias de dicho saber en las situaciones a partir de las cuales es producido, apropiado y movilizad (Cfr. Nunes, 2008: 24).

Este giro pragmático tiene importantes repercusiones de cara a una teoría crítica de los derechos humanos, dado que entre sus tareas principales se encuentra el poner en cuestión los conceptos, las representaciones y las instituciones del derecho positivo vigente, con el fin de “contribuir a la deconstrucción de las viejas prácticas del saber y del poder dominantes” (Wolkmer, 2006: 123).

El cambio en la disposición del saber que se plantea, implica, en el campo de los derechos humanos, una aproximación a su realidad orientada por un “tipo de conocimiento y un tipo de práctica comprometidos con la búsqueda de soluciones a esas roturas en las relaciones sociales que suponen las violaciones al contenido esencial de los

derechos” (Herrera Flores, 2002). También permitirá incorporar a su discurso la diversidad y la pluralidad, de modo tal que pueda desarrollar, además, un conocimiento constructivista “que rechace cualquier verdad pretendidamente objetiva, universal o ‘cartesianamente’ evidente sobre los derechos humanos” (Fariñas Dulce, 1997: 59). Como afirma categóricamente María José Fariñas Dulce:

El pragmatismo constituye, pues, un componente epistemológico esencial [...] en base al cual se debe cuestionar cualquier pretensión de demostrar la existencia de “verdades absolutas” en el discurso de los derechos humanos, a la vez que resulta más factible la realización de una teoría realista, pragmática, plural y argumentativa de aquéllos, que sea capaz de comprenderlos en toda su “complejidad” real (ibídem, p. 31).

Para poner un ejemplo concreto acerca de un tema de debate abierto, y del que nos ocuparemos más adelante, el pragmatismo epistemológico permite que, sin negar el reconocimiento del carácter occidental de la categoría derechos humanos pero yendo más allá de este reconocimiento, se pueda hacer un uso estratégico de los derechos en función de las luchas que los actores sociales llevan adelante en la construcción de condiciones que les permitan superar las relaciones de subalternización a las que han estado sometidos (Cfr. Rosillo, 2011b: 38). De igual manera, el pragmatismo posibilita acudir a diversos enfoques, categorías y perspectivas, más allá de los purismos teóricos o metodológicos, siempre guiados por el objetivo de favorecer las luchas por la emancipación social.

Así, sin plantear un subjetivismo radical que niegue las exigencias concretas de la realidad que es preciso transformar o desconozca las condiciones específicas que configuran los procesos con los que nos enfrentamos, la propuesta que se hace rompe con la adhesión a cierto objetivismo; pues se entiende que parte de la creación de lo social pasa por la formulación de la representación de lo social; de ahí que parte de la lucha pase por las propias representaciones sociales, por la construcción de las visiones de mundo (Cfr. García Villegas, 1993: 76).

4. RENUNCIAMOS A LA PRETENSIÓN DE UNA VERDAD ABSOLUTA

En esta revisión de los presupuestos epistémicos desde los que se formula el pensamiento crítico en derechos humanos del que estamos dando cuenta, la verdad a la que se aspira “no reside en la correspondencia a una realidad dada y sí en la correspondencia a una realidad por dar, a la utilidad en función de criterios y objetivos sociales, en sentido amplio” (De Sousa Santos, 2010c: 52). Una teoría crítica, por tanto, no pretende “decir la verdad”, sino denunciar la necesidad de un cambio liberador, que ayude a vislumbrar y animar caminos para

ese cambio. Importa la praxis, la exigencia de transformación en un marco concreto, en el contexto; una praxis orientada por la construcción de condiciones de vida digna.

Para el pensamiento crítico no es una tarea menor, ni poco delicada, la confrontación con la “voluntad de verdad” que ha orientado el quehacer occidental, y debido a la cual, como advirtiera Michel Foucault, “no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir” (Foucault, 1999: 24). Resulta necesario, por tanto, preguntarse por el papel que ha jugado la forma en que ha sido concebida la verdad y el saber en los procesos de construcción de nuestras sociedades.

Si, siguiendo a Foucault, toda relación de poder es correlativa a la constitución de un campo de saber y todo saber supone relaciones de poder (Cfr. Foucault, 2002b), necesitamos estar alertas frente a las “razones” de las que se arma el poder, denunciar las estrategias de las que se vale dicho poder para dotarse de “razones” que le son funcionales, y desde las que configura un “saber autorizado” que le permite invisibilizar y excluir otros saberes no oficiales que se enfrentan a la conservación del orden social injusto (Cfr. Solórzano, 2007: 123; n. 162). A la luz de los planteamientos de Foucault, Alejandro Médici propone asumir un perspectivismo que permita reconocer “la historicidad de los regímenes de verdad y de los dispositivos de saber-poder, en tanto que perspectivas posibles entre otras”. Dicho perspectivismo permitiría “buscar las formas en que el discurso que aparece como verdadero puede ser rastreado en prácticas específicas en las cuales éste se enfrenta con discursos divergentes o alternativos e intente suprimir su voz” (Médici, 2009: 186). Dado su origen a partir de la esquematización, generalización e igualación de las diferencias, el conocimiento responde más a una perspectiva que logra imponerse que a la adecuación a la verdad. “El conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado” (Foucault, 1996: 30).

Así como toda tecnología de ejercicio del poder crea ciertos saberes, a la vez el saber trae consigo efectos de poder. Todo conocimiento es poder en la medida en que permite un determinado nivel de visibilidad de los hechos, unas determinadas condiciones de enunciación de las cosas. Siendo esto así, lo que concebimos como verdad resulta inseparable del proceso por el cual se establece y de la configuración de poder en que se gesta (Cfr. García Villegas, 1993: 76). En palabras del propio Foucault:

Saber, poder: no son más que una rejilla de análisis. Vemos también que esta rejilla no está compuesta de dos categorías de elementos extraños entre sí, que serían el saber por un lado y el poder por otro –lo que les haría exteriores entre sí– porque nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de lo que es validado como científico o simplemente racional, o simplemente recibido de manera común, etc. Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes. No se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc. (Foucault, 1995: 11-12).

Lo que llamamos “verdad”, y más concretamente la “verdad” de los acontecimientos históricos, de las narraciones sobre las construcciones sociales, es un campo de lucha entre proyectos de sociedad enfrentados. La “verdad”, lejos de estar al margen del contradictorio quehacer humano, es un campo sembrado de conflictos de poder. Esta constatación, además de llamar la atención sobre la muy frecuente manipulación del pasado con la pretensión de legitimar algunos abusos del presente, pretende señalar que ciertas formas de concebir lo que se entiende por “verdad” actúan como condición de posibilidad para la constitución de modos específicos de organizar la sociedad. Como afirma Helio Gallardo, a propósito del tema de la verdad, éste “es un tema ideológico, o sea socialmente funcional o no para el poder y su reproducción en las sociedades modernas, y no tiene mucho sentido epistémico moral o metafísico discutir quién la tiene o en qué reside. Su sentido es político” (Gallardo, 2008c: 233).

Sin embargo, ante la diversidad de voces y propuestas, no se asume una postura nihilista que proclame que todo vale porque nada vale, ni la cómoda tolerancia que confunde el necesario respeto a las personas con la banal aceptación acrítica de sus ideas. Nuestra posición reconoce una opción ética y política a favor de aquellos que han sido empobrecidos, marginados, explotados, sometidos a relaciones de opresión que les han negado la posibilidad de formular y construir sus proyectos vitales. De manera fabulosamente concisa Theodor Adorno supo recoger esta misma opción y establecer su carácter de quicio epistémico: “La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad” (Adorno, 2005: 28). No hay verdad cuando

se silencia a las víctimas, ni bondad cuando se niega la posibilidad de construir condiciones de vida digna, ni belleza en el horror de lo impuesto.

Estos posicionamientos tienen implicaciones fundamentales en el campo político, pues la posibilidad de una teoría democrática consistente exige una concepción no monolítica de la verdad; obliga a asumir con modestia la tarea humana de conocer y describir la realidad a partir de los diversos contextos en los que se configuran de manera diferenciada los diferentes proyectos personales y colectivos. Al respecto, resultan particularmente elocuentes las palabras de Edgardo Lander, quien hace un juicio autocrítico a la configuración del socialismo:

Esto pasa por un cuestionamiento profundo de las seguridades teóricas y epistemológicas que fundamentaron las experiencias socialistas del siglo pasado. En la lucha por una sociedad democrática, la estrecha relación postulada por el positivismo y el cientificismo entre verdad y política tiene que ser descartada en forma definitiva. Ese anclaje de la política en la verdad no puede conducir sino al autoritarismo, al ejercicio vertical del poder por parte de quienes reivindican para sí el privilegio epistemológico del acceso a la verdad [...]. Cualquier proposición respecto a cómo debe estar organizada la sociedad, a cómo debe ser la vida de los seres humanos, todo intento de fundamentar el *deber ser* de la sociedad en una verdad que encuentra su fuente de legitimación en un origen extra-social, sea en la voluntad divina, en una filosofía de la historia o en la rigurosa objetividad del conocimiento científico, constituye una negación de la libertad humana. Se niega así la diversidad de opciones culturales y valorativas, así como los ámbitos de las decisiones individuales y/o colectivas sobre la sociedad deseable. La democracia tiene como prerequisite básico la libertad de optar. Si no hay sino una sola forma posible de hacer las cosas, si no existe la posibilidad de tomar partido entre opciones éticas y valorativas, si el rumbo hacia el cual tiene que ir la sociedad está determinado de una vez por todas, la idea de libertad desaparece (Lander, 2012: 37).

Así, pues, de la “voluntad de verdad” (del dogma y de la metafísica), tan dada a posiciones absolutas y cerradas sobre sí, es necesario pasar a la “voluntad de poder”. Necesitamos encaminarnos hacia lo cultural y lo político para abrir así la posibilidad de transformar el mundo, reconociendo nuestra capacidad para construir y reconstruir mundos. “Precisamos empoderarnos para luchar por otras verdades, todas parciales y particulares, pero todas legitimadas para entrar en un diálogo de iguales” (Herrera Flores, 2005b: 103). En esta línea de pensamiento, el grado de verdad de una teoría no depende de su adecuación o no a un marco objetivo de hechos y experimentos, sino de su nivel de apertura o rechazo frente a la crítica y la posibilidad de revisión (Cfr.

Herrera Flores, 1994: 203). La validez de las propuestas pasa por la posibilidad de su confrontación y corrección. Dada la imposibilidad para aprehender y conocer la totalidad de la experiencia (totalidad a la que aspira para poder explicar), el conocimiento teórico debe ser asumido como proceso de totalización, lo que exige de él una apertura permanente a la rectificación, una provisionalidad constante (Cfr. Solórzano, 2007: 95).

Ni la verdad absoluta ni sus pretendidos dueños o auto-asignados representantes necesita dialogar; desde su lógica, ello solo les expondría al error, al atraso, a la barbarie. Error, atraso y barbarie son la condición a la que reducen a todos aquellos que no se asimilan a sus regímenes de verdad, a sus formas de organización sociopolítica o a sus horizontes vitales. En abierto enfrentamiento a esas formas de ejercicio del poder, creemos que es necesario asumir como lugar epistemológico la perspectiva de las luchas populares, la mirada que surge de la búsqueda de justicia de las víctimas (Dussel, 2007: 552). De ahí la necesidad de comprometernos con procesos de lucha por lograr condiciones que nos permitan a todos y todas, comenzando por quienes están en condiciones de mayor vulnerabilidad, proponer y construir el mundo en el que queremos vivir según nuestras particulares y diferenciadas concepciones de vida digna. Desde esta misma búsqueda por fortalecer las voces silenciadas, periféricas y subalternas, Antoni Aguiló plantea la necesidad de luchar por una justicia cognitiva; lucha que implicaría:

Por un lado, la crítica y el rechazo del mito arrogante de un conocimiento científico único y universalmente válido y, por el otro, la necesidad de reconocer en pie de igualdad modos y localizaciones de producción del conocimiento originados en lugares diferentes a los tradicionalmente considerados como sitios de formulación científica y epistemológica. La justicia cognitiva es, por tanto, un llamado a hacer visibles formas de conocimiento, en particular aquel marginado o periférico, generadas en diversas partes del mundo cuyos productores luchan contra la diferenciación desigual, el exclusivismo científico y el racismo epistémico (Aguiló Bonet, 2009).

De esta manera, el pensamiento crítico, y particularmente el pensamiento crítico latinoamericano, tiene planteado el desafío de convertirse en agente activo de justicia cognitiva, superando el monoculturalismo que le ha caracterizado históricamente. Apegado en gran medida a las tradiciones teóricas europeas, ha marginado el rico aporte de la experiencia y la reflexión provenientes del mundo popular, campesino e indígena (Cfr. De Sousa Santos, 2011a).

Esta lucha por una justicia cognitiva se corresponde con lo que ya habíamos planteado en el marco de la ecología de los saberes

propuesta por Boaventura de Sousa Santos: la pertinencia de los saberes se determinará siempre a partir de las consecuencias y efectos que de ellos se derivan en los contextos específicos en que surgen; por tanto, ningún saber puede ser descalificado *a priori*, ni ninguno puede ser *a priori* considerado saber canónico sin antes probar su valía en las condiciones situadas en que tienen origen (Cfr. Nunes, 2008: 17-18).

Como acertadamente se viene denunciando desde el grupo modernidad/colonialidad, “todo conocimiento posible se encuentra incorporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b: 20), por lo que la pretensión de un saber absoluto, universal, ajeno a los condicionamientos contextuales, propia de la perspectiva eurocentrada, responde a una estrategia de dominio cognitivo, así como político y económico. Por ello, desde la perspectiva de este grupo de investigación se reivindica la necesidad de tomar en cuenta los conocimientos de aquellos grupos que desde la visión eurocéntrica (colonial-occidental-moderna-capitalista-patriarcal) son subalternizados.

En definitiva, entendiendo que no existe conocimiento sin praxis; que no hay tal conocimiento en el mero cúmulo de información; asumimos como “conocimiento crítico” aquel que está implicado en una acción (proceso de transformación) que contribuye a la emancipación social.

Hechas estas consideraciones a propósito de la verdad, el saber y el conocimiento, y dado el posicionamiento en ellas implicado, nos parece necesario detenernos en algunos planteamientos que sobre la ideología se hacen desde el pensamiento crítico. A ello dedicaremos el siguiente apartado.

5. LA LUCHA IDEOLÓGICA COMO PARTE DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Una de las tareas centrales que se propone el pensamiento crítico es la de desestabilizar los discursos hegemónicos develando en ellos su función ideológica, haciendo visibles los contextos específicos de los que surgen y las tramas de intereses a los que responden. Así, su quehacer puede ser leído como “un trabajo des-ideologizador efectuado desde el interés emancipador” (Mardones, 1980: 389). Contra los discursos que proponen una falsa e imposible neutralidad, este interés emancipador no constituye un elemento que impida la objetividad por parte del quehacer crítico, siendo, por el contrario, un factor que contribuye a la detección de los elementos ideológicos (Cfr. *ibídem*, p. 391).

Este aporte del pensamiento crítico a la comprensión de las dinámicas que atraviesan a la sociedad resulta particularmente importante, pues permite identificar de qué forma los distintos mecanismos ideológicos actúan y son funcionales a determinados intereses en los

campos del derecho, la política, la religión, etcétera (Cfr. *ibídem*, p. 398). En palabras de Herrera Flores (1992: 13-14), “saber que existen premisas, principios y valores que se ocultan nos permitirá ahondar en los presupuestos ideológicos que subyacen a toda argumentación, a toda actividad social y por supuesto a todo acto con relevancia jurídica y política”. La crítica ideológica se constituye así en una importante herramienta de análisis social.

En esta misma línea, Helio Gallardo habla de construcciones ideológicas para referirse a aquellas elaboraciones humanas con fundamento y alcance sociohistórico (Cfr. Gallardo, 2008c: 105), que efectúan una representación de la realidad que resulta en la invisibilización (con o sin conciencia de ello) de sus condiciones sociohistóricas de producción, y, ya independientes de ellas, reconfiguran de forma arbitraria y mistificada sus propias determinaciones y alcances (Cfr. Gallardo, 2000: 171; n. 26). En el mismo horizonte se movía la reflexión de Max Horkheimer (1974a: 19-20) cuando afirmaba que “son ideológicas todas las formas de la conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad erigida sobre antagonismos”. Develar y desestabilizar tales prácticas, tales discursos, forma parte de la tarea crítica.

En el caso de Ignacio Ellacuría, la ideología puede tener este mismo sentido negativo, falseador de la realidad; pero también la entiende positivamente, como una explicación “coherente, totalizadora y valorizadora” (Ellacuría, 1985: 49) de la realidad social (bien de algunos de sus campos, bien de su totalidad), lograda a través de conceptos, símbolos, imágenes, etcétera. Refiriéndose a la acepción peyorativa de ideología, hablará de “ideologización” (Cfr. Ellacuría, 2012b), y propondrá el método de historización como forma de enfrentarse a este uso falseador, abstractizante y ahistórico de los conceptos. Juan A. Senent recoge en los siguientes términos en qué consiste dicho proceso de ideologización:

- a) hacer de algo que ha sido fruto de acciones humanas, y que por tanto es algo histórico, algo natural, fijo o inmutable; b) hipostasiar la capacidad de la razón y de sus productos como si esta fuera capaz de encontrar a-históricamente la verdad natural, el derecho natural o la moral natural, y a su vez, como si fuera posible separarse sustancialmente de los condicionamientos sociales; c) aceptar sin comprobación histórica que lo que se da en la lógica ideal o en los valores máximos de una sociedad, se da o se debe dar en el mundo de las relaciones sociales, esto es, asumir que porque existan ideales superiores compartidos por una sociedad éstos configurarían ya de hecho las propias relaciones sociales; d) racionalizar cualquier comportamiento real contrario a la lógica ideal en el sentido de que lo que falla es el comportamiento real, pero no la lógica ideal; e) dar preferencia al momento intencional y subjetivo sobre el momento real y objetivo Senent de Frutos, 2012: 7).

Dadas las consecuencias que esta “sustracción de la realidad histórica” tiene a la hora de comprender e intervenir en los procesos sociales, enfrentarse a ella es una tarea permanente para un pensamiento crítico emancipador.

De la misma manera, Joaquín Herrera Flores entiende que la ideología puede cumplir una función positiva, siempre que al favorecer una determinada interpretación de la acción humana, asuma que dicha acción se realiza siempre a partir de saberes parciales que requieren ser contextualizados espacial y temporalmente (Cfr. Herrera Flores, 1992: 15). Para Herrera, la ideología es una dimensión de la praxis política e intelectual, constituyendo la “estructura simbólica de la acción”; así, siendo ineludible el argumento ideológico, el problema aparece cuando dicho argumento es independizado de la realidad a la que se quiere aplicar, deformándola a partir de intereses ocultos (Cfr. *ibídem*, p. 10). De hecho, para Herrera Flores es preciso “luchar ‘ideológicamente’ para recuperar el mundo. Es en ese terreno, el de la ideología, donde nos jugamos nuestra misma posibilidad de resistencia real [...]. La lucha teórico/ideológica tiene una importancia crucial” (Herrera Flores, 2005c: 31-32). La lucha ideológica es parte del proceso de cambio social emancipador.

Pero debe entenderse que cuando hablamos de ideología no nos referimos a un asunto meramente subjetivo, a algo que se mantiene solo a nivel de las ideas, a un asunto ilusorio (Cfr. Meño, s/f a 8). La producción simbólica de la ideología pasa a formar parte de la vida concreta y cotidiana a través de diversos objetos que la expresan (Cfr. Santos, 2000: 106). Como sostiene Milton Santos, “la ideología es un nivel de la totalidad social y no solamente es objetiva, real, sino que crea lo real. Siendo, en el origen, un real abstracto, se manifiesta cada vez más como real concreto, en la medida en que la vida social se complica” (*ídem*). Al fin y al cabo, según afirma el teorema de Thomas, “si las personas definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias”.²

5.1. ALGUNAS ESTRATEGIAS IDEOLÓGICAS

De las distintas formas de ideologización nos detendremos brevemente en algunos aspectos que consideramos relevantes para la reflexión que queremos llevar adelante en este estudio.

Comenzando por el mecanismo ideológico de universalización, éste funciona ocultando las contradicciones existentes entre los intereses de un grupo, que presenta sus intereses como si éstos fuesen

2 Este teorema ha llegado a ser considerado un principio fundamental de la sociología; fue formulado por William I. Thomas (1928) en su libro *Los niños en América: problemas conductuales y programas* [*The Child in America: Behavior Problems and Programs*].

generales, y los del resto del conjunto social. Con no poca frecuencia este mecanismo racionalizador es acompañado de la eternalización y la naturalización, presentando lo que se quiere imponer como algo “natural”, y, por tanto, “eterno” y “universal” (Cfr. Eagleton, 2005: 84). De esta manera, una determinada perspectiva, mostrándose como justificada a partir de su adecuación a algún ente o razón trascendente y suprahistórico, y por tanto ajena a la posibilidad de intervención humana, evita ser confrontada o sometida a crítica (Cfr. Barrantes, 2008: 180). A través del proceso de naturalización, se construye un “sentido común” que convierte en algo inevitable lo que no es más que un constructo social, lo cual sustrae la capacidad de intervención humana y cosifica el proceso social. Como deja claro Helio Gallardo, “uno de los mecanismos ideológicos recurrentes para el posicionamiento de instancias por encima de toda sospecha es su naturalización. Así, ocurre, por ejemplo, con la familia, el Estado y la ley, el mercado o la orientación individual al lucro” (Gallardo, 2008c: 62). Frente a esta forma de operar que tiene la ideología, se hace necesario recuperar la contextualización sociohistórica, para así neutralizar la amnesia con que frecuentemente se recubre la génesis de los procesos (Cfr. Bourdieu, 1999: 239).

Por otra parte, tenemos el riesgo de incurrir en un uso ideologizante del proceso de formalización. Si bien el conocimiento formal en cuanto tal refiere a un proceso necesario de representación de la realidad, que nos hace posible un cierto nivel de comprensión e intervención en ella (Cfr. Sánchez Rubio, 1999: 244), su uso ideologizado acontece cuando, olvidando que esa construcción formalizada es una herramienta conceptual creada por nosotros, le damos prioridad sobre la propia realidad que representa, incluso llegará eventualmente a sustituirla. Así, “la patología de la idea está en el idealismo, en donde la idea oculta a la realidad que tiene por misión traducir, y se toma como única realidad” (Morin, 2005: 34). Enrique Dussel presenta este mecanismo de la siguiente manera:

El “formalismo”, en sus múltiples dimensiones, es siempre, en un primer momento, un ocuparse de un cierto “lenguaje L”, “mundo”, “sistema” (Luhmann) u horizonte de “objetos” que han sido abstraídos metódicamente de la plena realidad de lo real para tratarlos analíticamente. Este primer paso es válido, y frecuentemente necesario. Se torna en inválido (y no suficiente) cuando olvidando, en un segundo momento, el previo movimiento abstractivo, se pretende que dicho horizonte reducido es la “realidad misma” [...] La “verdad” en este caso no dice abstractivamente más “referencia” a la vida del sujeto humano (lo “real”), en última instancia, y se la confunde con la “significatividad”, el “sentido”, la “coherencialidad” de un horizonte reductivo; o, en otra tradición, con la validez intersubjetiva. Se ha caído en la “falacia reductivista” del formalismo de un “lenguaje L” (Dussel, 2001a: 109-110; n. 27).

Según afirma David Sánchez Rubio, éste es un defecto común en las ciencias sociales, y es posible observarlo en el mundo del derecho, por ejemplo, cuando se absolutiza la dimensión formal del fenómeno jurídico, al punto de convertirlo en la única realidad significativa; que invisibiliza o excluye otros aspectos de dicho fenómeno –que pueden ser tan importantes como los propios procesos sociales en que el derecho se enmarca–, o los actores que los llevan a cabo (Cfr. Sánchez Rubio, 1999: 245).

La abstracción y la idealización hacen parte de la forma en que conocemos, comprendemos y valoramos; el desafío está en que según el uso que se haga de ellas, corremos el riesgo de simplificar la realidad para hacerla manejable, lo cual nos privará de lo complejo y lo diverso que constituye a los fenómenos, los procesos y los hechos. Al abstraer nos arriesgamos a eliminar aspectos que consideramos irrelevantes; al idealizar, por el contrario, podemos agregar condiciones inexistentes; ambos pueden ser procesos necesarios, pero exigen hacer conciencia de la condición de eso que se elimina o se agrega (Cfr. Sánchez Rubio, 2002: 151). Con el fin de “ordenar la realidad” se atribuyen jerarquías y se asumen categorías que, a menos que mantengamos una actitud vigilante, pueden terminar absolutizándose (desligándose del propósito para el que fueron formuladas) y cobrando vida propia, lo que nos impedirá una aproximación “desprejuiciada” a eso que queremos conocer, comprender y, quizás, transformar.

Desde otra perspectiva, pero atendiendo al mismo horizonte de sentido, si consideramos las ideologías desde el punto de vista específico del análisis crítico del discurso, estas son entendidas como “construcciones de prácticas a partir de perspectivas particulares que suprimen contradicciones, antagonismos, dilemas en dirección a sus intereses y proyectos de dominación” (Chouliaraki y Fairclough, 1999). Para tener una visión amplia de las formas generales en que puede operar la ideología desde este enfoque, resulta sumamente útil el análisis propuesto por J. Thompson (1995) en su obra *Ideología e cultura moderna*. Presentamos a continuación la síntesis que Rosende y Ramalho (2006: 52) ofrecen de dicho análisis:

- *La legitimación*: presentando como legítimas relaciones de dominación.
- *La disimulación*: Negando, ocultando u obscureciendo relaciones de dominación.
- *La unificación*: construyendo simbólicamente la identidad colectiva.

- *La fragmentación*: segmentando los individuos y grupos que puedan representar una amenaza para el grupo dominante.
- *La reificación*: retratando una situación transitoria como si fuera permanente y natural.

A su vez, Thompson construye el siguiente elenco de estrategias típicas de la construcción simbólica (Cfr. ídem):

- *Racionalización*: por el que una cadena de raciocinios se utiliza para justificar un conjunto de relaciones.
- *Universalización*: por la que intereses específicos de grupos particulares son presentados como intereses generales.
- *Narrativización*: por la que exigencias de legitimación son insertadas en historias del pasado con el propósito de legitimar el presente.
- *Dislocamiento*: dislocamiento contextual de términos y expresiones.
- *Eufemización*: valoración positiva de instituciones, acciones o relaciones.
- *Tropo*: sinécdoque, metonimia, metáfora.
- *Estandarización*: por el que un patrón referencial que responde a una perspectiva específica es propuesto como un fundamento compartido.
- *Simbolización de la unidad*: construcción y promoción de símbolos de unidad e identificación colectiva.
- *Diferenciación*: haciendo énfasis en características que dividen, impidiendo la constitución de un desafío efectivo.
- *Exclusión del otro*: actúa a través de la construcción simbólica de un enemigo.
- *Naturalización*: tratamiento de una creación social e histórica que le presenta como un acontecimiento natural.
- *Eternalización*: presentación de fenómenos sociohistóricos como si estos fuesen permanentes.
- *Nominalización*: busca la concentración de la atención en ciertos temas en detrimento de otros, ocultando actores y acciones.

Cerramos este apartado con una breve alusión a la forma en que la lucha ideológica se hace presente en el campo de los derechos

humanos. Así, resulta particularmente significativo que sobre la base de la distinción conceptual entre las dos formas de entender lo que es la ideología, Ignacio Ellacuría afirme que “los derechos humanos son momentos ideológicos de una determinada praxis, [pero] que pueden convertirse en momentos ideologizados, cuando ocultan o protegen intereses y privilegios minoritarios” (Ellacuría, 2001b). La ambivalencia que el discurso de los derechos humanos presenta, y las muy diversas consecuencias en el orden práctico-concreto de las representaciones, orientaciones y justificaciones que a dicho discurso se atribuyen, obliga a una aproximación crítica al mismo por parte de quienes quieren apostar por la emancipación social (Cfr. Senent de Frutos, 2012: 5).

Visto el desafío que plantea la lucha ideológica al pensamiento crítico, nos proponemos a continuación abordar el discurso como ámbito específico del análisis crítico.

6. EL DISCURSO COMO CAMPO DE LUCHA

Necesitamos, como parte de los procesos de lucha por la emancipación social, develar los constructos ideológicos que, habiendo logrado consolidarse como parte del sentido común, permiten el mantenimiento de relaciones asimétricas de poder en nuestras sociedades (Cfr. Fairclough, 1989: 85). Cuanto más invisible es la ideología, más poderoso es su efecto; de ahí la necesidad de someter a crítica los discursos subyacentes a las prácticas sociales, visibilizando cómo éstos construyen, sostienen y reproducen una visión del mundo que responde a determinadas configuraciones de poder, que legitiman dinámicas sociales de opresión, exclusión y subordinación (Cfr. Resende y Ramalho, 2006: 22). Por eso, José Vidal-Beneyto reconocía:

Toda dominación política necesita de una construcción ideológica que justifique su existencia y legitime su ejercicio, y los lenguajes naturales, vehículos necesarios para que ideas y conceptos circulen en el mundo real, son los pilares de esa construcción. Por ello, las palabras [...] son armas principales del poder (Vidal-Beneyto, 2002: 13).

Las palabras son las herramientas privilegiadas del poder. Ya en *Vigilar y castigar* Foucault (2002b) denunció de qué manera las distintas instituciones (escuelas, prisiones, hospitales, etcétera) logran disciplinar a los individuos y los ajustan a las necesidades del poder, usando para ello prácticas discursivas que les hacen innecesario el recurso a la fuerza física; dichas “prácticas discursivas institucionalizadas” con funciones de control sobre los sujetos dejan en evidencia el vínculo entre discurso y poder. Al mismo tiempo, Foucault planteará que un

cambio en dichas prácticas discursivas resulta indicativo de un cambio social (Cfr. Resende y Ramalho, 2006: 19-20; Trad. propia).

En ese sentido, entendiendo que las palabras tienen efectos reales, es importante para el pensamiento crítico tomarse en serio la potencialidad de los conceptos (Cfr. Claussen, 2010), pues estos sirven para mantener o transformar las relaciones de poder que atraviesan la dinámica social. El lenguaje que utilizamos para nombrar y los significados que atribuimos a las palabras con que designamos los valores, tiene un poder performativo que se hace poderosamente presente en nuestras concepciones del mundo y, por tanto, en nuestras prácticas (Cfr. Ferrajoli, 2007: 64). En palabras de Norman Solórzano, “una vez configurado discursivamente el universo axiológico, este tendrá un innegable impacto performativo en la praxis” (Solórzano, 2007: 176).

Dado que solo nos es posible pensar en aquello que puede ser enunciado, y que a su vez la capacidad de enunciar algo está determinada por el lenguaje que utilizamos, necesitamos problematizar, discernir, someter a crítica, los conceptos con los que operamos, preguntándonos por lo que permiten comprender y lo que niegan. Como nos recuerda Norman Solórzano, “de ahí las urgencias por resemantizar los términos, pero también de empezar a crear-poner nombres a lo que ha sido invisibilizado u ocultado” (Solórzano, s/f: 4). De ahí, también, que para el pensamiento crítico sean sumamente importantes los silencios, pues pueden ser “silencios elocuentes”, que dan cuenta de lo que se quiere proponer como realidad y lo que se quiere secuestrar de ella. Estos silencios son un campo por explorar para desarrollos alternativos al discurso hegemónico.

Afirma Foucault en *La arqueología del saber*, que los discursos deben ser entendidos como prácticas que de manera sistemática constituyen los objetos de los que hablan (Cfr. Foucault, 1990). Por tanto, al igual que como lo habíamos afirmado antes en relación con la ideología, no debemos reducir los discursos a un mero carácter mental, pues éstos son prácticas que atraviesan y conforman las más diversas realidades (materialidades) en nuestras sociedades: instituciones, ritos, etcétera. Todas ellas son objeto del discurso, siendo configuradas “recursivamente” por él (Cfr. García Villegas, 1993: 57-58).

Asumir el discurso como un modo de acción históricamente situado implica que las estructuras sociales organizan la producción discursiva en las sociedades, a la vez que cada nuevo enunciado puede ser considerado una acción individual sobre tales estructuras, pudiendo contribuir bien a la continuidad o bien a la transformación de las formas de acción. El uso del lenguaje, siendo constituido socialmente, es también constitutivo de las identidades sociales, de las relaciones sociales, de los sistemas de conocimiento y creencias; hay, pues, una dialéctica entre discurso y sociedad,

por la que el discurso es modelado por la estructura social a la vez que es constitutivo de ella (Resende y Ramalho, 2006: 25-26; Trad. propia).

Se hace necesario, por tanto, dejar de pensar en el lenguaje como mero medio de representación y comunicación, para entenderlo como medio de acción e intervención, de construcción de la realidad. Del lenguaje depende, al menos en buena parte, la riqueza y amplitud con la que concebimos la realidad sociohistórica. Entonces, resulta claro que una postura acrítica de sus potencialidades puede llevar a “ocultar lo que permanece subyacente: la aceptación de los parámetros dominantes como ángulos de lectura” (Zemelman, s/f: 5-6). Sin saberlo –producto de una actitud irreflexiva o poco atenta a la carga política que subyace a las categorías con las que interpretamos la realidad–, podemos estar reproduciendo y haciéndole el juego a los parámetros de aquellos cuyas visiones de mundo queremos combatir. La lucha por transformar el mundo pasa por la lucha por enunciar el mundo. La lucha hegemónica pasa, también, por los significados que asignamos a las cosas. El discurso es, así, campo de lucha. “El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 1999: 15).

Necesitamos, pues, comprender la significación política del lenguaje y de los discursos que circulan (que son puestos a circular) en la sociedad, pues ellos son una plataforma de intervención en los procesos emancipatorios; desde estos discursos, desde su capacidad para vehicular ideologías y construir identidades, se desarrolla parte la disputa por la hegemonía (Cfr. Resende y Ramalho, 2006: 150). “Dado que las identidades sociales son construidas por medio de clasificaciones sociales mantenidas por el discurso; las identidades sociales, construidas discursivamente, también pueden ser contestadas por medio del discurso” (Resende y Ramalho, 2006: 34; Trad. propia).

Dado el propósito de nuestra reflexión, resulta de gran relevancia atender al hecho de que los derechos humanos se constituyen como objeto de discurso, estando por tanto sometidos a las consideraciones que venimos desarrollando en relación con el discurso en general. De forma tal que resulta pertinente, por ejemplo, aplicar a los derechos humanos lo que plantea Foucault cuando, después de indicar que los discursos son elementos tácticos en el campo de las relaciones de fuerza, afirma que “hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (qué coyuntura y qué relación de fuerza vuelve necesaria su utilización)” (Foucault, 2002a: 124). El pensamiento crítico tiene que hacerse cargo del papel que juega en las distintas situaciones

históricas el discurso de los derechos humanos en el marco de las relaciones de poder. Es necesario ocuparse de la potencialidad que el discurso de los derechos humanos tiene como instrumento de poder y de control y, también, como factor de construcción social de la realidad (Cfr. Medina Gallego, 2010: 130-131).

Siendo como es un discurso histórico (igual que todos los discursos), el de los derechos humanos solo puede ser entendido en referencia al contexto histórico en el que surge, en el que es usado y al que responde (Cfr. Medina Gallego, 2010: 128). Si, como hemos afirmado, el lenguaje no es un instrumento neutro al servicio de la comunicación de una realidad que le resulta ajena a su propia constitución, se hace necesario atender a los contextos en que se producen los discursos y a la función específica que en dicho contexto cumplen (Cfr. García Villegas, 1993: 44).

Una explicación plenamente “crítica” del discurso de los D.H. requeriría una teorización y una descripción tanto de los procesos y de las estructuras sociales en las cuales los individuos o los grupos, en tanto que sujetos históricos, crean sentido en su interacción en el marco de relaciones desiguales y excluyentes de poder. Por consiguiente, tres son los conceptos que, de manera indispensable, han de figurar en el análisis del discurso de los derechos humanos, más allá del romanticismo reivindicativo: el concepto de historia (contexto), el concepto de poder (conflicto) y el concepto de ideología (cultura) (Medina Gallego, 2010: 129).

Será necesario, pues, preguntarse en cada contexto social y en cada proceso histórico por la función que en él cumple el discurso de los derechos humanos. Reconocer el carácter sociohistórico de estos derechos –y asumir como convencionales sus definiciones–, exige atender críticamente al papel que ellos pueden desempeñar en el marco de conflictos de intereses sociales contrapuestos. Las soluciones jurídicas y políticas que el discurso de los derechos ofrecería, pueden estar ordenadas bien a impulsar o bien a impedir las luchas que llevan adelante los actores sociales que pugnan por condiciones de vida digna. El discurso de los derechos humanos es, pues, un campo de lucha:

Si aceptamos la afirmación de Habermas, que sostiene que “el lenguaje es también un medio de dominación y una fuerza social, que sirve para legitimar las relaciones de poder organizado”. Entonces, existe un discurso de los derechos humanos, que se expresa ideológicamente, como un campo de batalla en la disputa por unas relaciones de poder que enuncia la tensión entre las necesidades fundamentales de los seres humanos y su constitución como derecho (ibídem, pp. 128-129).

Por otra parte, como afirma Enrique Haba, “los discursos sobre derechos humanos están, como cualquier ‘juego de lenguaje’ (Wittgenstein, 1953; § 23), estrechamente interconectados con unas respectivas formas de vida” (Haba, 2009: 21), por lo que dicho discurso se presenta necesariamente filtrado tanto por los condicionamientos ideológicos como por el conjunto de necesidades e intereses de quien lo enuncia. En el caso de las instituciones (pensemos en la academia, los entes gubernamentales e intergubernamentales, las iglesias, los aparatos de gobierno, etcétera, el tipo de discurso de derechos humanos que éstas emiten necesariamente será congruente con aquellos “receptores” a quienes ellas reconocen como interlocutores (y no otros). Estamos lejos, por tanto, de los presupuestos de universalidad y neutralidad con que el discurso hegemónico de los derechos humanos acostumbra presentarse (ibídem, p. 22).

Como todo discurso desde el que se construye el horizonte de sentido y se conforma el imaginario social, el de los derechos humanos puede ser considerado un medio de producción societal (Cfr. Medina Gallego, 2010: 134). Por tanto, conforman un ejercicio de poder, al proponer una determinada manera de entender la realidad y de hacerla posible, que induce así un cierto tipo de comportamientos en los actores sociales. De este modo, el discurso de los derechos humanos contribuye “a la estructuración o a la transformación de las relaciones de poder” (ibídem, p. 137). Por todo ello, según la forma como se definan, los contextos en los que actúen y las funciones que cumplan, favorecerá o no a la configuración de un mundo donde todos y todas efectivamente puedan vivir condiciones de vida realmente dignas.

Lo dicho hasta ahora sobre la necesaria atención a los discursos como campo de disputa, tiene particular relevancia para los “discursos teóricos”. Por ello, continuando con la formulación de las bases epistémicas sobre las que descansa el pensamiento crítico en derechos humanos del que estamos dando cuenta en esta obra, nos ocupamos a continuación de lo que ha de entenderse por teoría y los alcances que es posible esperar de la misma.

7. EL QUÉ Y EL PARA QUÉ DE LAS TEORÍAS

Es conocida la formulación de Horkheimer según la cual la teoría tradicional se entiende como una acumulación de saber utilizable para la caracterización de los hechos, de forma tal que la explicación teórica, según esta perspectiva, se entendería como el acto de subsumir la percepción que se tiene de “situación objetiva” en el marco de ese saber estructurado por conceptos (Cfr. Horkheimer, 1974b: 223). De esta forma de concebir la teoría, queremos destacar cómo da por supuesta la separación entre la realidad que ha de ser explicada y el

saber teórico del que se ha de disponer para explicar dicha realidad. El saber se entiende como un cúmulo de proposiciones estructuradas jerárquicamente de forma tal que de unas se van deduciendo las otras, siendo más perfecta una teoría en la medida en que es menor el número de primeros principios al de las consecuencias que de ellos se derivan (ibídem, p. 222).

El hiato entre realidad y saber teórico llega a ser entendido por la teoría tradicional como una garantía de la universalidad de sus postulados, al no estar circunscritos a unas circunstancias específicas. Ante esta pretensión de validez universal de la teoría, Hinkelammert afirma que “la única forma de lograr esta omnisciencia es tautologizándola, solo así puede presentarse válida para todos los tiempos y lugares, aunque no tenga ningún potencial explicativo” (Hinkelammert, 2000a: 295). Igualmente, desde la perspectiva de la teoría tradicional se asume que la explicación de la realidad que realiza el teórico ha de ser neutral, limitándose a subordinar a la estructura conceptual del saber los hechos que “encuentra” en la realidad, sin que en dicho proceso interfieran sus necesidades ni intereses particulares.

Según lo señalado, el problema con la concepción tradicional de teoría es que pretende describir la realidad dejando de lado los procesos históricos, los contextos de gestación de los fenómenos y de la comprensión de esos fenómenos; la teoría tradicional, y la ciencia que desde ella se desarrolla, desconoce lo sociohistórico; además, supone una razón única o racionalidad, y una sola forma de conocimiento válido. Como expone Arriscado Nunes, la teoría se ha entendido generalmente en una relación de oposición, o al menos de tensión, con las instancias corporalizadas, territorializadas y localizadas del mundo concreto: la práctica, la experiencia, la investigación empírica, la política, etcétera (Cfr. Nunes, 1996: 10).

Con tales presupuestos, la teoría tradicional olvida lo que de forma sintética formuló Robert Cox: “*Theory is always for someone and for some purpose*”,³ corriendo el riesgo de que arropada en una retórica abstracta sirva, como frecuentemente ocurre, para justificar prácticas de todo tipo. Por ello, un autor como Helio Gallardo plantea que si bien es cierto que la confiabilidad de una teoría (así como su provisoriedad) dependerá del cumplimiento o no de las predicciones que realiza, su “verdad” se encuentra siempre en función del posicionamiento inicial que asume y de las operaciones eficaces que dicho posicionamiento genera en términos de conocimiento. Pero las “teorías”, afirma este autor, “no son verdaderas en el sentido de que ‘las cosas son así como la teoría las presenta’, o en lenguaje académico, no son

3 “La teoría es siempre para alguien y para algún propósito” (Cox, 2010; Trad. propia).

‘ónticamente’ así, sino que son ‘interpretadas de esa manera’ desde una determinada, fundada y disciplinar perspectiva humana” (Gallardo, 2011: 47). De tal manera que, en el sentido del pragmatismo epistemológico que explicitamos anteriormente,⁴ una teoría no pretende decir “lo que las cosas son”, sino que busca ser útil para incidir en la realidad desde la producción de conocimiento (Gallardo, 2006b: 351). Por ello, los instrumentos teóricos deben estar siempre expuestos a la crítica, sometidos al discernimiento autocrítico “desde el movimiento que la produce y al que esa teoría compromete” (Gallardo, 2006a: 16).

Frente a los postulados de la teoría tradicional, el pensamiento crítico enfrenta su tarea intentando ser honesta con los hechos con que se encuentra en la realidad, respetando así la dureza de lo real, sin ocultar ni ocultarse a sí misma lo que la investigación le presenta como dato. Ello lo hace precisamente por su interés en comprender para transformar, pues no confunde objetividad con neutralidad. Por el contrario, las teorías críticas reconocen y hacen explícitas las condiciones de su producción, que le condicionan, y también sus opciones políticas, éticas e ideológicas. Optan por una sociedad justa, que atienda a las necesidades e intereses de los empobrecidos, excluidos y discriminados, haciendo su aporte para que todos y todas puedan gozar de condiciones que les permitan definir y desarrollar sus proyectos vitales.

Los teóricos críticos no reniegan de la función política de la labor que realizan. Entienden su quehacer siempre en el marco del campo de fuerzas que constituyen las tramas sociales, sabiendo que su producción responde a la configuración sociohistórica de la que surge, bien para fortalecerla, bien para combatirla. Por ello, es necesario permanecer atentos a la función efectiva que en los procesos sociales cumple una determinada teoría, preguntándonos si contribuye o no a hacer posible horizontes diferentes a los propuestos desde el pensamiento único y unificador; es necesario atender a si las teorías abren o no la posibilidad de otros imaginarios que no se limiten a repetir lo dado como completo y clausurado.

Es necesario, pues, que las teorías ayuden a encontrar nuevas vías para la acción social, que posibiliten el descubrimiento de nuevos medios de lucha a quienes *apuestan* por procesos emancipadores (Cfr. Herrera Flores, 2001: 259-281). Nuevamente según Herrera Flores, “la teoría nunca debe conformarse, adaptarse sin más a la tiranía de los hechos, sino, con palabras del gran poeta uruguayo Mario Benedetti, esforzarse por construir de nuevo utopías aun más intrépidas que las fracasadas” (Herrera Flores, 1993: 129).

4 (Cfr. *supra*, Cap. 2, punto 3).

Estos desafíos, como decimos, se le hacen patentes al intelectual crítico como consecuencia de su opción por los oprimidos. Esta misma opción le obliga a permanecer en constante atención de su posicionamiento frente a los procesos sociales en los que participa y en los que ineludiblemente su producción juega un papel, lo quiera él o no. Su propia posición en las tramas sociales y en las relaciones de poder y la función que puede o no cumplir su teoría, le obligan a “una constante vigilancia epistemológica y política sobre sí mismo, para evitar que su ayuda se vuelva vana o incluso contraproducente” (De Sousa Santos, 2003: 119). Ello se hace particularmente urgente en sociedades marcadas por relaciones asimétricas de poder y configuradas por procesos de exclusión, subordinación y explotación, pues las mismas tienen la capacidad para incorporar y ajustar a sus lógicas incluso las producciones teóricas generadas con pretensiones emancipadoras. Es necesario pues, asumir explícitamente un posicionamiento contrahegemónico en el quehacer teórico para evitar que las inercias sociales terminen devorando y metabolizando, en función de las prácticas establecidas, las producciones críticas que se proponen desarrollar un sentido crítico (Cfr. Solórzano, 2007: 53).

Es constitutivo de la teoría crítica el asumir su labor en el marco de las prácticas sociales. Por ello, Helio Gallardo insiste en que las teorías, todas ellas, son constitutivas de la representación y reproducción de la realidad, a la vez que han sido constituidas por ella y para ella...

Las “teorías”, todas, forman parte de lo real-social y humano. Surgen desde la realidad social y contribuyen de diversas formas con la reproducción del orden que las requiere y legitima. Las teorías son políticamente funcionales o disfuncionales...

Las “teorías” no son algo exterior a los conflictos de la sociedad que las produce y requiere. De hecho, ninguna producción humana es “exterior” a las tramas sociales en las que se gestan y ninguna está “por encima” de ellas (Gallardo, 2011: 72).

Han de evitarse, por tanto, los discursos absolutizadores, caracterizados por la pretensión de estar constituidos de forma separada e independiente del contexto en que son producidos. Por el contrario, para el pensamiento crítico, la praxis y los intereses sociales que tienen lugar en dichos contextos configuran el punto de vista a partir del cual “se constituye el objeto de conocimiento” (Mardones, 1985: 30), por lo que son de un valor teórico de primer orden. A la vez, la teoría es comprendida como momento teórico de la praxis (Cfr. *ibídem*, p. 32); es, pues, parte de dicha praxis. Por ello, para la teoría crítica, tal y como sostiene Mardones, “la praxis es el elemento definidor de qué sea lógico o no. Más, la praxis es el lugar donde se prueba y comprueba la

veracidad de toda crítica ideológica, la razón que lleva consigo la Teoría Crítica” (Mardones, 1980: 393).

Es bajo esta misma comprensión, al constatar que la facticidad es consustancial al pensamiento, que Ignacio Ellacuría (Romero Cuevas, s/f), reflexionando sobre la labor de la filosofía en los procesos de liberación de América Latina, la entiende como momento de la praxis emancipadora, recibiendo de ella su determinación última (Cfr. Ellacuría, 2000b: 235). La filosofía, según es entendida por Ellacuría y de la forma en que fue desarrollada por él, se concibe a partir de la implicación en una praxis histórica de liberación, en la búsqueda por comprender y transformar la realidad. Ahora bien, ahondando en la función específica de la tarea teórica, dirá que ésta tampoco puede ser reducida a mero reflejo de la praxis de liberación:

No todo momento de la *praxis* es consciente ni todo momento de la *praxis* tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la *praxis* y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar a hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de la *praxis* (Ellacuría, 1993: 63).

No se trata, por tanto, de desconocer el papel específico y la importancia de la teoría que intenta comprender, analizar, visibilizar posibilidades alternativas, articular propuestas en curso y abrir horizontes de análisis, pues una praxis emancipadora requiere el análisis de las estructuras que subyacen a los procesos de dominación (Cfr. Hinkelammert, 2010a: 265), que permita identificar virtualidades presentes en ellas que, al no ser evidentes a primera vista, “exigen ser imaginadas y pensadas. Esto quiere decir que la estructura no es un dato, sino tendencias y procesos conflictivos que exigen ser imaginados por una voluntad y pensados mediante una teoría” (Gallardo, s/f c: 14).

En todo caso, es manifiesta la dimensión política del pensar para la filosofía de la liberación, como lo es para todo pensamiento crítico (Cfr. Rosillo, 2011a: 377). Las teorías, todas las teorías, lo son de la práctica; más aun, de una práctica social; siendo así, lo político les es constitutivo en la medida en que a ellas subyace la pretensión de ofrecer un modo de organizar la realidad, a través del discurso y del pensamiento (Cfr. Grüner, 2011). No asumir conscientemente esta dimensión política afectaría al propio trabajo del intelectual, y limitaría su capacidad para entender la realidad y para comunicar adecuadamente las posiciones que toma (Cfr. Hinkelammert, 2001c: 185). Por ello, será necesario atender al papel específico que se supone que cumplen los teóricos; de ello nos ocuparemos en el próximo apartado.

8. LA LABOR DE LOS TEÓRICOS

Visto lo que se entiende por teoría desde la perspectiva del pensamiento crítico, revisaremos ahora la labor específica que se supone han de aportar los intelectuales, intentando identificar sus rasgos característicos.

Desde la perspectiva a la que apostamos, quienes se dedican de manera particular a la tarea de teorizar, habrán de tener cuidado de desmarcarse del papel al que inercialmente pueden verse inclinados, dado el estatus que ocupan el “trabajo intelectual” y, concretamente, los propios intelectuales en nuestras sociedades. Así, los teóricos necesitan una permanente atención sobre sí mismos para no incurrir en posturas propias de la lógica “iluminista”, como si fuesen los que “crean” o “saben” las respuestas a las más diversas problemáticas sociales que nos aquejan; sin duda, estos hombres y mujeres tienen un aporte específico que realizar desde el ejercicio reflexivo; pero el mismo no se orienta a “enseñar” lo que debe hacerse sino a posibilitar los espacios y a ofrecer su palabra de forma tal que cada quien, individual y colectivamente, tenga las condiciones necesarias para poder formular proyectos vitales y construirlos.

En ese sentido, los intelectuales, con su aporte crítico –desde el rechazo al pensamiento y al cierre de alternativas, convocando y estimulando una indignación consciente– (Cfr. Herrera Flores, 2001: 259-281), contribuyen a los procesos de organización y movilización, lo cual favorece la conciencia de poder por parte de los sectores más vulnerables (Cfr. Gallardo, s/f a: 7). Por eso, recordando el aporte hecho por Rosa Luxemburgo a los procesos de lucha, Herrera Flores dirá que es preciso lo siguiente:

Armarnos con conceptos y formas de praxis que tiendan a conquistar la mayor cantidad posible de “espacios sociales” de democracia; espacios donde los grupos y los individuos encuentren posibilidades de formación y de toma de conciencia necesarias para combatir la totalidad de un sistema caracterizado por la reificación, el formalismo y la fragmentación (Herrera Flores, 2001: 16).

Es necesario, pues, el esfuerzo teórico que permita desentrañar los intereses ocultos tras los discursos y los proyectos socioeconómicos, visibilizar la violencia que subyace a la hegemonía jurídica y política (Herrera Flores, 2011b: 16). Para ello, el intelectual podrá echar mano “de lo nuevo y de lo viejo”, sabiendo reapropiarse de la tradición, o apoyándose en trayectos poco explorados de la misma que permitan subvertir y transformar lo que reproduce las asimetrías productoras de subalternización en nuestro mundo (Cfr. Herrera Flores, 1993: 141).

“Este mirar a donde otros no han mirado convierte al científico social en un arqueólogo subversivo (*sub vertere*, la versión desde abajo)” (Monedero, 2005: 54).

Esta tarea, insistimos, no se lleva a cabo como fruto de cierto ensimismamiento especulativo, sino a partir del proceso de diálogo permanente que los intelectuales han de sostener con los distintos procesos de lucha social que se desarrollan, pues desde el enfoque de la teoría crítica, la verdad solo es tal en la medida en que sirve para enfrentar los retos que plantean las luchas dirigidas a construir un mundo más justo e igualitario. Es en diálogo con quienes llevan adelante las distintas prácticas sociales que intentan transformar la realidad donde la labor del intelectual halla su razón de ser, poniendo en relación teoría y práctica. Por eso, marcando distancia frente a la autocomprensión que acompañó durante muchos años a los teóricos de izquierda, Boaventura de Sousa Santos entiende que en los actuales procesos de lucha por la transformación social y política son necesarias teorías de retaguardia. Estas teorías las define en los siguientes términos:

Son trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente. Aproximaciones a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros (De Sousa Santos, 2010d: 23).

Se trata, por tanto, de un hacer teórico que no pretende sustituir los saberes y experiencias de los distintos actores sociales que apuestan por la emancipación social, ni asumiéndose sus artífices como portadores de un saber superior que habrá de apuntar los caminos a seguir (Cfr. Nunes, 1996: 18).

No se plantea una creación de teoría *ex nihilo*, sino de aportar en un diálogo de saberes a quienes, desde la reflexión de su praxis histórica, van dotando permanentemente de sentido el quehacer por la transformación social (Cfr. Gallardo, 2006a: 17-18). Se contribuye, pues, a una interpretación de la realidad desde las propias prácticas sociales que en medio de dificultades y contradicciones, y con niveles distintos de organización, articulación y movilización, van constituyendo una alternativa al secuestro de discurso y realidad que se viene operando desde el saber hegemónico. De esta manera, apostando por formas alternativas de racionalidad y conocimiento (Cfr. De Sousa Santos, 2008a: 81), se contribuye a identificar que lo dado no agota el campo de posibilidades; que existen prácticas sociales alternativas; que “otro mundo es posible” (Cfr. De Sousa Santos, 2000: 391 y 393). Así,

desde el diálogo y acompañamiento, intentando articular y traducir las distintas prácticas y saberes, recuperando la historia marginada y la reflexión despreciada, la teoría funcionaría, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, como conciencia cartográfica de los caminos que van siendo recorridos por las distintas luchas políticas, sociales y culturales; luchas con las que mantiene una relación de influencia recíproca (Cfr. De Sousa Santos, 1999b: 214-215).

Esta nueva forma de entender el papel de quien se propone realizar la tarea teorizadora (pensamos particularmente en el mundo académico), exige dejar atrás la autorreferencia como sujetos privilegiados productores del saber, y asumir la demanda de entrar en un diálogo de saberes no jerárquico con esos otros a quienes hasta ahora se ha tratado como meros objetos de conocimiento; en este desafiante camino, la experiencia de la pedagogía popular latinoamericana tiene mucho que aportar (Lander, 2012: 42).

Si pensamos específicamente en el campo de los derechos humanos, es necesario afirmar de manera enfática, contra ciertas teorías idealistas o pseudoidealistas, que los mismos no son creaciones de intelectuales visionarios que posteriormente logran ser aterrizadas por los movimientos populares. Frente a esta concepción “platonizante” de la lucha por los derechos, es preciso reivindicar el papel protagónico de los movimientos sociales, sus saberes y sus prácticas, y de las demandas que de ellos surgen. Como afirma Boaventura de Sousa Santos (1989: 12-13):

Na sua heterogeneidade, os movimentos sociais testemunham a vitalidade de uma concepção emergente dos direitos humanos a nível mundial, uma concepção cada vez menos resignada com a mera promulgação dos direitos humanos, e cada vez mais atenta às práticas quotidianas em que se satisfazem efetivamente as necessidades básicas, não só as necessidades materiais mas também as necessidades afetivas e expressivas, aquelas cuja satisfação nos confere um sentido e um lugar no mundo, num mundo de cidadãos.

Por ello, asumiendo una perspectiva que valore los procesos sociales, es necesario tomar las luchas históricas por los derechos como eje epistémico, y contribuir de esta manera al empoderamiento de los diversos actores que tienen en común el horizonte de la emancipación social (Cfr. Gallardo, 2008c: 312).

SEGUNDA PARTE

APORTES PARA UN PENSAMIENTO CRÍTICO EN DERECHOS HUMANOS

Después de haber presentado los presupuestos epistemológicos que soportan nuestro ejercicio reflexivo, pretendemos ahora ofrecer algunos aportes para un pensamiento crítico en derechos humanos. Para ello, confrontaremos en primer lugar los límites y deficiencias de la teoría tradicional de estos derechos, para posteriormente desarrollar aspectos específicos que consideramos deben hacer parte de la construcción de los derechos humanos a partir del pensamiento crítico. Enfrentaremos esta tarea, tal y como hemos anunciado anteriormente, recurriendo a la producción teórica de algunos autores, fundamentalmente del contexto iberoamericano, que han trabajado desde el pensamiento crítico de los derechos humanos. De manera particular, tendremos en cuenta los aportes de Joaquín Herrera Flores, Franz Hinkelammert, Helio Gallardo, Ignacio Ellacuría y Boaventura de Sousa Santos. Otros autores de la crítica contemporánea que en un examen más elaborado merecerían ser analizados, pero que no serán trabajados en esta obra por razones de extensión, son Oscar Correas,¹

1 Entre las obras de este autor, tenemos: *Ideología jurídica* (1983); *Introducción a la Crítica del Derecho Moderno (Esbozo)* (1986); "Acerca de la Crítica Jurídica" (1990); *Crítica da Ideología Jurídica* (en coautoría con Fabris, 1995).

Manuel Jacques,² Carlos Cárcova³ y Jesús de la Torre Rangel.⁴ La incorporación de sus propuestas en un ejercicio como el que nos hemos planteado deberá ser objeto de análisis posteriores.

Daremos inicio a nuestro cometido estableciendo algunas bases necesarias para el análisis que pretendemos, luego de lo cual analizaremos brevemente los presupuestos del discurso liberal de los derechos humanos y formularemos posibles cursos de acción para la construcción de una teoría que supere los límites que esta propuesta presenta; tales planteamientos se concretarán con los aportes para una teoría de derechos humanos acorde a los procesos de lucha anti-capitalistas y anticoloniales. Veamos.

2 (Cfr. Jacques, 1988: 19-42).

3 (Cfr. Cárcova, 1998: 59-122; 2007).

4 (Cfr. De la Torre Rangel, 1983; 1984; 1986; 1992; 1998; 2001; 2005).

CAPÍTULO 3

LA DISPUTA EN TORNO A LA CONCEPCIÓN DE DERECHOS HUMANOS

1. LA LUCHA POR LOS DERECHOS INCLUYE LA LUCHA POR LA FORMA DE ENUNCIARLOS

En el análisis que presentamos es necesario prestar atención a los derechos humanos como artefacto discursivo, atendiendo a los modos en que dicho discurso es usado con diferentes propósitos, bien para potenciar la indignación y las luchas, bien para legitimar el orden asimétrico imperante. Más allá de su uso formal como instrumento jurídico destinado a garantizar las conquistas, los derechos se constituyen también en un referente simbólico que brinda orientación y da marco a múltiples luchas a nivel mundial (Cfr. Santos, 2012: 193; Trad. propia), sirviendo, por tanto, de herramienta discursiva legitimadora. Sin embargo, este uso que podemos denominar *estratégico*, requiere de discernimiento. En general, podemos afirmar que “los derechos humanos son pasivamente asumidos como significante compartido y culturalmente aceptado, contribuyendo así a un imaginario social difuso de la categoría de derechos humanos entendida como homogénea” (ibídem, p. 203). Por otra parte, aun cuando los movimientos sociales hacen uso del discurso de los derechos humanos evidenciando su potencial político emancipador, ello no niega la necesidad de someter a discernimiento crítico dicho concepto. Al respecto, Helio

Gallardo⁵ describe la manifestación de este fenómeno en el contexto latinoamericano en los siguientes términos:

Las instituciones jurídicas latinoamericanas y las lógicas que las animan, así como la enseñanza académica del Derecho y la práctica, con el inevitable sentido común que las acompaña, de las ONGs interesadas en derechos humanos, están fuertemente permeadas por ideologías de *Derecho natural*, ya sea el de inspiración clerical, o clásico, por provenir del Mundo Antiguo, ya sea del iusnaturalismo o derecho natural moderno. Para estos imaginarios ideológicos, conceptos/valores como el de justicia poseen un carácter metafísico, es decir, flotan por encima de las tramas sociales y las deshistorizan como función de la reproducción de las dominaciones vigentes y necesarias y de sus instituciones e identificaciones grupales e individuales inerciales, estas últimas como dispositivos internalizados o subjetivos imprescindibles para esa reproducción (Gallardo, 2008b: 429).

Se hace necesario, por tanto, analizar los usos ideológicos de la narrativa de los derechos, realizando así una crítica del discurso hegemónico liberal que conforma a nuestras sociedades. Debe entenderse que, dado que nuestra práctica siempre es una práctica teórica y que la política es la administración de las expectativas del futuro, la acción política busca controlar el lenguaje sobre el cual se construyen dichas expectativas.

El lenguaje es conocimiento y control del mundo. Las palabras construyen mundo, construyen subjetividades y definen programas de comprensión e intervención en la realidad. Implican, por tanto, una construcción política. Sin este discernimiento crítico no hay posibilidad de autonomía ni de futuros alternativos. De cara a los retos que se nos presentan, es necesario despensar y repensar las cosas, las palabras, los conceptos que utilizamos para apropiarnos de esa realidad

5 El pensador Helio Gallardo, nacido en Chile pero asentado en Costa Rica desde 1973 a partir del golpe militar contra Salvador Allende en 1973, es catedrático de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, analista político, poeta, ensayista y autor de varios textos donde aborda temas político-filosóficos. Gallardo reflexiona sobre derechos humanos a partir del cuestionamiento sobre las condiciones que en un determinado contexto impiden la creación de sujetos. Desde ahí se pregunta cómo podría ayudar el discurso de los derechos a los procesos populares. La obra de Helio Gallardo sobre derechos humanos comprende, entre otros, los siguientes títulos: *Pensar en América Latina* (1981); *Cultura, política, Estado* (1985); *Elementos de política en América Latina* (1986); *Actores y procesos políticos latinoamericanos* (1989); *Líderes, movimientos sociales y partidos políticos* (1992); *Habitar la tierra* (1997); *Globalización, lucha social, derechos humanos* (1999); *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos* (2000); *Siglo XXI: Militar en la izquierda* (2005); *Derechos humanos como movimiento social* (2006a); *Siglo XXI: Producir un mundo* (2006b); *Democratización y democracia en América Latina* (2008a); *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos* (2008c).

que queremos transformar. No nos sirven los discursos contruidos desde los centros de poder, pues quien controla los nombres y las categorías, quien controla el discurso, está en capacidad de construir e imponer su comprensión de la realidad.

Al mismo tiempo, para un correcto análisis del contexto es necesario comprender la cultura como constitutiva de la sociedad. Dado que la cultura configura la dimensión simbólica de la práctica social, funcionando en un circuito estructural que relaciona lo político, lo económico y lo simbólico, será importante atender a su potencial emancipador. Los distintos enfoques en el análisis del contexto, aun cuando no versen explícitamente sobre su componente cultural, dejan claro que sin una transformación a este nivel se hace inviable un cambio en las relaciones de poder y una superación de la postura hegemónica. Este aspecto resulta significativo dada la capacidad de influencia que tienen en la dimensión cultural los actores alternativos al modelo dominante.

De esta manera, una teoría crítica de los derechos humanos debe atender a los contextos, a los discursos, a las representaciones desde las cuales la realidad es comprendida, analizada e intervenida; ha de preguntarse por las formas de hacer viable este cambio cultural; procurará construir herramientas teórico-prácticas capaces de desmontar las narrativas desde las cuales la globalización neoliberal coloniza las concepciones de ser humano, de mundo, de sociedad y de Estado, desde las cuales esta nueva cara del capitalismo define un horizonte de (sin)sentido. Al mismo tiempo, la teoría crítica en derechos humanos ha de asumir una tarea propositiva capaz de visibilizar, provocar, convocar y articular otros modos de ser, de significar y de transformar la realidad, poniendo a dialogar las múltiples formas socioculturales desde las cuales se intenta hacer posible un mundo más justo y digno para todos y todas. La transformación de la hegemonía cultural exige intervenir en el sistema de creencias, en el lenguaje, en el conocimiento.

Se parte de unas condiciones concretas que conforman la realidad social que nos exige y demanda una respuesta, y sobre la que la acción tiene un potencial transformador. Frente a ello, el desafío cultural, tal y como propone Herrera Flores, es el desarrollo de subjetividades rebeldes capaces de confrontar el sentido común imperante, “irrumpiendo intempestivamente en lo real” (Herrera Flores, 2005c: 17-45). Para esta tarea, “lo más urgente es contar con una nueva capacidad de espanto y de indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde” (De Sousa Santos, 2003: 57). Todo ello apunta a la configuración de

un nuevo imaginario social inconformista y creativo, crítico y lúcido.⁶ Pero este proceso deberá necesariamente superar la reductiva concepción propia de la racionalidad abstracta moderna, incorporando los afectos, las sensaciones, las pasiones y la búsqueda de sentido:

Se trata de nuevas constelaciones donde se combinan ideas, emociones, sentimientos de espanto y de indignación, pasiones de sentidos inagotables. Son monogramas del espíritu puestos a la disposición de nuevas prácticas rebeldes e inconformistas (De Sousa Santos, 2003: 66).

La práctica social a favor de los derechos humanos exige no solo una formulación teórica atractiva, una idea convocante y movilizadora, sino que requiere también tener sustento en los afectos y emociones de la gente, sostenerse en la capacidad para apasionar y vincular desde los querer, convocando a la totalidad de la persona. El reto consiste en ser capaces de ofrecer propuestas lúcidas, lúdicas y sabias. El mismo Herrera Flores afirmó que “no basta con argumentar, hay que cuidar la generosidad, la solidaridad, el contacto, los afectos... en definitiva, cuidar la vida como paso necesario para cuidarnos a nosotros mismos” (Herrera Flores, 2008: 199).

Como buen lector de Spinoza, Herrera entendía que “las pasiones, con frecuencia, superan la fuerza de la razón y que nunca pueden ser dominadas por el dictado racional, sino solo por una pasión contraria y más fuerte” (Bernardini, 1998: 499). Por ello Herrera Flores apostaba por el fomento de “pasiones alegres” que permitieran “el empoderamiento humano como base material de la dignidad” (Herrera Flores, s/f: 8). En esta tarea de “educación pasional”, de animación de un nuevo horizonte de sentido en el que participamos como seres racionales y pasionales, el arte y la cultura se constituyen en un campo de construcción a ser asumido por los actores que apuestan por una transformación social en clave emancipadora. “Sabía que una de las leyes del control y la dominación es el miedo y que el arte, la cultura, es hablar y no callar, cooperar, liberar la energía libidinal de la palabra, afirmar la singularidad creativa de los sectores subalternos” (Sierra Caballero y Del Moral, 2012: 117). Nuestro autor asumía “el arte como elogio del movimiento” porque sabía que lo lúdico, lo estético, lo pasional, lo intuitivo, e incluso lo denominado por el orden como irracional, son dimensiones de lo humano y participan de su proceso de liberación. Por eso tiene sentido actuar “en nombre de la risa”, gracias a su capacidad disruptiva y descalificadora de lo convencional, de apertura de posibilidades insospechadas; no en nombre de la risa

6 Al respecto, pueden consultarse Herrera Flores (2005b, 2007).

fácil del que resignadamente se acomoda a lo dado, sino de la que se enmarca en la acción que subvierte el orden negador de la dignidad de las personas.

Vista la necesidad de reconocer el discurso como ámbito de disputa en la construcción de la realidad social, desarrollaremos a continuación algunas críticas a elementos que subyacen a la teoría liberal de los derechos humanos.

2. SOBRE LOS PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS DE LA CONCEPCIÓN LIBERAL DE LOS DERECHOS HUMANOS⁷

La concepción liberal o concepción moderna de los derechos humanos, tal y como hemos dicho, es el marco de comprensión hegemónico sobre dichos derechos; ella rige no solo la actuación de la mayor parte de las instituciones, instrumentos y mecanismos de protección tanto nacionales como internacionales, sino también la enseñanza del derecho por parte de la academia, e incluso actúa como “lugar común” en la comprensión, y que configura por ende la sensibilidad sociocultural en nuestras sociedades.

Desde dicha concepción, estos derechos se entienden como abstractos, eternos, inmutables, a la vez que supone un universalismo como punto de partida que desconoce y oculta la realidad de vulneración de la dignidad humana en que vive uno de cada cinco seres humanos en nuestro mundo. Tal noción de derechos humanos se construye sobre la base de las ideas de contrato social y de estado de naturaleza, de donde esta ficción funcional justifica el surgimiento del estado civil en el que es posible solventar los conflictos vinculados al ejercicio de los derechos naturales.

Sin embargo, la trampa de la concepción liberal surge al ocultar la referida ficción, pretendiendo darle contenido de realidad y usándola para describir, que luego la constituirá en una realidad metafísica que, por tanto, no puede ser transformada; con este error metodológico, por otra parte, se oculta el verdadero contenido ideológico de la propuesta. Por todo ello, la profesora Fariñas Dulce plantea la necesidad de un ejercicio crítico que permita deconstruir los fundamentos metodológicos de la concepción moderno-liberal de los derechos humanos para, a partir de ahí, proponer alternativas de construcción de tales derechos (Cfr. Fariñas Dulce, 1997: 29). Veamos cómo describe Fariñas Dulce la configuración de la sociedad liberal burguesa:

7 Entenderemos la noción liberal de los derechos humanos también como concepción moderna de los mismos, pues es durante la modernidad que la ideología liberal se configura.

La Declaración francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano, cuya vocación universal es indudable, dio lugar a una sociedad política de individuos libres y formalmente iguales ante la ley estatal, pero vinculados económicamente al principio liberal de la libre competencia y de la libertad contractual. Este tipo de sociedad política y económica exigía ideológicamente al Estado, tal y como lo argumentó John Locke, la defensa incondicional de la libertad, la seguridad, el contrato y la propiedad privada como derechos naturales y universales de los individuos. El núcleo de la estructura política del Estado moderno y de los derechos de los individuos se centró en la relación contractual. Los derechos de los individuos se estructuraron en base a la autonomía del individuo y a las relaciones contractuales entre los individuos-propietarios libres, que podían ejercer y salvaguardar su libertad innata a través de las relaciones contractuales. Se trató, en definitiva, del triunfo universal del individualismo ético burgués respaldado por la moral judeocristiana más conservadora. Se generó, entonces, un equilibrio político y económico liberal que fue derivando, finalmente, en un anti-individualismo estructural, en base al cual se legitimó desde el principio la concentración de poder en élites y grupos económicos (Fariñas Dulce, 2005b: 200).

Así, pues, entre las bases del derecho moderno deben destacarse, para los objetivos que aquí nos proponemos, la noción de sujeto como un individuo competitivo, así como de sujeto abstracto (descontextualizado) universal, la idea de contrato, la falacia universalista, el supuesto de una razón pura universal y la igualdad formal. Todos estos son fundamentos del derecho hegemónico que necesitan ser sometidos a crítica. Veamos brevemente a qué nos referimos.

Para la concepción liberal de los derechos humanos, éstos se determinan independientemente de las condiciones sociohistóricas de los sujetos; se define un elenco de los mismos teniendo como punto de partida justificaciones de carácter metafísico o religioso, o desde una determinada comprensión de la naturaleza humana, definiendo a partir de ello el conjunto de tales derechos, que deberán poseer por tanto carácter universal; pero tal universalidad se concibe de manera abstracta, desconociendo la configuración de los factores sociales que afectan de manera diferenciada a las personas y los grupos (Cfr. Gallardo, 2000: 132). Así, tal y como ha señalado la crítica marxista sobre esta concepción de los derechos, se incurre en una dejación de las condiciones socioeconómicas y las construcciones culturales desde las que los derechos se conciben y son, o no, susceptibles de hacerse efectivos.

Frente a esta posición, la propuesta de Herrera Flores insiste en la necesidad de atender y dejarse cuestionar por la distancia entre los planteamientos idealistas y abstractos de derechos propios de teorías que desarrollan sus planteamientos haciendo abstracción del contexto; denuncia la separación entre teoría y práctica y exige una labor de pensamiento crítica capaz de superar la deshistorización (Cfr. Proner, 2011).

Cuando el derecho se implementa de un modo separado a las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que permiten su realización efectiva [...] da lugar a una igualdad fantasmagórica que se realiza bajo la forma de una desigualdad absoluta (Herrera Flores, 2011b: 15-16).

Por eso, frente al humanismo abstracto propio del liberalismo, defendía un humanismo concreto, apostando por la capacidad humana de intervenir y transformar la realidad, de irrumpir en lo real desde las prácticas sociales, desde la reflexión y acción emancipadora, haciendo y deshaciendo mundos (Cfr. Herrera Flores, 2005c: 33-34).

Esta concepción abstracta de los derechos no solo desconoce, sino que invisibiliza, las condiciones materiales y las relaciones sociales y políticas, marcadas por profundas diferencias y asimetrías de poder; tal práctica de ocultamiento es funcional al sostenimiento y reproducción de dichas condiciones históricas (Cfr. Aguirre, s/f: 289-290).

Así, junto a la abstracción, el liberalismo afirma el formalismo legal que defiende la necesidad de una positividad normativa indiferente a las especificidades propias de las condiciones materiales en que las personas realizan su vida. Gracias a dicho formalismo es posible sostener la igualdad formal ante la ley en obligaciones y capacidades jurídicas, a la vez que se desconoce y oculta la desigualdad de fondo que subyace al sistema de relaciones sociales marcado por lógicas de dominación, explotación y discriminación (Cfr. Gallardo, 2008c: 32).

Consecuentemente, el derecho formalizado no solo oculta sino que incluso desplaza a la realidad social con sus diferentes mecanismos y procesos, que resultará en la conformación de una realidad paralela y en la legitimación del *status quo*. La ley “con la pretensión de ser la voluntad general abstrae y escamotea las relaciones de fuerzas que están en su origen y legitima el orden de las relaciones de producción sobre el que se asienta la paz social” (Cfr. Solórzano, 2007: 81). Se desconoce así, y ello no es un elemento que deba considerarse de carácter secundario, el papel que los grupos y movimientos sociales juegan en la definición, construcción y sostenimiento del derecho en la búsqueda por satisfacer sus necesidades y expectativas de vida, en el marco de una disputa de poder entre distintas concepciones de lo que debe ser la realidad social (Herrera Flores, 1995: 31. Por ello, en palabras de Herrera Flores (2001: 5):

La crítica del formalismo y la economía política del formalismo [...] son necesarias para romper la dinámica de la ciencia burguesa que tiende a presentar los objetos, los fenómenos y los acontecimientos al margen de las relaciones sociales que están en su base.

Frente al formalismo jurídico, el pensamiento crítico destaca la dimensión sociopolítica del derecho como un producto social, un constructo que solo puede ser comprendido contextualmente, en el marco de los procesos sociohistóricos en que se produce y a los que responde, que contribuyen de una manera o de otra a la configuración de las relaciones societarias y sus estructuras y relaciones de poder (Cfr. Wolkmer, s/f a: 3). Se confronta, así, las pretensiones de una ciencia “pura” del derecho al margen de connotaciones ideológicas. No hay, por tanto, derecho neutral, al margen de los conflictos y contradicciones que atraviesan y constituyen a nuestras sociedades; tal pretensión es ella misma ideológica y busca proteger los intereses que el derecho resguarda, institucionaliza y legitima (Cfr. *ibídem*, p. 5).

Tras el discurso cargado de abstracción y despolitización, tras el velo de la pretendida neutralidad con que el liberalismo se muestra y quiere ofrecerse, apoyado en el supuesto de una racionalidad formal universal, se esconde un proyecto político y un modelo de sociedad sustentado en la concepción del ser humano como sujeto individual posesivo y competitivo (Cfr. Fariñas Dulce, 2005b). Veamos.

El liberalismo, en lugar de entender a la persona como sujeto inserto en las tramas sociales y dependiente de las mismas para el efectivo ejercicio de su autonomía (Cfr. Gallardo, 2000: 234-236), desconoce su sociabilidad constitutiva y le concibe confrontado con ella (Cfr. Panikkar, 2004: 218-219; Trad. propia). La sociedad se reduce así al resultado del libre contrato entre individuos que se agregan por mero interés. Esta forma de comprender al individuo, surgida del proceso sociocultural moderno, es presentada “como punto de partida ideológico, como fin perfecto en sí mismo cuya necesaria autonomía y gratificación está constituida por una ley natural que debe ser reconocida y protegida por los códigos positivos” (Gallardo, 2008c: 59). Tal noción del individualismo liberal ha logrado instalarse en la sensibilidad moderna, naturalizándose y presentándose como universal, racional y necesaria (por tanto, exigible), aun cuando ella responda a la perspectiva e intereses de un grupo social particular y atente contra otras posibles configuraciones sociales (Cfr. Gallardo, s/f c: 18). MacIntyre incluso llega a afirmar que los derechos humanos, como ficción moral, fueron “generados para servir a los propósitos del invento social del agente autónomo” (MacIntyre, 1989: 178).

Frente a esta concepción, desde el pensamiento crítico de los derechos humanos que defendemos, se reconoce la dimensión social que constituye al ser humano; se entiende al sujeto tal y como lo describe María José Fariñas Dulce (1997: 38-39):

Ya no es el individuo “cartesianamente” aislado, desarraigado, incomunicado, indeterminado, abstracto, absoluto y universal, propio de la concepción individualista y liberal de los derechos, sino el “ser humano” inmerso en una intersubjetividad plural, es decir, el sujeto “situado” y “contextualizado” en su propia contingencia y especificidad, en su propio entorno social y cultural, en su propia percepción del tiempo y del espacio.

En este sentido, es importante destacar que, pese a la innegable hegemonía que el liberalismo ha ejercido en la modernidad y continúa ejerciendo en nuestra comprensión de la realidad, incluso a impulsos del fracaso de las experiencias de socialismo real y de la consolidación del capitalismo globalizado, nuevos procesos están cuestionando esta concepción individualista, formalista y abstracta de los derechos humanos que ha regido en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (Cfr. Herrera Flores y Médici, 2004: 178).

Ahora bien, es necesario reconocer que la exigencia de someter a un análisis crítico el discurso liberal de los derechos no solo surge en el contexto marcado por su evidente triunfo e influencia en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, sino también que, en general, los pensadores de izquierda se han posicionado frente a este discurso de manera cuando menos contradictoria, bien ofreciéndole una aceptación acrítica, bien un rechazo en bloque incapaz de ver en ellos algo más que un ejercicio de legitimación liberal, o bien, en una tercera posición, quizás la más frecuente, limitándose a aceptar solo una parte de ellos, los derechos sociales, pero sin entrar a discutir en profundidad los presupuestos que subyacen a la construcción general de la narrativa de los derechos desde el liberalismo político (Cfr. Red de Apoyo por la Justicia y la Paz, s/f: 3).

3. REPENSANDO LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LAS LUCHAS

Frente al escenario que acabamos de describir, se presenta al pensamiento crítico la desafiante tarea de “reinventar el derecho más allá del modelo liberal y demoesocialista sin caer en la agenda conservadora y, en efecto, cómo conseguirlo para combatir esta última de una manera más eficiente” (De Sousa Santos, 2009c: 547). Las siguientes páginas las dedicaremos a formular algunas reflexiones al respecto. Para ello queremos, en primer lugar, recuperar ciertas nociones fundamentales que subyacen a la propuesta de un pensamiento crítico en derechos humanos. Veamos.

Partimos de una apuesta teórica y política: hacer efectivo el potencial emancipador que subyace a la narrativa de los derechos humanos exige reconocerlos como producto histórico de las luchas de los pueblos en busca de su liberación. Necesitamos optar por una

comprensión de estos derechos que haga posible que su necesaria consagración normativa no implique al mismo tiempo el vaciamiento de su carga utópica. Queda claro que esta apuesta demanda transformaciones profundas en diversos órdenes (político, económico, social, cultural, etcétera); creemos que sin tales transformaciones el mero reconocimiento formal de derechos puede incluso entrapar los procesos sociales libertarios, ya que podría despistar a quienes luchan confundiendo el reconocimiento jurídico con el disfrute efectivo. Suscribimos, pues, la tesis que afirma la necesidad de re-politizar la praxis de los derechos humanos, resignificándolos a partir de las luchas a favor de condiciones de vida dignas para todos los pueblos.

Ciertamente, aun cuando los derechos humanos han llegado a establecerse en el mundo occidental como el ámbito normativo de mayor significación y legitimidad, ello no debe hacernos pensar en tales derechos como un hecho logrado, o una doctrina acabada u homogéneamente aceptada. El campo de los derechos humanos está atravesado por un debate que enfrenta distintos paradigmas, en el que la doctrina liberal, sin duda la más difundida y consolidada, defiende una visión estática y legalista de tales derechos.

Es importante reconocer que los derechos humanos, surgidos de un momento histórico concreto, son un producto cultural desarrollado en el marco de la modernidad occidental capitalista, y en gran medida han cumplido un papel legitimador de la ideología dominante. Esta concepción hegemónica de los derechos, soportada bien en teorías jusnaturalistas o bien juspositivistas, subyace en el imaginario de buena parte de la población, haciéndose presente incluso entre colectivos que participan en las diversas luchas que están en curso buscando nuevas formas de organización social, política y económica.

Frente al carácter reductivamente legalista que algunos sostienen sobre los derechos humanos, su consagración en los sistemas normativos por parte de los Estados no se ha visto acompañada de una efectiva protección en la práctica a través del establecimiento de mecanismos que permitan su garantía. La experiencia histórica ha brindado la triste constatación de que más allá del compromiso jurídico adquirido por los países en el marco de los sistemas normativos tanto nacionales como internacionales, su efectiva implementación requiere un proceso bastante más complejo en el que intervienen aspectos políticos, ideológicos, sociales, culturales y económicos.

Así, se abre paso una concepción que reclama el absurdo de un discurso de derechos humanos que no implique la profunda transformación en las relaciones de poder, tanto al interno de nuestros países como en el ámbito de la comunidad internacional. Desde la perspectiva que proponemos, es necesario construir un discurso crítico de los

derechos humanos que haga posible superar su uso como herramienta para mantener las inequidades e injusticias existentes.

Más allá del campo estrictamente jurídico, todavía estamos muy lejos de la necesaria asunción de una cultura de derechos humanos que permita que los mismos hagan parte de la vida de nuestros pueblos, siendo apropiados por la gente y convertidos en catalizadores de los procesos históricos. Por ello, consideramos fundamental animar debates que permitan abrir la discusión sobre los derechos humanos –a partir de las realidades concretas de cada contexto y cada momento histórico–, de manera tal que se favorezcan procesos de reflexión que animen las experiencias de lucha a favor de una vida digna para todos y todas.

3.1. LOS DERECHOS HUMANOS SON UNA INVENCIÓN CULTURAL

Para que lleguen a ser realmente eficaces, es necesario que los derechos humanos sean asumidos por el conjunto de la población, tanto a nivel personal como en las distintas formas de organización que se van gestando en la vida de los países. Este último elemento es central, toda vez que una lectura sociohistórica de los derechos humanos deja en clara evidencia que la mera judicialización nacional o internacional de tales derechos no basta para hacerlos efectivos, siendo fundamental avanzar en la construcción de una cultura que se oponga a la insensibilidad existente frente a las distintas violaciones de los derechos de las poblaciones empobrecidas (Cfr. Gallardo, 2006a).

Dado que los derechos humanos son un producto cultural, sometido a los procesos históricos, su configuración, la definición sobre qué aspectos de la vida hemos de considerar como derechos, debe permanecer necesariamente abierta y en constante cambio. No se trata por tanto de entidades puras e inmutables, sino sometidas a los procesos de búsqueda de dignidad propios de la experiencia humana.

Los derechos humanos, al igual que el resto de nuestras producciones culturales con capacidad de impactar y gestar realidades en el ámbito político y jurídico, son inventos, ficciones que formulamos desde nuestra propia experiencia en función de un ideal postulado, y desde las que intervenimos en el proceso de construcción de la realidad (Herrera Flores, 2000a: 20). El reconocerles su condición de invención no implica el que los mismos sean menos adecuados en el proceso de construcción social; por el contrario, afirmar los derechos como una invención, una producción, como un proyecto a ser llevado adelante, nos previene de falsas seguridades en las que se incurriría en caso de considerarlos como algo dado. En este orden de ideas, se expresa Eugenio Bulygin cuando afirma:

La fundamentación de los derechos humanos en el derecho natural o en una moral absoluta no solo es teóricamente poco convincente, sino políticamente sospechosa, pues una fundamentación de este tipo tiende a crear una falsa sensación de seguridad: si los derechos humanos tienen una base tan firme, no hace falta preocuparse mayormente por su suerte, ya que ellos no pueden ser aniquilados por el hombre (Bulygin, 1987: 83).

Entender los derechos humanos como un proyecto a ser concretado en la práctica política y cultural de los pueblos, permite reconocer el carácter fundamental que en la consecución de los mismos han tenido y siguen teniendo las diversas luchas sociales libradas por los distintos pueblos a lo largo de la historia; estas luchas han hecho posible que los derechos sean incorporados a los sistemas jurídicos vigentes, gracias a lo cual es posible exigir su respeto por parte de los Estados.

Asumirlos de esta manera nos permite también atender al hecho de que los derechos están configurados por las condiciones históricas en que surgen y se desarrollan. Las distintas narrativas que en torno a los derechos humanos circulan no están exentas de los intereses de quienes las construyen y difunden, por lo que sus planteamientos se verán sometidos a las ideologías de los dueños del discurso. A ello obedece que ciertas formulaciones de derechos humanos pretendan hacerlos ver como meros hechos legales, con su consecuente despolitización y la dilución de su potencial emancipador.

Lo mismo ocurre con la construcción de las historias oficiales sobre los derechos humanos. Se ofrece una comprensión de tal historia según la cual son importantes solo ciertos hitos (las revoluciones americana y francesa, la firma de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, elaboración de las diversas cartas de derechos, por ejemplo), pero no así las luchas populares de liberación (la lucha por la tierra de los pueblos del sur y las luchas de resistencia de comunidades indígenas y afrodescendientes, también por ejemplo). Mucho menos tales historias oficiales ponen en evidencia las acciones abiertamente contrarias a los derechos humanos llevadas adelante por las potencias hegemónicas.

3.2. UNA PROPUESTA DE LOS QUE QUIEREN Y NECESITAN CAMBIAR LA HISTORIA

Debe entenderse que, en tanto los derechos humanos son el resultado de luchas populares a favor de una vida digna que han permitido transferencias de poder tendentes a minimizar las asimetrías que posibilitan los abusos, tales derechos solo son posibles gracias a la participación de quienes reconocen en su vida circunstancias indignas, y se organizan y movilizan para superarlas, y llegar a transformar su

realidad, así como lograr que sus reivindicaciones inspiren a otras y otros en sus respectivas luchas. Los derechos, por tanto, no son el resultado de una concesión graciosa de quienes representan a las instancias de poder, bien sea el Estado o cualquier otra “instancia superior”; su consecución y proceso de posible universalización (entendiendo tal universalización como un posible punto de llegada en el que cada particularidad logra expresarse y reconocerse, nunca como un punto de partida) ha de seguir una dinámica que se comprende de abajo hacia arriba, de lo particular a lo general, de lo grupal a lo colectivo-público, de los sectores empobrecidos, discriminados y menos favorecidos a la población en general.

Esta dinámica resulta coherente una vez que se entiende que solo quienes se indignan ante su realidad pueden reconocer la injusticia en el sistema establecido e iniciar los procesos transformadores. Son los sectores afectados quienes están en la posibilidad de cuestionar las relaciones de poder, identificando el desorden establecido y desnaturalizando lo que ha pretendido normalizarse, para cambiar la historia por otra historia posible, más humana.

3.3. NECESIDAD DE UNA CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Desde el pensamiento crítico se apuesta por una aproximación contextualizada (sociohistórica) de los derechos humanos, enfrentando de esta manera el idealismo y la abstracción que hemos denunciado en la propuesta liberal; ello permite superar la fragmentación de las dimensiones de la realidad social, e integrar lo político, lo económico y lo sociocultural en la concepción de los derechos.

Frente a la abstracción y descontextualización en que incurre la propuesta liberal del derecho, Herrera Flores plantea la necesidad de una filosofía impura capaz de reconocer y hacerse cargo de las condiciones concretas de la dinámica social de la que surgen los derechos humanos y a las cuales responde. En su propuesta teórica, el pensamiento crítico tiene como punto de partida la decisión inicial de “recuperar y partir del contexto que nos había sido hurtado por las concepciones procedimentales formalistas e idealistas y las distintas variantes de humanismo abstracto” (Médici, 2010a: 20).

Los derechos humanos son reconocidos como productos sociohistóricos fraguados a partir de las distintas luchas populares emprendidas a favor de condiciones de vida digna, y responden, por tanto, a la búsqueda por satisfacer las necesidades humanas en los contextos concretos de cada pueblo. De aquí que no podemos afirmar estos derechos como naturales, ni eternos, ni absolutos, ni derivados de ciertas realidades metafísicas o separados de los vaivenes de la historia.

Tal y como afirma Ángel Papacchini en su libro *Filosofía y derechos humanos*, dado que no es posible apelar a un determinado orden supra-histórico (eterno y absoluto) “las reivindicaciones de derechos se legitiman a partir de su articulación con el horizonte cultural de una época y con el ethos propio de naciones y pueblos” (Papacchini, 1994).

Desde esta perspectiva, entendemos los derechos humanos como un sistema no solo de principios, valores y normas, sino también un sistema de prácticas sociales que hacen posible la construcción de espacios de lucha a favor de la dignidad humana. Ellos establecen un marco de relaciones sociales que posibilita alternativas de acción a favor de una vida digna para todos y todas (Cfr. Herrera Flores, 2000a: 52).

La lucha por el reconocimiento de los derechos comienza cuando surge un anhelo social que se quiere ver satisfecho. Esos anhelos, cuando se generalizan y son compartidos, no solo por individuos concretos, sino por grupos y sociedades, se van convirtiendo en valores que orientan nuestra acción y nuestras prácticas hacia fines más genéricos que la mera satisfacción de una necesidad. Cuando esos valores se reconocen jurídica y políticamente, no solo establecen límites a la actuación de los poderes públicos, sino que fundamentan una relación social que regula situaciones, reivindicaciones o conflictos dados entre individuo-individuo, individuo-sociedad, sociedad-estado o, finalmente estado-estado en el caso de la comunidad internacional (ídem).

Asumiendo el discurso de los derechos como una construcción humana surgida en el marco de unas determinadas relaciones sociohistóricas, a las que responden bien para reforzarlas o bien para transformarlas, no se puede pretender abstraer su comprensión de las condiciones propias de dicho marco de relaciones, fijándolo en el tiempo como un ente al margen de las luchas y resistencias populares (Rosillo, 2008: 45). Desde esta concepción dinámica, es necesario atender a tales transformaciones, preguntándonos por los cambios en el campo de las ideas, las instituciones, las relaciones socioeconómicas, etcétera, y por la forma en que todo ello modifica también la propia forma de comprender la sociedad y nuestra capacidad de actuar en ella (Cfr. Herrera Flores y Rodríguez, 2003: 48).

Siendo los derechos, y el derecho en general, configurados en función del conjunto de condiciones sociohistóricas, no se pueden comprender al margen de las correlaciones de poder en las que surgen y ante las que reaccionan, bien sirviendo para legitimar el orden hegemónico, o bien para fraguar y consolidar procesos que permitan luchar por una vida digna a quienes soportan prácticas de dominación y exclusión en dicha configuración de poder. El que los derechos sirvan a una u otra dinámica social, y respondan a uno u otro conjunto de

intereses, atañe a que en la comprensión de los mismos se tome en cuenta o no al contexto y a las prácticas sociales en que surgen, siendo funcional a una postura de mantenimiento del *status quo* la invisibilización de las asimetrías que caracterizan el contexto, y las prácticas sociales que intentan transformar esa realidad (Cfr. Herrera Flores, 2011a: 13). Desde esta perspectiva es posible comprender el carácter ambiguo que caracteriza al uso de los derechos en nuestra sociedad contemporánea:

Nosotros entendemos los derechos humanos como los procesos y dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que se desarrollan históricamente en estrecha relación con la aparición y expansión del modo de producción y de relaciones sociales capitalistas. De ahí la impresión que se tiene acerca de sus orígenes occidentales y las dificultades que encuentran otras formas de vida, no dominadas de un modo tan absoluto por el capitalismo y sus correspondientes formas de poder, para aceptar la categoría de derechos humanos. Pero, asimismo, su papel no se reduce a mera adaptación a las diversas fases de acumulación del capital, sino que dichos procesos conllevan en sí mismos un fuerte contenido ético de antagonismo, resistencia y creación de alternativas a los poderes establecidos, de tal fuerza y persistencia que no puede ser invisibilizado, ni siquiera por la inmensa capacidad de manipulación mediática del modo capitalista de relación social (Herrera Flores, 2005c: 18).

Por lo tanto, resulta particularmente importante enfatizar que los derechos no “son” sino que, como afirma Helio Gallardo, “hay que producirlos sociohistóricamente” transformando el carácter de las relaciones sociales (Cfr. Gallardo, 2000: 148-149). Esta perspectiva entiende que la conformación de derechos está en función del establecimiento de determinadas condiciones a partir de la actuación de las fuerzas sociales (Cfr. Gallardo, 2007b: 13). Así, al remitir a co-relaciones de fuerzas y a la articulación y movilización social transformadora, asume un fundamento sociopolítico (Cfr. Gallardo, 2008c: 240).

Dadas las consecuencias que de él se derivan, queremos insistir en la centralidad de este planteamiento: los derechos no son previos al quehacer social y político, no pueden ser concebidos haciendo dejación de la conflictividad que atañe a nuestras sociedades y los antagonismos que ello genera. Afirmar lo contrario, separando los derechos de los procesos y contextos en los que surgen así como despolitizando su discurso, lleva al desconocimiento del protagonismo de los actores sociales, lo cual los aliena de su capacidad de acción transformadora de la historia y los somete a supuestos entes abstractos a cuya acción están sometidos (Cfr. Fariñas Dulce, 2005b: 207-208).

De igual manera, para una perspectiva sociohistórica resulta fundamental superar la trampa que pueden llegar a significar los distintos mecanismos ideológicos tendentes a desdibujar la realidad social, impidiendo su adecuada comprensión, ya que la sustituyen, por ejemplo, por un discurso idealizado al que se le otorga mayor entidad que a los propios hechos. En este sentido, es de gran importancia el aporte realizado por Ignacio Ellacuría a través de su *método de historización de los conceptos*:⁸ en el que señala que la verdad de un discurso se da en su confrontación con las relaciones sociales que dicho discurso genera. Si nos atenemos solo a los discursos no hay forma de salir de la trampa ideológica; ello se hace posible al confrontarlos con los contextos en los que surgen y a los que responden ofreciendo un marco para su comprensión. Para ver la verdad de algo, es necesario ver sus efectos sociales.⁹

Ellacuría, a través de esta propuesta, no trata de negar el ideal, sino de impugnar una situación de negatividad amparada en un discurso ideal, en pro de la recuperación de los elementos de valor presentes en dicho ideal. Los derechos humanos serían, para Ellacuría, la formulación de una positividad producto de la superación de la negatividad vivida; es la negatividad vivida la que permite la toma de conciencia sobre el derecho exigido. Esta propuesta de historización, cuando la referimos a un marco histórico y a un grupo social específicos, “exige plantear el problema de los derechos humanos desde lo que define más negativamente la situación determinada de un grupo social, sobre todo cuando este es una mayoría” (Ellacuría, 2001c: 437). Así, pues, se evalúa la verdad o falsedad de un derecho en función de las relaciones sociales que genera, en función de si las relaciones sociales están informadas o no de ese derecho proclamado.

Resulta de suma importancia un análisis como el propuesto por Ellacuría, pues aporta criterios que nos permiten atender a los derechos más allá de planteamientos exclusivamente formalistas o

8 Para una aproximación a la obra de Ellacuría puede verse el libro colectivo: *Ignacio Ellacuría. “Aquella libertad esclarecida”* (Sobrino y Alvarado, 1999). Sobre su planteamiento de los derechos humanos, recomendamos la lectura de *Ellacuría y los Derechos Humanos* (Senent de Frutos, 1998). Entre la bibliografía de Ignacio Ellacuría en torno a los derechos humanos, destacamos: “Derechos humanos en una sociedad dividida” (1979); “Los derechos humanos en Centroamérica” (1982); “Universidad, derechos humanos y mayorías populares” (1999b [1982]); “Subdesarrollo y derechos humanos” (1992); “Hacia un replanteamiento de los derechos humanos en Centroamérica” (1988); “El mal común y los derechos humanos” (2001a [1989]); “Hacia una conceptualización de los derechos humanos” (2001b [1989]); “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares” (2001c [1989]).

9 (Cfr. *supra* “pragmatismo epistemológico”, Cap. 2, punto 3).

esencialismos ahistóricos; así, defienden los derechos pero, sin reconocer su sesgo ideológico, invisibilizan los procesos de conquista de tales derechos, pretendiendo fijarlos en una determinación cerrada a nuevas formulaciones a partir de nuevos contextos, nuevos sujetos sociales, nuevas demandas ante nuevas lógicas de opresión (Cfr. Senent de Frutos, 2007: 37-38).

Asumir, como de hecho hacemos, los derechos humanos como “el resultado provisional de los continuos y plurales procesos de lucha por la dignidad humana” (Herrera Flores, 2005c: 35), nos lleva a tomar distancia de las posiciones historicistas, que niegan la posibilidad de hablar de derechos humanos en procesos históricos cuya praxis se sostenga en presupuestos que difieran de aquellos que justificaron la primera formulación de tales derechos; según tales posiciones, solo cabría hablar de derechos humanos en el marco de la modernidad occidental, su respectiva organización política y elaboración jurídica; todo ello en el marco filosófico del liberalismo (Cfr. Rosillo, 2011a: 366). Frente a tales posiciones, entendemos que, si bien los orígenes históricos y culturales de los derechos humanos pueden condicionar su validez al intentar aplicarlos en contextos distintos, no la determinan (Cfr. De Sousa Santos, 2009c: 513).

Si bien es cierto que otros sujetos sociales participaron junto con la burguesía para hacer frente al poder del clero y la monarquía, reivindicando la satisfacción de sus necesidades e intereses, su protagonismo histórico ha sido invisibilizado. Los derechos humanos en su concepción hegemónica han sido formulados (conceptualizados, filosóficamente justificados y jurídicamente sancionados) atendiendo fundamentalmente al proceso de lucha de la burguesía, su concepción de mundo y de ser humano; ello explica la centralidad del sujeto autónomo frente a los poderes o instancias heterónomas en la que reposa la teoría tradicional de los derechos (Cfr. Gallardo, 2000: 9). El problema está en que esa concepción se ha postulado como la única posible, adjudicándose tal totalidad y carácter absoluto sobre la base de referencias a un orden o a una necesidad determinada por “lo racional”.

Al presentarse como postulados generalizables a toda la humanidad, los derechos humanos han sido el campo de batalla donde los intereses de poder se han enfrentado unos a otros para lograr institucionalizar universalmente sus puntos de vista sobre los medios y los fines a conseguir. Por ello, toda clase social en ascenso formula sus pretensiones en nombre de la humanidad; toda ideología hegemónica pretende justificar los intereses que le subyacen bajo la forma de lo universal; y toda cultura dominante exige la aceptación general de sus presupuestos básicos (Herrera Flores, 2000a: 247).

A partir de esta práctica, el proceso de comprensión de los derechos (formulada a partir de ese proceso particular) se ha paralizado y por ende no responde a las nuevas luchas y demandas que otros sujetos sociales (campesinos, mujeres, indígenas, proletarios, homosexuales, afrodescendientes, etcétera) plantean para vivir con dignidad.

Cuando tales grupos y clases sociales toman conciencia de que sus condiciones específicas de existencia, sus demandas, su concepción de mundo y proyecto de sociedad no se expresan ni son recogidas por las instituciones, discursos y praxis llevados adelante por la burguesía (Herrera Flores, 1995: 42-43), el supuesto universalismo queda en evidencia como un particularismo que ha sido universalizado gracias a la abstracción de las condiciones sociohistóricas en que se gestaron tales derechos (Cfr. De Sousa Santos, 1997). Se invisibiliza la lucha que permitió conquistar la formulación de los derechos, se niega el contexto en el que surgieron y al que respondieron y, ocultándolos bajo el ideal de su racionalidad y universalidad, termina por obstaculizar que otros sujetos sociales protagonicen sus propios procesos a partir de sus particularidades, necesidades e intereses (Ellacuría, 2001c: 437).

Por todo ello, es necesaria una concepción de los derechos humanos capaz de reconocer y dar cuenta de las diversas prácticas sociales emancipatorias en curso, estableciendo un esquema análogo de luchas por los derechos a partir de nuevos y distintos contextos y reivindicaciones (Cfr. Sánchez Rubio, 2002: 146). De esta manera, la praxis y el discurso de los derechos humanos, originalmente formulado a partir de las reivindicaciones burguesas, son susceptibles de constituirse de forma estratégica en un campo de lucha popular en el que otros actores sociales pueden referenciar sus demandas; demandas que, con no poca frecuencia, confrontan y buscan subvertir la lógica, las instituciones y los aparatos político-culturales puestos al servicio de la acumulación capitalista (Cfr. Gallardo, 2000: 135).

Sin embargo, es necesario comprender que el logro de esta nueva forma de comprender los derechos va más allá de su mera formulación y reconocimiento jurídico. Su efectivización pasa por constituir una sensibilidad sociocultural hegemónica alternativa a la exitosamente gestada desde el sistema capitalista, en el que el imaginario burgués logró imponerse y negar otros imaginarios posibles que reconocieran la complejidad y diversidad de lo social. Sin los procesos de “efectiva transferencia de poder social” que conlleven un nuevo modelo civilizatorio, su eficacia estará reducida a reivindicaciones puntuales en un marco de relaciones sociales adverso a las condiciones de vida digna por las que pugnan (Cfr. Gallardo, 2008c: 42).

La perspectiva sociohistórica asume la diversidad de posicionamientos sociales de las sociedades modernas y la conflictividad

inherente al hecho de que dicha diversidad se configure a través de relaciones asimétricas de poder; ello lo hace posicionándose a favor del reconocimiento y empoderamiento de los sectores más débiles, apostando por procesos de transferencias (y autotransferencias) de poder y por la necesaria redistribución de capacidades sociales (Gallardo, s/fa).

3.4. NECESIDAD DE REPOLITIZAR LOS DERECHOS HUMANOS

La consideración de un sujeto abstracto, desligado de su condición sociohistórica, sin contexto, y de derechos reconocidos únicamente en tanto garantía jurídica formal, tiene como consecuencia la despolitización de su práctica, la rebaja de su componente utópico emancipador, la banalización de su dimensión política democratizadora, la pérdida de su potencialidad para hacer frente a las distintas formas de relación asimétrica de poder en nuestras sociedades. Tal y como afirma Joaquín Herrera Flores (2008: 66):

La recuperación de lo político es una de las tareas más importantes de una teoría crítica y compleja de los derechos humanos. Con ello romperíamos del todo con las posiciones naturalistas que conciben los derechos como una esfera separada y previa a la acción política democrática. Esta separación produce, por lo menos, dos consecuencias perversas. Por un lado, una concepción escindida de la acción social [...]. Y, por otro lado, dicha condición previa de los derechos nos conduce a una visión estrecha de los mismos, pues parece que, al no estar afectados por lo político, por lo polémico, por lo que cambia en función de los contextos y las relaciones de poder, deben considerarse como un mundo de “cosas” inmodificables e inmutables.

El discurso de los derechos humanos, que, como hemos visto, puede ser una herramienta para el sostenimiento de relaciones asimétricas de poder, se comprende, desde la perspectiva sociohistórica propia del pensamiento crítico, en un proyecto para la transformación de las realidades sociales en la búsqueda del pleno goce de la dignidad, la justicia y la solidaridad. Sin embargo, un análisis de las condiciones concretas de nuestro mundo evidencia que tal proyecto resulta inviable sin una transformación a fondo de las actuales relaciones de poder. En lugar de abstraer las particularidades espacio-temporales y ocultar los conflictos que atraviesan nuestras sociedades, entender los derechos humanos a partir de “los múltiples procesos dinámicos de confrontación de intereses que pugnan por ver reconocidas sus propuestas partiendo de diferentes posiciones de poder” (Herrera Flores, 2000a: 52).

No es posible abstraer la lucha de los derechos humanos de las exigencias que implican las relaciones de poder en nuestras sociedades.

Al fin y al cabo, “sin perspectiva de poder, el desafío frente al orden se convierte en su aceptación” (Torres-Rivas, 2011: 4). Los derechos humanos se originan a partir de las luchas de los pueblos en la búsqueda por lograr transferencias de poder que permitan superar las asimetrías en la distribución del mismo; son, por tanto, realidades políticas, no solo éticas o jurídicas, que tienen como horizonte fundamental la justicia social. En este registro, los derechos estarían conformados por el conjunto de prácticas tanto sociales, como simbólicas, culturales e institucionales, que buscan corregir los desequilibrios de poder que impiden a los seres humanos constituirse como sujetos (Cfr. Sánchez Rubio, 2007b: 31). Tal y como afirma el profesor Gerardo Pisarello:

Frente a las tesis que conciben los derechos como simple concesión de órganos estatales que se auto-limitan, resulta posible recuperar aquella otra, más estrictamente constitucionalista, que postula que la única forma de evitar que el poder acabe devorando los derechos, y con ello, la libertad de las personas, reside en introducir en sus engranajes permanentes mecanismos de sujeción, limitación y control. Se trataría, en otras palabras, de retomar una perspectiva basada no ya en la idea del buen poder, sino por el contrario, en la sospecha frente a toda fuente, pública o privada, estatal o mercantil, de poder, y con ello, en la necesidad de estimular espacios constantes y múltiples de anti-poder, o si se prefiere, de contrapoderes (Pisarello, 2004: 364-365).

No se puede hablar de derechos humanos sin evaluar las muy concretas relaciones de poder y la manera en que ellas establecen formas de desigualdad en las distintas dimensiones de la sociedad, tanto al interno de los países como en las relaciones interestatales. Es necesaria “una recomposición material e imaginaria de las prácticas de dominio económico, social, político, cultural e ideológico en favor de quienes hoy no tienen poder o son víctimas” (Gallardo, 2000: 130; n. 10). La realidad del mundo muestra a grandes mayorías sin el poder necesario para que sus derechos sean algo más que mero discurso recogido en instrumentos legales, frente a grupos poderosos que logran apropiarse de ese mismo discurso como herramienta para perpetuar un sistema injusto. Por ello, reconociendo expresamente nuestra posición ética y política, “caracterizamos los derechos humanos como prácticas de transferencias de poder hacia los victimizados, o desde ellos, transferencias que deben ser sujetificadas, institucionalizadas y judicializadas” (ibídem, p. 110). Se requiere, por tanto, avanzar en una repolitización del discurso de los derechos humanos, en el sentido de que los mismos puedan ser efectivamente apropiados por los sectores más vulnerables de la sociedad, para incidir y transformar las relaciones de poder.

Ahora bien, esta aproximación no puede permitirse valoraciones ingenuas del desafío que propone. Tales transferencias de poder no serán producto de graciosas concesiones, ya que deberán ser políticamente producidas (lo que a su vez implica una transformación cultural) por aquellos que, encontrándose en actual situación de desventaja, requieren que las mismas se lleven a cabo para poder gozar de condiciones dignas de existencia (Cfr. *ibídem*, p. 307).

El fundamento de derechos humanos que no se limiten a una declaratoria de buenas intenciones o a un deber ético, es decir que puedan alcanzar efectividad jurídica, social e individual, está constituido por *transferencias de poder* entre los diversos grupos sociales, las instituciones en que se articulan y las lógicas que animan estas relaciones. Estas transferencias inciden (o deberían incidir) en el carácter del poder. El criterio que sustenta esta tesis es que los derechos humanos no son efectivos como normativa social si no contienen una potenciación (como sujetos) de quienes son víctimas de *discriminaciones* (precarización, marginalidad) e *imperios* que implican discriminaciones (explotación, subordinación) estructurales (*ibídem*, p. 15).

Se hace necesario reconocer y asumir la innegable dimensión política que implica el discurso de los derechos humanos. En la perspectiva liberal, tal dimensión es negada aludiendo su carácter formal, su supuesta aproximación neutral frente a las realidades y los intereses de los sujetos; pero ello funciona como un mecanismo ideológico de ocultamiento de las posiciones previas (y los intereses tras esas posiciones) desde los que dicho discurso se formula. Desde el pensamiento crítico, en cambio, se explicita que “la realización y el despliegue práctico de los derechos tiene que ver fundamentalmente con motivaciones políticas” (Martínez de Bringas, 2004b: 160). Rechazamos las teorías que comprenden los derechos como entidades pre-políticas, como algo previo, ajeno a la política.

Al reconocer que los derechos implican relaciones de poder y que, por tanto, su lucha busca transferencias de dicho poder, aboliendo privilegios, intereses excluyentes e interviniendo en la distribución y asignación de bienes, el pensamiento crítico asume que hablar de derechos humanos exige a la vez enfrentar los desafíos de una democratización a fondo en las diferentes dimensiones que constituyen la vida social, su producción y reproducción, donde entonces es necesario democratizar la economía (yendo más allá del productivismo), la política (lo que exige a su vez reformular la idea de ciudadanía), las relaciones intergenéricas (superando toda forma de sexismo), etcétera. El reto es democratizar los distintos campos de la realidad social a través de procesos de lucha que permitan transformar relaciones

asimétricas de poder en relaciones de autoridad compartida (Cfr. De Sousa Santos, 2009c: 74).

Para ello, necesitamos desarrollos teóricos capaces de brindarnos marcos de comprensión de la realidad lo más rigurosos posible, pero que al mismo tiempo identifiquen el potencial transformador de quienes se encuentran sometidos a situaciones de opresión y exclusión, y sean capaces de propiciar su movilización y articulación. Una teoría de derechos humanos políticamente interesada en el cambio emancipador desde los intereses de los empobrecidos, entenderá los derechos humanos desde las luchas sociales y verá en la praxis política de quienes pretenden cambiar la realidad el acto creador de derechos (Cfr. De Sousa Santos, 2010c: 115). Si hay que identificar un punto de partida, una base sobre la que articular el conjunto discursivo, este no se encuentra en el “derecho a tener derechos”, sino en el “derecho a luchar por los derechos”.

3.5. LOS DERECHOS HUMANOS COMO PROCESOS DE LUCHA

Es a partir de esta apuesta por una resignificación crítica de la idea de derechos humanos, que hemos venido desarrollando, que afirmamos que el fundamento de los derechos humanos se encuentra en las luchas por asegurar condiciones de vida cónsonas con lo que en cada momento de la historia de los pueblos éstos han entendido como exigencia de la dignidad humana. Los derechos son, por tanto, resultado de luchas sociales “que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todos y todas para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser vivida” (Herrera Flores, 2005d: 247).

Una redefinición crítica de los derechos confronta el carácter individualista, formalista y estatista que éstos tienen en la perspectiva liberal, y permite identificarlos como espacios de resistencias y procesos de lucha por la dignidad humana, lo cual recupera su dimensión utópica y su dinámica emancipatoria a partir de procesos históricos que se desarrollan en contextos concretos; procesos y contextos que obligan a abandonar la homogeneidad de lo abstractamente considerado, y que no son idénticos sino que requieren ser reconocidos en su diversidad (Cfr. Wolkmer, s/f a: 15). Los derechos humanos, lejos de ser categorías existentes en un mundo ideal y suprahistórico a la espera de nuestra puesta en práctica, que los actualice como mera explanación de sus esencias, son construcciones culturales a ser continuamente recreados en el contingente proceso de construcción social de la realidad (Cfr. Herrera Flores, 2000a: 27). Así concebidos, el tratamiento de los derechos exige tomar en cuenta diversos aspectos, algunos de los cuales refiere Helio Gallardo en el siguiente texto:

Que el fundamento y eficacia o cumplimiento de derechos humanos tenga como referentes la lucha social (movimientista) y la conformación de una cultura de derechos humanos, supone la consecución de varios factores: a) que la lucha social, la de mujeres con teoría de género, por ejemplo, proponga y testimonie valores de humanidad o humanización (liberación) y convoque desde ellos, sin perder sus objetivos particulares y específicos, a otros sectores populares de modo de poder irradiar hacia medios más amplios la legitimidad político-cultural de los combates; b) la judicialización de las demandas con control popular (no meramente parlamentario o técnico-jurídico) de la legislación que la sostiene; c) la auditoría ciudadana y popular de los circuitos legales, nacionales e internacionales, y de la eficacia social y cultural de sus resoluciones, y d) una política permanente de educación popular en derechos humanos (Gallardo, 2006a: 56).

Se trata, por tanto, de una aproximación compleja, multidimensional, que comprende a los derechos más allá de su formulación jurídica; que sabe que lograr su positivización en los marcos normativos exige un alto nivel de acumulación de fuerza política y legitimación social; que vela por los procesos culturales; que entiende que aun existiendo el marco normativo, el efectivo disfrute de los derechos solo se sostiene a partir del compromiso asumido con los deberes que comportan –deberes para con los demás, con nosotros mismos y con la naturaleza (Herrera Flores, 2005b: 323-324).

De igual manera, el pensamiento crítico en derechos humanos –al tener como referencia fundamental las condiciones concretas de vida de la gente, tratando de ampliar aquellas condiciones que hacen posible que cada persona o colectivo tengan la capacidad para construir, de-construir y reconstruir mundos desde sus particulares y diferenciadas comprensiones de vida plena–, se ve retado por la tarea de identificar las causas estructurales, materiales y simbólicas, que impidan dicha vida digna para todos y todas.

Esto quiere decir que se presenta ligado a reivindicaciones integrales de sectores que se expresan como movilizaciones o movimientos sociales que encarnan lógicas materiales de funcionamiento social (economía política, economía libidinal, economía generacional, economía cultural, religiosa, etc.) en determinadas estructuras sociales que constituyen la matriz de las demandas y luchas. En su lucha estos movimientos sociales producen ideologías acerca de derechos humanos y las decantan en propuestas filosóficas. Si las luchas tienen éxito, se materializan en instituciones y en lógicas sociales que se sancionan jurídicamente. “Tener éxito” implica la legitimación cultural (institucionalización) de las conquistas, sin la cual la norma jurídica resulta ineficaz. “Tener éxito”, además, implica la derrota social de los obstáculos (instituciones, lógicas sociales y personificaciones) que materializaban los dominios considerados ilegítimos por quienes reclamaban derechos humanos [...]. Su eficacia depende del rango de legitimación de esas luchas (Gallardo, 2008c: 218).

Dado que entendemos los procesos de lucha por derechos como procesos de transferencia de poder, será necesario identificar el complejo entramado de factores que constituyen esa realidad de asimetría que debe ser revertida desde el propio protagonismo popular. Pero esta necesidad de un análisis complejo no niega que un elemento clave en esta lucha es no permitir que se pierda lo construido, saber reconocer las potencialidades de las conquistas históricas hasta ahora logradas; así, es necesario saber apropiarse en función de las diversas luchas, las garantías jurídicas ya conseguidas, las posibilidades que ofrecen los instrumentos jurídicos y los mecanismos de protección existentes. Detengámonos brevemente en este aspecto.

3.6. NECESIDAD DE SUPERAR EL FORMALISMO SIN DESCONOCER LA IMPORTANCIA DE LAS GARANTÍAS JURÍDICAS

Una teoría crítica de los derechos humanos, además de dar cuenta de los presupuestos epistemológicos y metodológicos que subyacen a su propuesta, y de los contextos en que los procesos sociales se desarrollan, debe atender también a los instrumentos necesarios para asegurar que los logros alcanzados a través de las diversas luchas populares se consoliden; un instrumento posible para tal tarea lo constituyen las garantías judiciales. En este sentido, queda claro que es de suma importancia conocer, reconocer y articular tanto los diversos dispositivos jurídicos existentes, como el uso que de ellos se está haciendo en los procesos de lucha por la dignidad. Ahora bien, será importante saber ubicar el uso de los sistemas de protección en el marco más amplio de una estrategia política (y sociocultural) que contribuya al empoderamiento por parte de los sectores que sufren las consecuencias de relaciones sociales de subordinación, explotación, marginación y exclusión. Como afirma Joaquín Herrera Flores (2005d: 49):

Si desde la teoría no somos capaces de reapropiarnos del derecho como instrumento de positivación de las prácticas sociales, en vez de ayudar en la tarea de búsqueda de garantías de los resultados de las luchas, terminamos confundiendo a todos aquellos que con su mejor voluntad luchan social, política, económica y, por supuesto, jurídicamente por la consecución de la dignidad humana en todas las partes del mundo. No se trata, pues, de negar las tradicionales y más difundidas formas de tratar teórica y prácticamente los derechos humanos, sino de *reapropiármolas* crítica y contextualizadamente, ampliando sus deficiencias y articulándolas con tipos diferentes de prácticas de mayor contenido político, económico y social.

Es necesario afirmar los derechos humanos como exigencias de poder social a partir de la toma de conciencia que individuos y grupos sociales tienen, en cada momento histórico, de sus necesidades

básicas y de sus valores sociales fundamentales; por lo que pugnan para lograr su reconocimiento jurídico (Cfr. IEPALA, s/f). Una parte importante de las luchas por los derechos humanos ha sido y continúa siendo orientada al reconocimiento formal por parte de los Estados. Por eso, al mismo tiempo que afirmamos que los derechos humanos se corresponden con procesos sociales en los que se expresa e intenta concretar lo que la conciencia de los pueblos va reconociendo como necesario para vivir con dignidad, la experiencia adquirida a través de la historia de las luchas populares permite constatar que, en el marco de organización sociopolítica que ofrece el Estado moderno, es imprescindible que tales logros queden claramente afirmados en las respectivas legislaciones; así los mismos podrán ser exigidos ante las instancias responsables de garantizarlos (Cfr. Gallardo, 2006a: 48).

Pero no ha de olvidarse que la formulación de leyes es expresión de la confrontación de posturas políticas e ideológicas de los diversos actores sociales y grupos de opinión, y sirve de instrumento para viabilizar los diversos proyectos colectivos en la construcción de un determinado tipo de sociedad. La acción política se convierte por tanto en parte fundamental del proceso por el cual los derechos humanos logran expresarse en los diversos sistemas jurídicos. Los derechos humanos tienen una estructura que incorpora la dimensión ética, jurídica, sociocultural y política. Por ello, sería un error reducir el conjunto de garantías necesarias para consolidar los logros de las luchas populares a las meras garantías jurídicas. Si bien es cierto que tales garantías son herramientas muy importantes para llevar adelante la lucha a favor de condiciones de vida digna, son igualmente importantes otras formas de garantía que deben procurarse en el ámbito cultural, político, social.

El pensamiento crítico en derechos humanos, sabiendo que tales derechos “fueron diseñados para garantizar la reproducción ampliada de las sociedades capitalistas de clases y [...] son creíbles como garantías de la consecución del bien común, incluso por parte de las clases populares” (Cfr. De Sousa Santos, 2010d: 46-47), es consciente de que ellos, por sí mismos, no van a lograr la emancipación social; por eso, esta aproximación a los derechos tiene que plantearse en qué medida y bajo qué condiciones éstos pueden formar parte de una lucha contrahegemónica (Cfr. De Sousa Santos, 2006b: 58). Ello exige integrarlos en una estrategia política más amplia, que puede incluir tanto acciones legales como ilegales (Cfr. De Sousa Santos, 2009c: 576), “originando de esta manera híbridos político-jurídicos de diferentes tipos” (ibídem, p. 580).

Las garantías son esenciales como parte del proceso de lucha, pero muchas veces son insuficientes o ineficaces. Por un lado es preciso evitar la tendencia al rechazo de la propia norma, el impulso a la descalificación inmediata generado por el pensamiento crítico, pero por otro es preciso someter la misma norma a la prueba del contexto, de la historia, de la capacidad de transformación, aplicar sobre la norma la técnica de la visibilización de sus debilidades y contradicciones. Como se ha dicho, la norma es un producto cultural marcado por la correlación de poder e intereses hegemónicos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano.

Solamente el empoderamiento de los grupos más desfavorecidos será capaz de invertir la lógica hegemónica en el camino de la construcción de normas e interpretación normativa diferenciadas (Proner, 2011 30-31).

Teniendo como criterio la construcción de espacios que permitan consolidar los diferenciados procesos de lucha, a través de los cuales los actores sociales sometidos a relaciones de opresión intentan transformar su realidad y generar condiciones de vida digna, no podemos ignorar lo que ha logrado construirse en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos como un derecho capaz de actuar en sentido contrario al derecho internacional mercantil. Aunque en clara desproporción frente al avance de la nueva *lex mercatoria*, resultaría irresponsable prescindir, por ejemplo, de los avances en la garantía al derecho humano al agua, los derechos de los pueblos indígenas, las Observaciones Generales del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) de Naciones Unidas, los desarrollos del derecho a la no discriminación, etcétera. De igual manera, los aportes realizados en la búsqueda de un “uso alternativo del derecho” por parte de distintas agrupaciones populares de defensa de los derechos humanos, parten de esta misma apuesta estratégica por apropiarse los textos normativos en una praxis política más amplia (Cfr. García Villegas, 1993: 288). Al fin y al cabo, como bien afirma Boaventura de Sousa Santos,¹⁰ el derecho en sí mismo ni es ni deja de ser emanci-

10 El aporte del pensador portugués Boaventura de Sousa Santos abarca temas como la sociología del derecho, la democracia, el Estado y la epistemología crítica desde la experiencia del sur. Es director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, considerándosele uno de los principales pensadores en el campo de las ciencias sociales. Entre su obra escrita podemos citar: *Estado, derecho y luchas sociales* (1991a); *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (2002 [1998]); *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (2000); *Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa* (2004a); *El milenio huérfano: ensayo para una nueva cultura política* (2005b); *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita* (en coautoría con Rodríguez Garavito, 2007); *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria* (2008a); *Reinventar la democracia, reinventar el estado* (2008b); *Sociología jurídica crítica: Para un nuevo sentido común del derecho* (2009c); *Una*

patorio; los que pueden o no ser emancipatorios son los movimientos sociales, las organizaciones de actores subalternizados que hacen uso del derecho en sus luchas (Cfr. De Sousa Santos, 2009c: 610).

Nuestra última reflexión sobre el papel que juegan las garantías jurídicas en la lucha por los derechos, versa sobre el necesario discernimiento crítico de las mismas, dados los riesgos que conlleva su absolutización a partir de la descontextualización en que generalmente se incurre desde la perspectiva hegemónica –fijando así en el tiempo y generalizando a los diversos ámbitos geográficos el resultado de una praxis concreta que necesita ser permanentemente contextualizada. Franz Hinkelammert se refiere a este significativo riesgo cuando habla de la “inversión ideológica de los derechos humanos”:¹¹

La inversión de los derechos humanos se hace siempre transformándolos en el resultado de una acción medio-fin, en la cual se buscan los medios calculables para realizar el fin. Para que ellos sean un fin hay que objetivarlos. Sin embargo, como fines objetivados se transforman en instituciones. La institución se puede imponer y, en consecuencia, se puede realizar por medios calculables adecuados. La institución se identifica ahora con los derechos humanos y llega a ser democracia, mercado, competencia, eficiencia institucionalizada. Tomadas estas instituciones como fines, se buscan los medios para imponerlas. Solo que al imponerlas, hay que violar los derechos humanos en nombre de los cuales precisamente se actúa (Hinkelammert, 2000c: 109).

epistemología del Sur (en coautoría con Meneses, 2009); *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (2010a).

11 Entre los planteamientos centrales de Franz Hinkelammert se encuentran la necesidad de reconstituir la modernidad a partir del punto de vista del sujeto humano; en ese sentido propone el desafío de re-racionalizar la irracionalidad de lo racionalizado, incluyendo en lo irracionalizado la ley y los derechos humanos formales.

El pensamiento de Franz Hinkelammert tiene como base el campo de la economía y la filosofía y la teología, pudiendo ser reconocido como un pensamiento complejo y transdisciplinario, capaz de romper con los marcos epistemológicos de la modernidad disciplinaria. Para una aproximación al pensamiento de Franz Hinkelammert puede consultarse *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (Duque y Gutiérrez, 2001). Con respecto a las obras de Franz Hinkelammert a propósito de los derechos humanos, destacamos: *Crítica de la razón utópica* (1984); *Democracia y totalitarismo* (1987); *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995); *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998); “La inversión ideológica de los derechos humanos: el caso de John Locke” (2000c); “El proceso actual de globalización y los derechos humanos” (2000b); “La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización” (2000d); “Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo” (2001b).

Al absolutizar una norma abstrayéndola de su contexto, se invisibilizan otras alternativas posibles y se llega incluso a suplantar la centralidad que el propio ser humano (que no existe en abstracto, que siempre ha de ser sociohistóricamente considerado) debe tener en el permanente ejercicio de discernimiento crítico acerca de los mecanismos a implementar para lograr gestar condiciones de vida digna.

De igual forma, el abandono del contexto social, del proceso histórico, de las condiciones materiales y de la capacidad de transformación de su entorno por parte de los sujetos, permiten al liberalismo una comprensión fragmentada de la realidad social, independizando los diferentes campos que la constituyen; así, logra separar la dimensión política de la económica, reduciendo lo político al ejercicio del individualismo metafísico de un sujeto abstracto racional provisto de derechos inherentes (Cfr. Dussel, 2009).

Frente a esta estrategia teórica, con innegables consecuencias prácticas, el pensamiento crítico en derechos humanos requiere desarrollar una aproximación compleja a la realidad que le permita comprenderla en sus diversas configuraciones sociohistóricas, para así poder brindar su aporte al proceso de transformación.

CAPÍTULO 4

APORTES PARA UNA TEORÍA CRÍTICA POST-LIBERAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Luego de haber realizado esta aproximación a algunos aspectos críticos del discurso liberal y de formular elementos que consideramos básicos para un pensamiento crítico en derechos humanos, nos dedicaremos a plantear alternativas que superen las trampas a las que ha conducido el planteamiento hegemónico de los derechos humanos; para ello confrontaremos las consecuencias de su lógica abstractizante y fragmentadora de las dimensiones de lo social, así como también su impacto en el marco de relaciones capitalista y en la práctica colonizadora de dichos derechos. Nos centraremos en estos tres aspectos sin que ello niegue o pretenda invisibilizar otros desarrollos igualmente necesarios en ámbitos como el ecológico o la lucha antipatriarcal.¹ Valga decir que en estos campos, afortunadamente, conocemos importantes aportes realizados desde distintas corrientes del

1 Una enumeración básica de la abundantísima bibliografía en torno a estos temas excedería con muchos las posibilidades de este espacio; por ello, nos limitaremos a referir algunas en las que el propio Herrera Flores aborda estos temas. Del pensamiento feminista y la lucha antipatriarcal destacamos: *De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales* (2005a); "El derecho desde el feminismo: tres mecanismos de funcionamiento del patriarcado. Pensamiento Jurídico Feminista" (2006: 59-101). Del pensamiento ecológico: "Cultura y naturaleza: La construcción del imaginario ambiental bio(socio)diverso" (2004: 37-103).

pensamiento crítico, entre las que destacan los sólidos planteamientos hechos por el feminismo:

La fuerza del pensamiento feminista, como la de la acción política de los colectivos de mujeres, está poniendo en cuestión las bases en las que se asienta el modelo de organización política de la cultura occidental y que sus reflexiones, así como las demandas que plantean, cuestionan la tendencia de la universalización y la abstracción del sujeto hacia una uniformidad exclusivamente formal, ajena a la diversidad real de la sociedad (Valpuesta Fernández, s/f: 28).

Igualmente, decíamos, habría que hacer mención de los planteamientos críticos surgidos desde el pensamiento ecológico, los cuales han tenido una interesante concreción en los últimos desarrollos del Nuevo Constitucionalismo latinoamericano a partir del concepto del *sumak kawsay* (*buen vivir*).²

La perspectiva liberal, a partir de su ejercicio de abstracción de las condiciones materiales, de su evasión de los procesos históricos de construcción y consolidación de los derechos humanos, desmoviliza a los actores sociales y fragmenta las dimensiones que constituyen la realidad social. Una de las consecuencias de este hecho es un análisis sesgado de las formas de opresión y la fragmentación de las luchas que contra los diversos tipos de opresión se dan. Frente a ello, necesitamos comprender los derechos humanos desde un análisis que integre las diferentes dimensiones, que entienda los derechos desde las múltiples facetas que los constituyen, que sea capaz de visibilizar las interrelaciones que entre las diferentes formas de opresión se dan, y que supere la homogenización de la diversidad que nos constituye como humanidad. En ese sentido, la propuesta de Herrera Flores insiste en la necesidad de un aproximación contextualizada de los derechos capaz de asumirlos en el proceso sociohistórico y, a partir de una metodología relacional, reconozca la complejidad que constituye a dichos procesos.

1. NECESIDAD DE UNA APROXIMACIÓN COMPLEJA A LA REALIDAD SOCIAL

Frente a la concepción tradicional de los derechos humanos, marcada por una racionalidad lineal y un enfoque reductivamente legalista, hacemos nuestra la propuesta de Joaquín Herrera Flores, quien afirma

2 Para una mayor comprensión del concepto del *sumak kawsay* puede consultarse el texto "El concepto de *sumak kawsay* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad" de Houtart (2011). Para ahondar en la propuesta del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano se puede consultar: *El nuevo constitucionalismo en América Latina* (Corte Constitucional de Ecuador para el Período de Transición, 2010).

la necesidad de reinventar los derechos asumiendo una metodología relacional para su análisis. Ahondando en esta idea, nos parece pertinente reflexionar sobre las potencialidades que el enfoque interdisciplinar tiene para la comprensión de las luchas por condiciones de vida digna; al hacerlo, apuntamos la importancia de una visión compleja de los derechos que integre lo sociohistórico, lo político, lo económico y lo cultural, así como un análisis heterárquico de las luchas que supere el reduccionismo de ciertas lecturas tanto liberales como marxistas.

Tal y como hemos visto, tanto el enfoque jusnaturalista como el juspositivista de los derechos incurren en una simplificación, ya que excluyen de su comprensión variables fundamentales de los procesos históricos, con evidentes consecuencias sobre las prácticas históricas. Por ello Herrera Flores se pronuncia contra todo intento de abstracción y naturalización que, deshistorizando las luchas, niegan poder a los pueblos en la construcción social: “El discurso teórico estatizado y naturalizado configurará una imagen extrahistórica del fenómeno, situándolo aparentemente al margen de los conflictos y de las diferentes posiciones de poder” (Herrera Flores, 2000a: 48). Sin desconocer la dimensión normativa de los derechos, es necesario comprenderlos desde un marco más amplio y complejo, multidimensional, que integre el conjunto de relaciones que configuran la dinámica social, comprendiéndolos, por tanto, desde la economía política, la sensibilidad sociocultural, etcétera (Cfr. Senent de Frutos, 2012: 9). Se presenta, por tanto, al pensamiento crítico en derechos humanos el reto de “superar la fragmentación de los espacios sociales para alzarse con una visión de conjunto, a la búsqueda de la totalidad fáctica en la que se integran para poder pensar los caminos a seguir por las prácticas emancipatorias” (Senent de Frutos, 2007: 42).

En este mismo sentido apunta el autor Helio Gallardo, cuando afirma que derechos humanos hacen referencia, al menos, a los siguientes elementos: la lucha social, la reflexión filosófica o dimensión teórica y doctrinal, el reconocimiento jurídico-positivo e institucional, la eficacia y efectividad jurídica y, finalmente, la sensibilidad sociocultural (Cfr. Gallardo, 2000; 2006a). Para Gallardo:

Que el fundamento de derechos humanos, y con ello su principal carácter, sea socio-histórico, quiere decir que ellos se siguen de determinadas relaciones de fuerzas (asociadas, enfrentadas yuxtapuestas, locales, internacionales, etc.) que poseen mayor o menor capacidad social para judicializar algunas demandas ligadas a sus intereses sectoriales estratégicos y que, en el mismo proceso, logran con su lucha (económica, ideológica, social, político-militar, etc.) irradiar legitimidad para los valores que sostienen sus reclamos de modo de internalizarlos como factores o expresiones culturales (Gallardo, 2006a: 7-8).

Desde una concepción sociohistórica de derechos humanos, Gallardo afirma que los mismos deben ser social y políticamente producidos y culturalmente sostenidos, confrontando, por tanto, que un derecho humano dependa exclusivamente de su reconocimiento jurídico.

Cuando asumimos los derechos humanos más allá de reivindicaciones específicas y nos preguntamos por las razones estructurales que hacen que en nuestra sociedad no se den condiciones de vida digna para todos y todas, tenemos que preguntarnos si las formas de organización socioeconómica, si los modelos políticos y los marcos civilizatorios que definen determinadas relaciones sociales, contribuyen o no a la satisfacción de condiciones de vida digna. Como afirma Asier Martínez de Bringas, “es necesaria una materialidad de los derechos que combine explicaciones filosóficas, jurídicas, culturales, políticas y sociales para establecer un arraigo garantista (Ferrajoli) para los derechos” (Martínez de Bringas, 2004a: 18).

A partir del planteamiento de Walter Mignolo, el proceso de dominación articula un discurso hegemónico que se establece como fuente de realidad, unas determinadas reglas políticas que actúan como fuente de poder, unos roles epistemológicos específicos que constituyen la fuente de verdad, ciertos significados culturales que actúan como fuente de sentido, además de arreglos institucionales (que Mignolo entiende como fuente de patrones de comportamiento), y prácticas sociales (a los que reconoce como fuente de cambio) (Mignolo, 2010: 4). En razón de ello, nuestra comprensión de los procesos sociohistóricos para una intervención emancipadora en ellos no puede conformarse con atender solo alguno de esos factores.

Asumir con perspectiva crítica los derechos humanos nos debe llevar no solo a ver si un determinado derecho está siendo garantizado, sino también a un análisis de nuestra sociedad, intentando determinar en ella qué causas estructurales (relaciones sociales de producción, modelo de civilización, sistemas socioculturales, formas de organización política) establecen una determinada configuración que hace imposible la vida digna para todos y todas (incluida la naturaleza). Este análisis no niega acciones específicas sectoriales sobre derechos concretos; pero es necesaria la comprensión del conjunto para orientar una práctica realmente transformadora, teniendo claro el horizonte de las luchas. Por ello, afirma Herrera Flores, es necesario un enfoque complejo y relacional:

Relacional en tanto que el científico social no debe nunca tratar un problema aislándolo, sino siempre poniéndolo en relación con el contexto socio-político (conjunto de ideas y de instituciones) y económico (conjunto de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción) en el que se

debate. El mundo social no puede ser considerado una colección accidental de individuos o grupos secuestrados del contexto en el que se desenvuelven sus acciones. Por el contrario, la sociedad debe ser investigada como un conjunto interconectado en el que cada individuo o grupo separado forman parte de un proceso social general. Una concepción aislada de su contexto siempre nos llevará al error; ya que los hechos solo pueden ser entendidos formando parte de una relación (Herrera Flores y Rodríguez Prieto, 2003: 47-48).

Se propone una metodología compleja, relacional, histórica y multidimensional que contribuya a evitar comprensiones estáticas, que capacite para percibir los procesos, las distintas relaciones que constituyen la realidad social, identificando sus tendencias y prospectivas (ibídem, p. 50).

Ahora bien, asumir una metodología relacional supone, tal y como afirma la filósofa del derecho María José Fariñas Dulce, la adopción de una epistemología de la complejidad que exige el reconocimiento de la complejidad que es inherente tanto al universo como a su formulación cognitiva, “rechazando, por lo tanto, todo determinismo mecanicista, reduccionismo causalista, así como la pretensión de simplicidad, en cuanto axiomas para explicar y comprender el funcionamiento del universo” (Fariñas Dulce, 2005b: 226). La misma Fariñas Dulce, por otra parte, ha llamado la atención sobre algunos presupuestos de dicha metodología relacional; presupuestos que consideramos de fundamental importancia tanto para la coherencia epistémica como para el alcance práxico de lo que venimos exponiendo:

Primero de todo, una superación de los modelos filosóficos y cognitivos occidentales de carácter monocultural, basados todos ellos en el principio ontológico de la existencia de una realidad dada de antemano, bien se trate de una realidad física, bien de una realidad metafísica [...]. En segundo lugar, sería necesario conseguir desmitificación de los mitos universalistas y simplificadores de los racionalismos occidentales [...]. Finalmente, la adopción como presupuesto heurístico del paradigma del pluralismo en toda su radicalidad y en todas sus dimensiones; para ello es necesario entender este paradigma como opuesto a cualquier pretensión monista, monoteísta, monocausalista, monocultural y, por lo tanto, fundamentalista o absolutista de la realidad y de su formulación cognitiva (ibídem, pp. 225-226).

Con estos aportes, Fariñas Dulce, al igual que lo ha hecho Herrera Flores, favorece una aproximación a la dinámica social en la que se confronta la muy marcada tendencia que caracteriza a buena parte de las ciencias sociales, según la cual los fenómenos complejos son reducidos a solo alguno de los factores (o a algún conjunto de ellos) que los

constituyen, analizándolos a partir de la lógica de causa-efecto; con dicha lógica de determinación se desconoce o margina el que pueda haber una multiplicidad de factores intervinientes que bien podrían estar actuando en niveles diferentes de la realidad (Cfr. Zemelman, 2004: 32).

De igual manera, Hugo Zemelman, quien ha considerado con detenimiento los desafíos metodológicos que se plantean a las ciencias sociales en nuestro tiempo, ha llamado la atención sobre la necesidad de entender los fenómenos que se proponen para ser investigados como “componentes de una constelación de relaciones que lo configuran y determinan en un momento dado” (Zemelman, s/f: 2). Es en este sentido que Zemelman ha advertido que el problema metodológico exige el manejo de los parámetros de espacio y tiempo, así como la articulación entre éstos en la configuración de un conocimiento complejo, más inclusivo, capaz de superar la funciones cognitivas que desde el positivismo se han convertido en canónicas (Cfr. *ibídem*, p. 1).

La información, cuantitativa o cualitativa, tiene que ser construida no desde el fenómeno definido como objeto que se aísla, sino desde su condición de componente de una articulación gestada por el momento histórico; por consiguiente, no se puede prescindir de un horizonte de relaciones necesarias. De ahí que la articulación en el momento sea la premisa de cualquier razonamiento orientado a ubicar en un contexto los fenómenos disciplinariamente definidos como objetos; por consiguiente, es el criterio para conferirle a los fenómenos su significación teórica que sea además históricamente pertinente (*ibídem*, pp. 2-3).

Tanto para la recuperación del contexto, de los parámetros espaciotemporales de los fenómenos específicos, como para una comprensión que integre las dimensiones de la realidad social que han sido fragmentadas y que impiden establecer los vínculos necesarios, necesitamos desarrollar metodologías que pongan en relación, que articulen aquello que el pensamiento moderno, tan dado a separar, a discriminar y a fragmentar (dando visibilidad a unos fragmentos en detrimento de otros), nos ha hecho ver de manera sesgada. Necesitamos, como afirma Arriscado Nunes, ser capaces de articular y de crear formas que expresen dicha articulación entre “lo epistemológico y lo político, lo cognitivo, lo estético y lo moral, lo individual y lo colectivo, lo abstracto y lo concreto, lo general y lo particular, lo subjetivo y lo objetivo, la realidad y la ficción, lo global y lo local” (Nunes, 1996: 19). En ello nos jugamos los procesos de emancipación, pues no hay emancipación posible sin liberar antes las formas en que nos acercamos a la realidad, la comprendemos y valoramos.

2. SUPERAR LA FRAGMENTACIÓN DE LO SOCIAL PARA SEGUIR PENSANDO CRÍTICAMENTE

A continuación nos proponemos dar cuenta de un aspecto que consideramos central para la praxis de los derechos humanos, dados sus alcances tanto a nivel teórico como a nivel práctico. Nos referimos a la necesidad de estructurar una forma de pensar la realidad y, por tanto, de asumir las luchas por transformarla, que haga posible superar la fragmentación a la que ha conducido la perspectiva cognitiva hegemónica en la modernidad occidental. Tal y como señala el sociólogo Edgardo Lander, miembro del grupo de investigación modernidad/colonialidad, tal fragmentación de las estructuras cognitivas –que él asigna concretamente al pensamiento liberal– subyace a las separaciones que operan en nuestra forma de entender los ámbitos de la realidad y en los mismos saberes disciplinarios con que nos acercamos a ella (Cfr. Lander, 2006: 59).

El pensamiento crítico tiene por delante el desafío de ser capaz de develar, discernir, visibilizar y desestabilizar el sistema de dominación múltiple (hablamos de relaciones de dominación en diversos ámbitos de la vida, pero que existen de manera interconectada: de clase, de etnia, de género, etaria, de dominio sobre lo libidinal y de la naturaleza) que define a nuestras sociedades y que, como parte de su configuración de poder, logran presentarse como racionales, naturales, necesarias e inmodificables (Cfr. Solórzano, 2010: 8).

El pensamiento crítico debe enfrentar el desafío que implica superar la fragmentación de las formas de saber y la artificiosa separación de los ámbitos de la realidad; ello le ayudará a comprender las interrelaciones entre las distintas formas de opresión, exclusión, subordinación y explotación que operan en nuestras sociedades; de esa manera se favorecerá el trabajo de articulación y traducción de las distintas luchas contrahegemónicas que se vienen adelantando en el mundo. En este sentido apunta el concepto de *interseccionalidad* formulado desde el feminismo anglosajón para evidenciar las diversas formas de discriminación a que son sometidas las mujeres a partir de los múltiples ejes de identidad y opresión, que impactan sobre la posibilidad de su acceso a derechos y oportunidades (Cfr. AWID, 2004: 1-8).

Según muestra Lander, el pensamiento hegemónico occidental representa lo sociohistórico a partir de una visión “compartimentada” del mundo; se conciben así las dimensiones política, social y económica como si éstas fuesen dimensiones autónomas, asignándole además a cada una de ellas una disciplina del saber encargada de su estudio: la economía se encarga del mundo de la producción de mercado, la ciencia política de lo político y el estado, y la sociología de lo social (Cfr. Lander, 2004: 171). A partir de esta separación de ámbitos es

posible el mecanismo que supone la autonomía teórica e ideológica de las decisiones políticas con respecto a la economía (Saul, 2000: 109).

La fragmentación de los ámbitos de vida actúa y se refuerza desde la segmentación disciplinar que opera en el campo de los saberes, por lo que se hace necesario transitar hacia enfoques realmente interdisciplinarios y transdisciplinarios que hagan frente a los moldes que rigen la organización dominante del conocimiento; solo así será posible avanzar hacia un saber social que, rompiendo con los actuales parámetros ideológicos, teóricos y metodológicos, se aventure por nuevos caminos (Zemelman, s/f: 7). Por eso resulta particularmente significativa la denuncia que Atilio Borón dirige a la manera en que esta estrategia de control del conocimiento social se encuentra instalada en el mundo académico:

La academia rechaza, por lo tanto, al intelectual, es decir, a quien traspasa con su pensamiento universal las absurdas y caprichosas fronteras disciplinarias que separan la sociología, la ciencia política, la antropología, la economía y la historia, como si en la vida real de los pueblos y las naciones la sociedad, la política, la cultura, la economía y la historia fuesen “cosas” separadas o compartimientos estancos que pudieran ser inteligibles en su espléndido aislamiento. Desoyen, de este modo, el consejo de Gramsci cuando advertía sobre los riesgos de hipostasiar lo que no son, ni pueden ser, otra cosa que distinciones meramente metodológicas. ¿Qué más artificial y artificioso que la separación en “departamentos” disciplinarios que terminan por des-educar a nuestros estudiantes, convirtiéndolos en nuevos bárbaros del conocimiento? A pesar de las apariencias, existen grandes diferencias entre un académico y un intelectual. Este rechaza por completo la validez de las fronteras disciplinarias, inclusive de la “multidisciplinariedad” porque cree, por el contrario, en la “unidisciplinariedad”, es decir, en un saber integral y unificado que es lo único que permite reproducir, en el plano del pensamiento, la totalidad compleja y siempre cambiante de la vida social (Borón, 2009: 130).

Esa nueva perspectiva epistemológica que reclama Borón se hace urgente ante la constatación de que la fragmentación disciplinaria funciona como mecanismo de “naturalización de la realidad” (Lander, 2006: 59),³ imposibilitando aquellas “otras” realidades que por su carácter fronterizo desbordan a la racionalidad disciplinar (Cfr. Fornet-Betancourt, 2001: 57).

Según hacen ver Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, al analizar los aportes de determinadas corrientes críticas de innegable significación, los propios teóricos poscoloniales anglosajones, así

3 Ver también De Sousa Santos (2005a).

como los estudiosos del sistema-mundo, incurren en este centramiento en alguna dimensión de la realidad en desmedro de otras, inclinándose a favor de lo cultural, los primeros (aun reconociendo como hacen la importancia de prestar atención a las estructuras económicas), y a favor de la dimensión económica, en el segundo caso (aunque asuman los discursos racistas y sexistas como propios del discurso capitalista) (Cfr. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b: 15).⁴ Esa misma crítica es realizada por Payne en los siguientes términos:

Dado que esos diversos movimientos longitudinales dentro de los estudios culturales proceden a demostrar un sexismo, colonialismo, etnocentrismo o racismo predominante dentro de las diversas disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales, cada uno a su vez presenta su proyecto crítico como el medio más efectivo o legítimamente universal de exponer un etnocentrismo metodológico que opera en la producción del conocimiento (Payne, 2002: XXIV).

De igual manera, desde el pensamiento feminista se acusa a la teología de la liberación, y al propio pensamiento decolonial, de no prestar la atención necesaria a la perspectiva de género en sus análisis sobre las formas de opresión social (Cfr. Mendoza, 2010: 24, 30).

Frente al desconocimiento de las diferencias raciales, sexuales, étnicas, etcétera, que caracteriza al capitalismo global, Santos llama la atención sobre la importancia de atender a la relación de reforzamiento mutuo entre la materialidad de las relaciones sociales y políticas, y los discursos, ideologías y prácticas simbólicas, siendo necesario asumir análisis complejos que integren las diversas dimensiones de la realidad, y desarrollar criterios analíticos que permitan comprender y empoderar las luchas económicas, sociales, políticas o culturales, sin establecer prioridades entre ellas (De Sousa Santos, 2008a: 59-60). Además, a propósito de la referida invisibilización de las diferencias y desigualdades, propia de la comprensión hegemónica de nuestras sociedades, este mismo autor advierte sobre el papel que en tal ocultamiento juega el Estado moderno:

La supuesta inconmensurabilidad entre diferentes formas de desigualdad y de dominación está en la base del Estado monocultural moderno, pues torna creíble la igualdad jurídico-formal de los ciudadanos: como las diferencias son múltiples (potencialmente infinitas) entre los ciudadanos y no se acumulan, es posible la indiferencia con relación a ellas (De Sousa Santos, 2010d: 86-87).

4 También Boaventura de Sousa Santos observa esa ausencia de una crítica de la economía política en los estudios poscoloniales, a los que subyace un fuerte énfasis en el componente cultural; al respecto se puede ver De Sousa Santos (2009b: 289).

Ante este panorama, el giro decolonial propuesto por el grupo modernidad/colonialidad plantea la necesidad de que el proceso de segunda descolonización (luego de la muy limitada primera experiencia que fue restringida a lo jurídico-político), se dirija a “la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b: 16-17). Precisamente por ello, en lugar de hablar de “sistema-mundo capitalista”, como hiciera Wallerstein (1991), prefieren hablar de “sistema-mundo europeo / euro-norteamericano capitalista / patriarcal moderno / colonial” (Grosfoguel, 2005).

Este llamado de atención sobre la necesidad de una comprensión “heterárquica” de las estructuras de poder-dominación nos parece sumamente valioso para el desarrollo de un pensamiento crítico en derechos humanos. Dejando atrás la clásica jerarquización de los ámbitos de la realidad entre estructura y superestructura, se propone entender que la articulación entre los regímenes de poder conforma lo que el sociólogo Kyriakos Kontopoulos (1993) denomina una “heterarquía”; de esta forma, se conceptualizan las estructuras sociales desde un pensamiento heterárquico que posibilite una comprensión de la realidad en la que no prime una sola jerarquía de poder. En los términos de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007b: 10):

Necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante “en última instancia” que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración. En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica “en última instancia” y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece.

Se pretende así dotarnos de herramientas de análisis que permitan una comprensión de la realidad sociohistórica capaz de articular las diversas relaciones de poder desiguales: las relaciones coloniales y poscoloniales, la explotación de clase propia del sistema capitalista, el sexismo y el racismo, entre otras (Cfr. De Sousa Santos, 2009b: 287-288). Esa complejización del análisis, repetimos, es una de los aportes

fundamentales que se hace desde el giro decolonial, al poner en evidencia cómo “el proceso de incorporación periférica a la incesante acumulación de capital se articuló de manera compleja con prácticas y discursos homofóbicos, eurocéntricos, sexistas y racistas” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b: 18-19). Repetimos que este es un aporte que consideramos fundamental para el desarrollo del pensamiento crítico en general y para un pensamiento crítico en derechos humanos en particular. El énfasis que hacemos en esta propuesta tiene como base el entendido de que hoy en día nos encontramos en el momento propicio para la producción de otros discursos epistemológicos, fruto de las luchas que han llevado adelante los distintos sectores sociales históricamente oprimidos, y ahora emergentes, quienes gracias a su historia de resistencia y al saber que subyace a su experiencia de organización y movilización, pueden hoy dar forma a tales discursos.

3. UN PENSAMIENTO Y UNA FORMA DE PENSAR QUE PERMITA ARTICULAR LAS LUCHAS

Necesitamos, por tanto, construcciones teóricas que nos permitan comprender el conjunto de desafíos que se nos presentan en los procesos emancipadores; construcciones que sin pretender una teoría total o universal, nos permitan superar la fragmentación de los ámbitos de la realidad social y de las luchas que buscan su transformación. Es necesaria una reconstrucción teórica que contribuya a la constitución de una base de convergencia de las luchas, las iniciativas, de los movimientos sociales. En palabra del sociólogo Edgardo Lander (2012: 41-42):

Es esto lo que define hoy los mayores retos políticos de las resistencias anticapitalistas, y la reivindicación de las emancipaciones humanas: las articulaciones múltiples entre esta diversidad de comunidades, sujetos, organizaciones y movimientos que hoy se incluyen bajo la denominación de movimiento en contra de la globalización neoliberal. El reconocimiento de esta diversidad humana exige igualmente el reconocimiento de la rica multiplicidad de formas y regímenes del saber humano y la imposibilidad de postular la primacía o privilegio epistemológico de cualquiera de estos, sea a nombre de la ciencia o a nombre de la vanguardia.

Como consecuencia concreta de no intentar invisibilizar o subordinar ninguna dimensión de la realidad dando prioridad a algún factor específico de ella, el pensamiento crítico estará en mejores condiciones para brindar su aporte a la necesaria articulación y traducción entre las distintas luchas emancipatorias. Pero, para ello, es necesario, como decíamos, dejar atrás la pretensión de encontrar un principio particular de transformación social y un determinado colectivo como

el agente o sujeto de liberación total (Cfr. De Sousa Santos, 1999b: 201). Tal principio único no existe y la pretensión de ofrecer una explicación total que estructure y organice el conjunto de las resistencias no solo resulta errónea sino sumamente peligrosa para las propias luchas sociales, lo cual impide a los distintos actores reconocerse en sus propias prácticas y desde ahí poner en común sus formas de resistencia y las aspiraciones desde las que dotan de sentido su realidad (Cfr. *ibídem*, p. 203).

Ninguna teoría unificada puede, eventualmente, traducir el inmenso mosaico de movimientos, luchas e iniciativas de una manera coherente. Bajo el paradigma revolucionario moderno, la creencia en una teoría unificada estaba tan afianzada que los diferentes movimientos revolucionarios tuvieron que adherirse a las descripciones más simples de su realidad empírica, a fin de que encajaran con las exigencias teóricas [...].

En lugar de una teoría que unifique la inmensa variedad de luchas y movimientos, lo que necesitamos es una teoría de traducción, es decir, una teoría que en lugar de dirigirse a crear otra realidad (teórica) por encima y además de los movimientos, intente conseguir crear un entendimiento mutuo, una mutua inteligibilidad entre éstos para que se beneficien de las experiencias de los otros y para que se interconecten entre ellos (De Sousa Santos, 2009c: 571).

Se pretende, pues, un quehacer teórico que facilite la traducción de las luchas, que haga puente entre los saberes que desde esas luchas se construyen, que posibilite aprendizajes compartidos. Este quehacer se nos presenta como desafío a un pensamiento crítico que hasta ahora no ha sabido ofrecer su servicio a la emancipación social, comprendiendo su tarea en función de posibilitar que las tensiones y contradicciones entre los diversos colectivos que luchan sean superadas, favoreciendo la articulación entre los movimientos de distinta índole, promoviendo alianzas en las que ningún actor se sienta excluido o subordinado a las lógicas, necesidades e intereses de otros actores o de identidades diversas (Cfr. De Sousa Santos, 2011a).

Más allá de las dudas en torno a la posibilidad de formular un modelo explicativo de la realidad y su construcción histórica, el pensamiento crítico se enfrenta a desafíos muy significativos en torno a la manera de estructurar y articular las luchas. Es necesario un modo de pensar que permita confrontar la biopolítica impuesta desde el capital globalizado y construir alternativas que, reconociendo las múltiples formas de hacer posible la vida digna, generen un proyecto amplio e inclusivo de mundo en el que quepan muchos mundos. El método de trabajo debe permitir pensar las prácticas sociales, creando lugares de encuentro y debate donde cada uno de los actores implicados pueda

hacer ver su mundo y horizontes de sentido y hacer valer sus necesidades e intereses. Si bien es cierto que la capacidad de articulación entre las alternativas a la globalización neoliberal se ha incrementado, un análisis materialista de los derechos humanos no puede desconocer la brutal asimetría de fuerza y capacidad de control simbólico existente entre las propuestas subalternas y el poder hegemónico.

Todo lo planteado sobre la necesidad de superar una concepción fragmentada de los ámbitos de la realidad y la segmentación disciplinaria del saber, tiene claros correlatos en la forma de concebir la lucha por los derechos humanos, toda vez que éstos son, de hecho, una realidad pluridimensional (Fariñas Dulce, 1997: 57), por lo que requieren de análisis complejos, de definiciones transdisciplinarias y de luchas articuladas que respondan a los diversos mecanismos en que las dinámicas de subordinación se posibilitan y retroalimentan. En este sentido, como plantea la profesora Fariñas Dulce, es necesario acercarse a dichas luchas por los derechos considerándolos no como mero objeto cognitivo, sino como campo cognitivo; aproximación que los hace susceptibles de distintas perspectivas de análisis y diferentes métodos de comprensión (Cfr. *ibídem*).

Pensar los derechos humanos desde este nuevo marco cognitivo, contribuirá a enfrentar las trampas teóricas e ideológicas que subyacen a la concepción hegemónica que sobre estos derechos ofrece el pensamiento liberal, apoyando de esta manera las luchas por transformar las actuales relaciones de poder que constituyen nuestro momento sociohistórico, expresadas en relaciones de explotación, racismo, patriarcado, fetichismo, mercantilización, colonialidad, exclusión, subordinación, marginación, etcétera (Cfr. De Sousa Santos, 2011a).

Consideramos que el llamado a la consideración de los procesos de dominación a partir de la matriz heterárquica de poder encuentra desarrollos posibles con la concepción de derechos humanos formulada por Joaquín Herrera Flores, quien no limita tales luchas a un ámbito específico de lo social sino que formula una noción capaz de acoger esa diversidad de procesos.

Bajo la convención terminológica derechos humanos lo que subyacen son los diferentes y plurales procesos históricos de lucha por la dignidad humana. Siendo el contenido de esta, toda forma de acción antagonista contra la división social del trabajo y de los roles cotidianos que coloca a unos en posiciones privilegiadas en relación con los bienes necesarios para la vida y a otros en marcos de desigualdad, de subordinación y de falta de medios para llevar al debate público sus pretensiones de vida digna. Es decir, paralelamente a nuestra denuncia de los procesos de división social del trabajo y del acceso a los bienes, hay que reflexionar sobre cómo ir actuando política, social y teóricamente para hacer visibles esas otras dominaciones

(la creación de espacios de visibilidad) que no son más que otras formas –junto a la dominación de clase y la constatación de que unas y otras se entrelazan sistemáticamente– de secuestrar la capacidad humana de hacer y de actuar con el objetivo de transformar el mundo (la creación de espacios de lucha) (Herrera Flores, 2005a: 151).

Herrera parte de una concepción de derechos, si se quiere formal, en cuanto no constreñida a determinados contenidos de lucha específico; ello es posible gracias a su comprensión de los derechos humanos como productos culturales propios del ser humano como animal cultural necesitado de poder reaccionar frente a su entorno para dotar de sentido su vida.

Luego de habernos dedicado a analizar algunas de las formas en las que el discurso liberal sobre los derechos humanos desmoviliza a los actores sociales, simplificando los fenómenos y fragmentando y aislando las luchas, a la vez que homogeneiza los modos de entender a la humanidad, queremos a continuación detenernos en el análisis de sus implicaciones a nivel socioeconómico.

CAPÍTULO 5

APORTES PARA UNA TEORÍA ANTICAPITALISTA DE DERECHOS HUMANOS

Ya hemos visto de qué forma el ejercicio de abstracción de las condiciones sociohistóricas ha permitido a la ideología liberal fragmentar las distintas dimensiones que conforman la realidad social; así, ha hecho posible formular un discurso de los derechos atendiendo a aspectos estrictamente jurídicos sin tener que dar cuenta de las dimensiones política y económica.

Cuando asumimos los derechos humanos más allá de reivindicaciones específicas y nos preguntamos por las razones estructurales que hacen que en nuestra sociedad se mantengan y reproduzcan relaciones de dominio, explotación y exclusión, tenemos que preguntarnos si las formas de organización socioeconómica, si los modelos políticos y los marcos civilizatorios, que definen determinadas relaciones sociales, contribuyen o no a la satisfacción de tales condiciones para todos y todas. Asumir críticamente los derechos humanos nos debe llevar no solo a ver si un determinado derecho está siendo garantizado, sino a un análisis de nuestra sociedad, intentando determinar qué causas estructurales (modelo de civilización, relaciones sociales de producción, sistemas socioculturales, formas de organización política) establecen una determinada configuración que hace imposible la vida digna para todos y todas (incluida la naturaleza). Este análisis no niega acciones específicas más sectoriales, sobre derechos concretos, pero exige una comprensión del conjunto capaz de orientar una práctica realmente transformadora.

Por ello, nos proponemos desarrollar algunas reflexiones sobre la posibilidad de sostener coherentemente derechos humanos en el marco de relaciones definidas por el capitalismo –régimen que, sin lugar a duda ha logrado establecerse como forma de organización social hegemónica en los dos últimos siglos.

Si bien una fórmula mínima de capitalismo le reconoce asentado sobre el principio de la acumulación ilimitada de capital a partir de una clara asimetría de poder en las relaciones entre quienes detentan los medios de producción y quienes han de subordinarse a ellos, dado que solo pueden ofrecer su fuerza de trabajo a cambio de una remuneración salarial (Cfr. Ramos Filho y Marques da Fonseca, 2011: 234. Trad. propia), consideramos que el capitalismo no debe ser considerado solo como un sistema económico, tal y como hace el análisis clásico de la economía política, ni tampoco como un sistema cultural, en la línea de los estudios poscoloniales anglosajones; sino que, tal y como propone el grupo de investigación modernidad/colonialidad, asumimos el capitalismo como una “red global de poder” que integra procesos tanto económicos como políticos y culturales (Cfr. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b: 17-18). Esta integración de las distintas dimensiones en un único sistema de poder queda patente al analizar las formas en que la modernidad y el capitalismo, siendo procesos históricos con un origen distinto, se fueron integrando y reforzando mutuamente (Cfr. De Sousa Santos, 1989). En ese sentido, Arturo Escobar plantea la necesidad de comprender la economía occidental como una institución de la que no solo forman parte los sistemas de producción, sino también, desde finales del siglo XVIII, los sistemas de poder y significación, estando los tres unidos al desarrollo del capitalismo y la modernidad, debiendo ser entendidos como formas culturales. La economía, por tanto, debe reconocerse en su capacidad para producir una determinada forma de ser humano (como sujeto productivo) y un tipo específico de orden social (Cfr. Escobar, 1995; 1998).

El proceso histórico que venimos describiendo asume una condición extrema a partir de la universalización de la forma mercantil y de la sujeción de las normas jurídicas a las exigencias del mercado propias del actual proceso de globalización capitalista del sistema neoliberal. En ella, se establece una sensibilidad jurídica capaz de sacralizar tanto la productividad como la eficacia económica, a la vez que logra que se asuman como naturales los imperativos requeridos por la acumulación privada de capital (Cfr. Gallardo, 2007a). Tal y como la describe Herrera Flores (2005e):

Esta nueva fase de la economía neoliberal globalizada se caracteriza, básicamente, por tres fenómenos. En primer lugar, por la ampliación constante

de las fronteras de la acumulación capitalista (el trabajo productivo, el ocio, los conocimientos tradicionales). En segundo lugar, por la contaminación e impregnación de lo humano de las exigencias morales de dicha acumulación: competitividad, consumismo, egoísmo “racional”, individualismo, etc. (es decir, por la colonización economicista de los mundos vitales). Y, en tercer lugar, por la imposición de todas estos fenómenos en todas las escalas en que la vida y la productividad humanas se despliegan *como si* fueran procesos “naturales” e irreversibles (lo que, en otros términos, podríamos definir como la globalización del particularismo del capital a todo nuestro universo).

El mercado, como sistema de competencia, genera así unos modelos de relación social que se introducen como una sensibilidad en los sujetos, definiendo un horizonte de sentido,¹ de forma tal que no deciden únicamente sobre los productos y las formas de producción, sino también sobre los productores y su vida (Cfr. Hinkelammert, 2003b: 238). Es por ello que el sociólogo Edgardo Lander afirma que las alternativas que se quieran generar al sistema capitalista “requieren no solo alternativas a los patrones de propiedad y de consumo de esta sociedad, sino igualmente alternativas a su cosmovisión, sus subjetividades, a sus modos de conocer y de producir” (Lander, 2012: 38).

Todo este proceso histórico acontece con el agravante de que el mercado, sustentado en la absolutización de la racionalidad instrumental y la lógica de propio beneficio, se ha constituido en un automatismo que produce riqueza destruyendo las bases de toda riqueza: el hombre y la naturaleza (Cfr. Hinkelammert, 2003b: 249).² El mercado, convertido en absoluto, se transforma de esta manera en la mayor amenaza a la sostenibilidad de la vida.

Nuestras sociedades de mercado están conformadas por sujetos aislados, que además se perciben entre sí como competidores que deben orientarse por el logro del máximo beneficio personal. En ellas, el consumo (o al menos la expectativa de consumo, cuando consumir no es posible) se convierte en “lugar estructural y autónomo de relaciones sociales, una forma nueva de poder, de derecho y de conocimiento” (De Sousa Santos, 2000: 315). En este “horizonte de sentido”, en el marco de este sistema societal, acontece el régimen civilizacional que Boaventura de Sousa Santos ha definido como *fascismo social*,

1 En relación con el capitalismo como *orden* que implica, además del sistema económico, una estructura social, también un modelo de cultura y una estructura política, puede verse la obra de Garaudy (1973: 63-64). Sobre el desarrollo y contenidos del capitalismo, véanse: Polanyi (1997); Hinkelammert y Mora (2005).

2 En este argumento, Hinkelammert sigue de cerca al propio Karl Marx, en su obra *El capital*.

caracterizado por diversas formas de marginación (*apartheid* social, fascismo de la inseguridad, fascismo paraestatal, fascismo financiero...) de extensas masas de población que quedan excluidas de toda forma de contrato social: jóvenes de guetos urbanos populares, campesinos, trabajadores del posfordismo, etcétera (Cfr. De Sousa Santos, 2009c: 560 y ss.).³

Ante este panorama, los desafíos teóricos y prácticos (siempre entendidos como dimensiones de la praxis humana, no como momentos separados), son de inmenso calado; se necesita desnaturalizar las supuestas evidencias que el capitalismo ha logrado instalar como forma de pensamiento; se requiere imaginar alternativas concretas que permitan anudar el lazo social sobre la base de otro metabolismo que no sea el del capital. Tal tarea, para que sea real y efectiva, solo será posible en el diálogo permanente entre los actores sociales que la habrán de llevar a cabo (Cfr. Grüner, 2011). Por eso, las reflexiones que siguen pretenden ofrecer algunos aportes para pensar y actuar una teoría anticapitalista de los derechos humanos.

1. NECESIDAD DE UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA CAPAZ DE RECUPERAR LA ECONOMÍA POLÍTICA

Reconocer que la lucha de los derechos humanos va más allá de su mero reconocimiento formal en los marcos normativos, atendiendo a la construcción de reales condiciones de vida digna en los diversos contextos en que las personas y los pueblos realizan sus proyectos vitales, exige recuperar el análisis crítico de la economía política en la comprensión de los derechos. Es falso todo intento por construir sociedades que reconozcan y se orienten por la vigencia de los derechos, si tales intentos no asumen lo económico como una instancia imprescindible (Cfr. Hinkelammert, s/f a: 75). No habrá garantía posible de derechos humanos sin transformaciones profundas a nivel económico, pues dichas transformaciones son parte de sus condiciones de posibilidad (Cfr. Hinkelammert y Mora, s/f: 347).

En cuanto la economía política se interesa por el problema de la reproducción de los factores de la producción, fuerza de trabajo y capital, por ejemplo, esta reproducción se constituye en matriz de la asignación óptima de los recursos sociales. Diciéndolo esquemáticamente, una economía política determinada puede privilegiar la reproducción del capital, otra la de la fuerza de trabajo y una tercera la del ser humano [...]. Desde luego, una política económica puede invisibilizar ideológicamente su referente en la economía política, pero esta invisibilización trae consigo la desaparición, también ideológica, del ser humano y de sus responsabilidades como

3 También, De Sousa Santos (2003: 83).

sujeto. Se advierte aquí que la matriz que afirma la reproducción de la vida humana y de la Naturaleza y hace de toda otra decisión social funciones de esta reproducción, constituye la matriz óptima para imaginar, pensar y luchar por derechos humanos (Gallardo, 2008c: 288).

El discernimiento crítico de los modelos económicos, un ejercicio necesariamente atravesado por opciones de carácter ético y político, permite desnaturalizar supuestas posiciones “necesarias e ineludibles” en las formas de asignar los recursos en nuestras sociedades, identificando en ella también presupuestos y opciones que han sido interesadamente invisibilizadas. En este sentido, es preciso afirmar que cualquier propuesta de política económica, y de economía política en general, que desconozca la centralidad de las necesidades humanas y de las formas de organización social posible para atenderlas, establece y refuerza dinámicas discriminatorias, autoritarias, totalitarias y de exterminio de lo humano y la naturaleza (Cfr. Gallardo, 2000: 28). En función de ello, afirmamos la contradicción entre los procesos de acumulación irrestricta de capital, base de la propuesta capitalista, y la asunción de derechos humanos entendidos desde el pensamiento crítico.

Entre otros autores, Herrera Flores identifica la manera en que el discurso y configuración de las prácticas de los derechos humanos responden de manera diversa a la consolidación del capitalismo, bien resultando funcional a él, bien reaccionando de manera contundente contra su lógica de exclusión y explotación de grandes sectores de la población. De hecho, el proceso histórico de conformación del capitalismo puede ser leído a partir de sus consecuencias en la configuración de los derechos humanos. Veamos el planteamiento de De Sousa Santos (1989: 4) al respecto:

Desde meados do século XVIII, a trajetória da modernidade está vinculada ao desenvolvimento do capitalismo nos países centrais, o que pode ser ilustrado também no campo dos direitos humanos [...]. Um tanto esquematicamente pode dizer-se que o primeiro período é o período da expansão e consolidação dos direitos civis e políticos pois, como é sabido, a componente democrática do Estado liberal começou por ser muito ténue e só se foi ampliando em consequência das lutas sociais conduzidas pelos trabalhadores, as quais, de resto, embora características deste período, continuaram sob diferentes formas nos períodos seguintes. O segundo período, o período do capitalismo organizado, é um período dominado pela conquista dos direitos sociais e económicos, a segunda geração dos direitos humanos, e a forma política do Estado em que se veio a traduzir é o Estado-Providência ou o Estado social de direito. Por fim, o terceiro período, que estamos a viver, é um período complexo pois se é certo que nele se tem vindo a pôr em causa os direitos conquistados no período anterior, os direitos sociais e económicos, por outro lado, tem-se vindo a lutar, e alguns países com algum êxito, pelo que se poderia considerar a

terceira geração de direitos humanos, os direitos culturais, pós-materialistas, anunciadores de modos de vida alternativos (ecológicos, feministas, pacifistas, anti-racistas, anti-nucleares).

En el actual “orden” mundial, en el que la estructura económica capitalista predomina y ordena sobre las demás estructuras sociales, buena parte de los marcos normativos son definidos en función de la dinámica de acumulación del capital (Cfr. Senent de Frutos, 2012: 13-14). Ante el “orden” gestado desde el capitalismo globalizado, necesitamos reconocer el papel que viene jugando el discurso de los derechos, e identificar las potencialidades de otro discurso que recoja y anime otras prácticas.

Un orden social sostenido sobre la base de la acumulación de capital, que legitima, por tanto, relaciones asimétricas en el acceso a la propiedad, en el manejo de la información, en la construcción de conocimiento y en el control de las condiciones necesarias para vivir dignamente, debe, con justa razón, calificarse como estructuralmente contrario a derechos humanos (Cfr. Gallardo, 2008c: 48). Su lógica de base configura una sociedad conformada por “vencedores y perdedores estructurales”, respectivamente justificados y culpabilizados gracias a su aparato ideológico. Resulta evidente el carácter profundamente antidemocrático de semejante forma de organización de la vida en sociedad; si optamos, como de hecho lo hacemos, por radicalizar la democracia en los diferentes órdenes de la vida, eso se debe traducir en la exigencia de democratizar el poder en los distintos ámbitos y transformar así las relaciones económicas, la configuración cultural y la organización política (Red de Apoyo por la Justicia y la Paz, s/f).

En la construcción de la realidad llevada adelante por la ideología del capital, solo podrán afirmarse derechos humanos de forma aleatoria, fragmentaria y restringida para los victoriosos (Cfr. Gallardo, 2006a: 57); hay una negación estructural (insistimos en este adjetivo) de la posibilidad de un ejercicio de derechos a partir del cual todas y cada una de las personas puedan proponerse y hacer posible horizontes de humanización desde sus contextos específicos. El proyecto de los derechos humanos es, pues, impracticable, desde este horizonte civilizatorio (Cfr. Senent de Frutos, 2012: 16). Así lo recoge el profesor Helio Gallardo (2008c: 22-23):

La acumulación de capital no puede ser matriz de derechos humanos universales por diversos motivos, de los que indicaremos tres: contiene una lógica de discriminación que produce ganadores y perdedores; reifica mercantilmente la experiencia humana reduciendo la plenitud posible de esta experiencia a consumo u opulencia; propone un orden absoluto desde el que se puede agredir la diversidad humana o sus experiencias individuales diversas.

Pero, no nos equivoquemos, la estrategia del sistema capitalista globalizado, el neoliberalismo, no pasa por negar los derechos humanos, por el contrario, se propone mundializarlos, siempre que antes logre instalar una concepción de los mismos que resulte compatible con su lógica, sus intereses, su concepción de ser humano, de mundo y de sociedad. Ella propondrá un ejercicio de los derechos centrado en la ficción jurídica de un supuesto individuo abstracto del que se dice no está determinado por ningún rasgo identitario específico, pero que en realidad responde al muy específico modo de ser humano del hombre propietario burgués occidental blanco (Cfr. Fariñas Dulce, 2005a: 109). “Son los derechos que garantizan la protección jurídica de las manifestaciones jurídicas del señorío autónomo, racional y posesivo de la personalidad de cada individuo: los derechos del individuo propietario libre” (ibídem, p. 104). Se plantea, pues, una tendenciosa homogeneización del modelo antropológico, reduciendo el ser humano a este individuo ideológicamente configurado, pretendiendo universalizar el tipo local específico que subyace a la propuesta civilizatoria capitalista.

Pero la estrategia neoliberal, en su reconfiguración de los derechos humanos, da un paso más, de no poca significación y consecuencia: le reconoce “personalidad jurídica” a las empresas y corporaciones transnacionales, de manera tal que son asumidas como sujetos jurídicos (Cfr. ibídem, p. 103). De esta forma, “los derechos del mercado (derechos humanos de las personas jurídicas y colectivas, empresas) sustituyen a los derechos humanos (derechos humanos de las personas corporales)” (Hinkelammert y Mora, 2001: 321).

Así, se pone en marcha una reinterpretación de los derechos humanos, transformándolos en un gran correlato de derechos de propiedad. Todo, incluido el ser humano, es visto como propiedad, y por tanto como algo transable, con lo cual el ejercicio de los derechos queda reducido al cálculo de utilidad en función del criterio de la maximización del beneficio (Cfr. Hinkelammert, 2010b: 8). En la forma de organización capitalista, hoy ya imperante, el mercado se constituye en el centro de la sociedad y la legalidad se establece a partir de la relación contractual entre individuos, protegiendo, fundamentalmente la propiedad y el estricto cumplimiento de los contratos. Desde este principio se configura la libertad; libertad es libertad para contratar, y consumir (Hinkelammert, 2010a: 296-298).

Por su parte, los derechos de carácter redistributivo, de sentido igualitario, son descartados, negados en su condición de derechos (Cfr. Fariñas Dulce, 2005a: 108). Para esta narrativa, los derechos conocidos como económicos, sociales y culturales son entendidos como distorsión y obstáculo al libre desenvolvimiento del mercado; son

contrarios a “la” racionalidad económica y, por tanto, descartados. Nuevamente la estrategia pasa por simplificar para generalizar una alternativa, su alternativa: su racionalidad se presenta como “la” racionalidad. Frente a ello, el pensamiento crítico debe visibilizar las consecuencias de esta práctica y desestabilizar los discursos que pretenden legitimarla, haciendo ver que tal racionalidad, la inherente al modelo capitalista, no se corresponde con un orden natural y objetivo de las cosas, no es ni universal ni necesaria, no es reflejo de ningún tipo de relacionamiento original del ser humano; es, sí, una construcción social que, por tanto, está sometida al discernimiento de los actores sociales en su quehacer sociohistórico (Cfr. Gallardo, 2008c: 22-23). Veamos entonces algunos aportes que pueden ser útiles para la construcción de ese pensamiento.

2. CRITERIOS Y PRINCIPIOS ORIENTADORES

Frente a una concepción de los derechos reductivamente formalista, capaz de afirmar derechos haciendo abstracción de las condiciones concretas en que los seres humanos viven, necesitamos construcciones teóricas que integren en su discurso la gestación de condiciones que hagan posible transformar los impedimentos sociohistóricos que en cada caso concreto las personas y los pueblos requieren enfrentar para así poder acceder a las diferenciadas formas de vida digna. Se tratará de una construcción que, sin pretender establecer de antemano cuáles han de ser esas condiciones y las capacidades necesarias para enfrentarlas, permita reconocer y animar alternativas frente a los múltiples mecanismos y estructuras de subordinación que la dinámica sociopolítica plantea, fundadas en las asimetrías de poder.

En ese sentido, consideramos que el Criterio de Riqueza Humana formulado por Herrera Flores como parte de su teoría de derechos humanos responde a ese desafío. Dicho criterio plantea la necesidad de que el ser humano esté en condiciones de reaccionar frente al entorno de relaciones en que vive. Así, el elemento paradigmático de los derechos humanos lo conformaría “la facultad para gozar del desarrollo de las capacidades humanas objetivadas social e institucionalmente y para apropiárselas, es decir, para ponerlas en práctica siempre de un modo renovado” (Herrera Flores, 1989: 126).

Coherentemente con su afirmación de los derechos humanos como productos culturales a través de los cuales se restablece el circuito de reacción cultural frente a aquellos contextos sociohistóricos que niegan el acceso a los bienes, tanto materiales e inmateriales, necesarios para la vida humana, el Criterio de Riqueza Humana ofrece un postulado concreto de acción:

Actúa de tal modo que las consecuencias de tu “antagonismo” frente a los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano tiendan a la construcción positiva de condiciones reales y concretas que permitan a los seres humanos poder llevar adelante sus vidas accediendo igualmente a los bienes necesarios para vivir una vida digna de ser vivida (Herrera Flores, 2005d: 80-81).

Joaquín Herrera Flores presenta así un abordaje material de los derechos humanos que, incluyendo lo particular-concreto de cada contexto, reconociéndolo y valorándolo en cuanto tiene de condición de posibilidad para impulsar procesos de transformación, apunta al mismo tiempo a un criterio universalizable. A partir de este criterio, Herrera Flores plantea la lucha por los derechos humanos como lucha por la creación de condiciones para que cada actor social pueda definir y desarrollar su proyecto personal y colectivo de vida humana, con lo que formula una propuesta de segundo orden, evitando posiciones paternalistas que sustituyan la autonomía de los sujetos y presupongan los proyectos de vida a que se debe aspirar. Por eso, llega a decir que lo único que debe ser universalizado es el empoderamiento de los sujetos para que puedan reaccionar frente a su entorno de relaciones y construir así sus diferenciados proyectos de vida digna (Cfr. Herrera Flores, 2000b: 264-265), pero desde una concepción de dignidad que se entiende de manera diferenciada en cada contexto cultural, ético, social y político (Cfr. Herrera Flores, 2005d).

En el mismo horizonte al que apunta el Criterio de Riqueza Humana formulado de Herrera Flores, Helio Gallardo plantea el Principio de Agencia Humana como parte de su pensamiento crítico en derechos humanos, entendiendo por ella la capacidad humana de producir realidad y dotar de carácter el quehacer en entornos no totalmente controlables. Tal noción se encuentra directamente vinculada con el planteamiento que este autor hace de derechos humanos. Para Helio Gallardo:

Derechos humanos tienen como referente básico la vocación de autonomía de los sujetos sociales como matriz de autonomía de los individuos o personas. Guardarían relación con la capacidad que el ser humano tiene y debe tener como sujeto para dotar de carácter a sus propias producciones en entornos que no domina completamente y, también, estarían vinculados con la disposición de denunciar y luchar contra cualquier situación que imposibilite esta capacidad de crear, significar y resignificar a las instituciones socialmente producidas (Gallardo; en Sánchez Rubio, 2010a: 225).

Nos resulta evidente la proximidad de las dos propuestas: ambas establecen que todo ser humano, en virtud de su propia diferencia,

debe tener la capacidad de reaccionar frente a su entorno, dotando de sentido a su propia realidad. Es oportuno decir que entre la obra de Joaquín Herrera Flores y Helio Gallardo existen notables afinidades, sin que, curiosamente, entre ellos hubiere comunicación durante su proceso de maduración. Sin embargo, hay factores comunes en la formación de ambos que hacen comprensible esas afinidades: su sólida formación marxista, su posicionamiento inmanentista, su actitud crítica; de igual manera, los dos autores desarrollan un importante y contundente cuestionamiento a la estructura asimétrica sobre la que se sostiene el derecho, a la vez que parten de la comprensión de la sociomaterialidad que articula los contextos.

De igual forma, sin pretender forzar los discursos ni invisibilizar las diferencias entre sus marcos de formulación, creemos importante hacer notar la proximidad entre los postulados con los que venimos trabajando y la noción de liberación ampliamente desarrollada en el contexto latinoamericano desde perspectivas tanto filosóficas como teológicas, sociológicas, políticas, etcétera.⁴ Por ello, sin ser nuestro propósito dar cuenta acá del amplio desarrollo que la propuesta de liberación ha tenido, consideramos sugerente, para propiciar procesos de diálogo que deberán darse en otros espacios, hacer una mínima referencia a ella.

Frente a la idea de emancipación, más próxima a la ilustración moderna, el proyecto de liberación, al menos como ha sido pensado desde un sector importante de la filosofía de la liberación, critica a la modernidad desde dentro.⁵ Sin negar esta y otras diferencias, afirmamos que ambas nociones, y los procesos de lucha desde ellas comprendidos, son complementarias.

La liberación habla desde una realidad de muerte muy concreta, marcada por las profundas asimetrías de poder que han caracterizado a pueblos enteros, afirmando la centralidad de los pobres, de las mayorías pertenecientes a los sectores populares, en los procesos de transformación que esa realidad exige. Veamos el objetivo que persigue, en la síntesis que David Sánchez Rubio nos ofrece de este concepto:

4 Un listado mínimo de autores resultaría siempre insuficiente, valga solo como ejemplo la referencia a Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Ignacio Ellacuría, Paulo Freire, Franz Hinkelammert, Helio Gallardo, Milton Santos, Orlando Fals Borda, Augusto Boal, Pablo González Casanova, etcétera. Algunos de ellos han sido referidos ampliamente en este estudio.

5 Al respecto puede revisarse el conjunto de la obra de Franz Hinkelammert. Pese a esta diferencia terminológica, que no consideramos de menor valor, a lo largo de nuestro estudio hablaremos de procesos y luchas emancipatorias, aunque las mismas estén referidas a procesos de liberación tal y como acá se formulan.

Lo que se pretende es que la totalidad de los grupos sociales intervenga tanto en la producción material y de significado como en la distribución y disfrute de los bienes sociales. No solo el objetivo es que todos obtengan comida, salud y techo, sino también que todos ayuden a decidir, desarrollar y controlar, activa y directamente, las diferentes instancias encargadas de organizar el acceso, la producción y la distribución de estos y de los demás bienes; los imaginarios y mitos sobre los que se articulan los proyectos de vida; las jerarquías en las formas de satisfacer las necesidades; etc. (Sánchez Rubio, 1999: 214).

Tal y como postula Ignacio Ellacuría, la liberación se entiende como el proceso en que los seres humanos, desarrollando las capacidades necesarias para ello, se van constituyendo en autores de su propia historia; busca entonces “que la humanidad entera, como sujeto último de la historia, pueda llegar a ser la creadora y la dueña de su propio curso histórico, de la vida histórica entera” (Ellacuría, 1999a: 561). La liberación, para Ignacio Ellacuría, apunta a un concepto integral, que, yendo más allá del ámbito político o económico, rechaza las lógicas que abstraen al ser humano de sus condiciones específicas, intentando hacer concreto el ejercicio de su libertad en las condiciones materiales e históricas que le son propias. Así, para este autor, la liberación es un proceso que implica: liberación de las necesidades básicas (“liberación de la opresión material”), liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes (“libertad ante la represión”), liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impide una autodeterminación plena, la liberación de sí mismo (frente a cualquier decantación idolátrica de un egocentrismo destructor, es necesario encontrarse con el otro) (Cfr. Ellacuría, 2000a: 645).⁶

Por su parte, Walter D. Mignolo, desde la perspectiva del pensamiento decolonial, plantea que la liberación remite a “dos tipos de proyectos diferentes e interrelacionados: la decolonización política y económica y la decolonización epistemológica” (Mignolo, 2010: 20). Al llamar la atención sobre la problemática de la colonialidad del saber, el pensamiento crítico latinoamericano pone de manifiesto aspectos de las luchas de liberación que anteriormente no eran considerados, y que habrán de ser tomados en cuenta por los actores sociales.

Una última e importante referencia, solo para identificar líneas de continuidad entre lo planteado por Herrera Flores a través del Criterio de Riqueza Humana y otra forma de pensamiento crítico que se viene explicitando y dando a conocer desde el contexto latinoamericano, son las propuestas del *sumak kawsay* (*buen vivir*), a través del cual

6 Para este desarrollo hemos seguido el trabajo “Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de liberación” de Rosillo (2011a: 420 y ss.).

se expresa la lucha de “personas que desean ‘poder hacer su vida’, sin dejarlas a merced de factores que les son ajenos y hostiles” (Gudynas, y Acosta, 2011: 4).⁷

Creemos, como decíamos, que el Criterio de Riqueza Humana, del que hemos evidenciado su cercanía a criterios y discursos orientados a la transformación social desde América Latina, ofrece un basamento sólido sobre el que es posible formular un discurso de derechos humanos que responda a los desafíos que el actual orden social capitalista y su modelo civilizatorio nos presenta. Ahondemos un poco más en ese intento, desde los aportes de Franz Hinkelammert, quien ha dedicado buena parte de su obra a denunciar y proponer alternativas frente a estos mismos retos.

Como ya hemos señalado, Hinkelammert cuestiona la absolutización de la racionalidad instrumental que, centrada en la relación medios-fines en términos de costes, exagera la eficiencia, la competitividad y la obtención del máximo beneficio; frente a ella, postula la necesidad de una racionalidad reproductiva, centrada en la producción, reproducción y desarrollo de las condiciones necesarias para la vida. Se trata, por tanto, al igual que con el Criterio de Riqueza Humana recuperado del pensamiento marxista por Herrera Flores, de un principio material, pero al mismo tiempo universal, no particular y no subjetivo (Dussel; en Hinkelammert, 2001a: 111).

Sin embargo, el planteamiento de Hinkelammert no implica el abandono de la razón instrumental; pero sí advierte del riesgo que para la vida humana supone el absolutizarla. Según este autor, se requiere un equilibrio que permita que el ámbito de esta razón instrumental, que él identifica no solo con el mercado sino también con el Estado (racional-weberiano), las leyes y otras instituciones, no afecte o impida el circuito natural de la vida humana, y el que todos los seres humanos se puedan integrar en él.

Hacer posible esta incorporación del ser humano en el circuito natural de la vida, asegurando las condiciones de su producción y reproducción, sería –según Hinkelammert– el fundamento de los derechos humanos (Cfr. Hinkelammert, 2010a: 287). Resulta cuando menos significativa la sintonía entre estos planteamientos y la concepción de derechos humanos ofrecida por Herrera Flores, al identificarlos como “medios discursivos, expresivos y normativos que pugnan por reinsertar a los seres humanos en el circuito de reproducción y mantenimiento de la vida, permitiendo abrir espacios de interpelación, de lucha y reivindicación” (Herrera Flores, 2000a: 78).

7 Para un acercamiento más amplio a la propuesta del *sumak kawsay*, puede verse: Francois (s/f).

Llama la atención que Hinkelammert haga referencia a un “circuito natural de la vida”;⁸ aunque al hacerlo no limita su análisis a una condición humana abstractamente considerada a partir de su condición biológica general; lo que pretende es advertir sobre la necesidad de asegurar la condición mínima de posibilidad para que el propio proceso histórico de construcción social de la realidad sea viable y sostenible. Por eso, afirma: “Estos derechos humanos y su respeto resultan de ser condición de posibilidad de la vida humana, porque sin su respeto no es posible asegurar la sostenibilidad de esta vida” (Hinkelammert, 2001b: 339). En ese mismo sentido, refiere que se trata de juicios de hecho, dado el carácter destructivo que subyace a la totalización del mercado. En todo caso, Hinkelammert hace explícito que, al hablar de derechos humanos a partir de esta construcción de condiciones que aseguren la producción y reproducción de la vida, va más allá de la mera sobrevivencia y continuidad biológica:

Son los derechos de la vida humana en toda su amplitud [...]. No se trata simplemente de la integración en el circuito de la vida, de la cual depende todo ser corporal vivo. Se trata específicamente del circuito natural de la vida humana, que, por supuesto, presupone la naturaleza externa al ser humano. La conservación de esta naturaleza es una extensión necesaria de la vida humana y como tal extensión, jerarquizada por la vida humana, la propia naturaleza tiene un derecho a la vida también [...]. Esta integración en el circuito natural de la vida humana es específicamente humana. Se trata de comer humanamente, vestirse humanamente, educarse humanamente. Por eso, toda integración en el circuito natural de la vida humana es a la vez cultural. Por eso presupone libertad. Implica por tanto libertades, que no se derivan del circuito natural de todos los seres vivos directamente (Cfr. Hinkelammert, 2003e: 463).

Debe destacarse que en la perspectiva de Hinkelammert, las relaciones sociales de producción terminan funcionando como principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos, entendiéndolos como modos de vida cuyas implicaciones valóricas no se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material (Cfr. Hinkelammert, 1990b: 139).⁹ Ello, evidentemente, obliga a discernir entre relaciones de producción diferentes o contrarias (Cfr. Hinkelammert, 1990b: 138).

Por otra parte, al considerar los derechos humanos desde esta recuperación de la economía política, permite comprenderlos desde las

8 Este aspecto ha sido objeto de debate con otros pensadores latinoamericanos. Al respecto puede verse: Gallardo (2008c: 288 y ss.).

9 Para un análisis en profundidad de estos planteamientos en el pensamiento de Franz Hinkelammert se puede consultar Acosta (2006).

luchas sociales en el marco de sociedades con relaciones socioeconómicas asimétricas y conflictivas, con lo cual se logra dar cuenta de la relacionalidad propia del ser humano como ser social (Cfr. Gallardo, 2008c: 289-290). En el mismo orden de ideas, Hinkelammert expone la necesidad de una ética del bien común que permita enfrentar las distorsiones del mercado totalizado; una ética de resistencia, interpe-lación e intervención que se enfrenta al sistema generado a partir del cálculo de interés propio (Cfr. Hinkelammert, 2003d: 150).

La exposición de estos criterios y principios, si bien no puede ser considerada como una formulación teórica completa ni acabada, responde al actual estado de cosas que necesitamos transformar. En esa línea argumentativa, esta forma de comprender los derechos humanos impulsa a crear condiciones que permitan frenar el automatismo del mercado irracionalmente absolutizado; un mercado que se reproduce a sí mismo sin otro criterio que la máxima eficiencia económica; lo que es contrario a la creación de condiciones que permitan una vida digna para todos y todas. Pero hacer frente a este desafío e impulsar las transformaciones necesarias, exige controlar los distintos poderes, tanto públicos como privados.

Entre los distintos poderes fácticos que ponen en riesgo a los derechos humanos, a continuación nos centraremos en la necesidad de control sobre las burocracias privadas que controlan los mercados; algo que Franz Hinkelammert plantea sin dejar lugar a dudas:

Hoy, en efecto, los derechos humanos centrados en la propiedad privada tornan imposible el control del poder que nos domina, en vista de que las burocracias privadas afirman su poder en nombre de estos derechos humanos. La propiedad privada, como derecho humano central, destruye a la propia democracia liberal [...]. En la actualidad, el único control posible de las burocracias privadas pasa por la intervención de los mercados, intervención que la burocracia privada declara ilegítima en nombre de su comprensión de los derechos humanos (Hinkelammert, 2003a: 27).

En opinión de Hinkelammert, no es posible hablar de derechos humanos sin asumir la necesaria intervención sistemática en los mercados (Cfr. Hinkelammert, s/f a: 77). Así, pues, en contra del mito de la capacidad de los mercados para autorregularse, no podemos hablar de democracia económica sin asumir la intervención sistemática en los mercados donde ello sea necesario en función de asegurar las condiciones necesarias para vivir con dignidad. Necesitamos, por tanto, preguntarnos con qué recursos contamos o podemos contar para ejercer este poder. Del conjunto de herramientas de lucha, queremos preguntarnos a continuación por el papel que el Estado puede cumplir.

3. REPENSAR EL ESTADO PARA PODER CONTROLAR LOS PODERES FÁCTICOS PRIVADOS

Participamos de un momento histórico en el que es explícito el debate sobre el papel del Estado; la definición de su rol en los procesos sociales es un campo de disputa (Cfr. De Sousa Santos, 2006b: 57). Por ello, la puesta en marcha de procesos de transformación social que hagan efectivo el disfrute de derechos humanos obliga, entre otras acciones necesarias, al discernimiento del Estado como institución central de la actual forma de organización sociopolítica.

Contra el discurso que presenta a la globalización neoliberal en el intento por hacer desaparecer el Estado, es preciso percatarse que en lugar de disolverlo lo que ésta pretende es transformarlo en función de sus intereses. En lugar de desregulación lo que está aconteciendo es una re-regulación que tiene como eje las reglas que el capitalismo requiere para intensificar su acción; en ello, el papel del Estado es fundamental, para controlar a la población, para poner lo público al servicio de los intereses privados (Cfr. Hinkelammert, 2001c: 197-198). De tal manera que en lugar de una crisis del Estado, a lo que nos enfrentamos es a la tentativa de transformación del modelo de Estado hasta ahora conocido para ajustarlo a las demandas del capital globalizado; el nuevo tipo de Estado propuesto por los mentores del discurso capitalista se articula de forma directa con el mercado (Cfr. De Sousa Santos, 2008a: 259).

Sin embargo, el Estado, dependiendo de cómo se configure, puede ser de gran significación en la construcción de alternativas contra-hegemónicas. A pesar de las resistencias que al interno de la tradición crítica se han tenido a la figura del Estado, las últimas experiencias, particularmente en algunos países de América Latina (Venezuela, Ecuador, Bolivia...), obligan a revisar su capacidad potencial en estos procesos.

Ciertamente, la configuración del Estado tal y como le conocemos responde fundamentalmente a los intereses de los sectores sociales con mayor poder; sin embargo, no debemos obviar que su configuración también es producto de luchas llevadas adelante por diversos sujetos populares que intentaron superar situaciones de subordinación y exclusión. Es decir, en nuestro análisis crítico del Estado es preciso el cuidado necesario para no cometer la injusticia de invisibilizar los logros de las luchas populares, que también están presentes –aunque no de forma preponderante– a lo largo de la historia. Al respecto, resulta lúcida la consideración de Nicos Poulantzas cuando, en una formulación más compleja que acá recogemos de manera sucinta, entiende que el Estado materializa la condensación material de una correlación de fuerzas presentes en la sociedad (Cfr. Poulantzas, 2002: 159). Miriam Lang lo desarrolla en los siguientes términos:

El Estado no es ni un simple instrumento de las clases dominantes, ni una instancia neutra dedicada a realizar el bien común. Más bien sería un campo estratégico en el cual las distintas fuerzas sociales luchan por el fortalecimiento y, en el caso ideal, por la generalización de sus intereses o valores –mediante leyes, recursos públicos, legitimidad oficial o incluso mediante el blindaje de la coerción (Lang, 2010: 17).

Necesitamos, por tanto, complejizar la valoración que tradicionalmente los pensadores de izquierda han tenido sobre el Estado, al entenderlo como mera herramienta de dominación de una clase sobre otra, o bien considerarlo irrelevante o puro factor de corrupción que debe ser dejado de lado por los actores que buscan la emancipación social (Cfr. De Sousa Santos, 2006b: 95).

Frente a tales posturas, asumir, como veíamos antes, que el Estado es un campo de contradicciones sociales, permite que dichas contradicciones puedan ser aprovechadas por los movimientos populares, combinando, en la medida en que las circunstancias específicas lo permitan, “la lucha legal y la ilegal, la lucha institucional y la directa, la lucha dentro del Estado y la lucha fuera de éste” (Cfr. De Sousa Santos, 2011a: 3). En este proceso, será necesario un discernimiento permanente de las acciones a partir del criterio del protagonismo y empoderamiento de los sectores sociales vulnerabilizados. En tal tarea, resulta alentadora la lectura histórica que realiza Rosario Valpuesta Fernández (2010: 1055):

La noción de ciudadanía que hoy se maneja y que concita la atención de los movimientos sociales, no se corresponde con la idea burguesa que la anudaba casi en exclusiva al sufragio electoral activo y pasivo, y a un Estado débil, que se limitaba a ejercer casi en exclusiva las funciones ligadas a la soberanía [...] esta mudanza en la percepción de la ciudadanía ha requerido, como parece lógico, la transformación del modelo liberal burgués en una organización política más implicada con la construcción de esa ciudadanía y, por consiguiente, más concernedida con la igualdad sustancial y la libertad real. Este es el cambio que se produce en el tránsito del Estado burgués al Estado Democrático y Social, que discurre desde la formalidad de la declaración de los derechos a la esencialidad de su realización.

En el sentido expuesto, un movimiento popular robusto, con capacidad para llevar adelante sus demandas, requiere de un Estado consolidado, con la fuerza necesaria para asumir y llevar adelante los proyectos presentados desde los movimientos sociales. Para avanzar en las demandas de los actores sociales que apuestan a una transformación emancipadora, necesitamos de un Estado vigoroso capaz de intervenir y controlar al mercado (Cfr. Hinkelammert, 2001c: 198). Necesitamos repensar el Estado, identificando y potenciando su capacidad de control sobre las burocracias privadas.

Para ello, es preciso confrontar la propuesta de Estado que el modelo liberal ha logrado consagrar, y que está directamente vinculada a la configuración histórica de los derechos tal y como ha quedado recogida en las declaraciones tradicionales de derechos humanos. A partir de dichas declaraciones, tiene lugar el establecimiento de “fueros individuales” frente al poder del Estado (presentado como sociedad política), pero no así ante el poder del mercado (visto como sociedad civil). Esta tendencia se ha exacerbado al extremo y el mercado ha pasado a ser visto como espacio de libertad a ser preservado de la acción del Estado (Cfr. Fariñas Dulce, 2005a: 111-112), lo que deja el campo libre a la consolidación de la acumulación capitalista en sociedades marcadas por profundas asimetrías de poder entre actores asumidos como iguales; una igualdad que solo es posible sostener en términos formales, desconociendo las reales condiciones sociohistóricas (Cfr. Gallardo, 2000: 27). Al respecto, las palabras de Franz Hinkelammert no pueden ser más contundentes:

La emancipación frustrada de la iluminación independizó la actividad privada de los controles públicos. Desembocó en la sociedad burguesa y la imposición mundial del capitalismo, que le corresponde. De la actividad privada de individuos se transformó en la constitución del poder absoluto de burocracias privadas, que se apoderaron de los derechos humanos para legitimarse como poderes despóticos por encima de todos los otros poderes y en cátedra mundial del pensamiento único que nos domina hoy. Necesitamos una respuesta, que, sin embargo, no será posible sino desde los derechos humanos mismos. Por tanto necesitamos una crítica de la formulación de los derechos humanos de las declaraciones del siglo XVIII (Cfr. Hinkelammert, 2003e: 461).

Una arista que este debate se plantea es si asumir o no una praxis que reconozca la responsabilidad de las violaciones a los derechos humanos más allá del Estado. Esta restricción, propia del modelo liberal, acarrea entre sus consecuencias el que se invisibilicen las responsabilidades de otros poderes fácticos en las violaciones a los derechos.

Al respecto, es necesaria una posición responsable, capaz de responder por las consecuencias de la decisión a tomar. Pretender desconocer, o incluso descuidar, las luchas que históricamente se han venido adelantando en diversos campos específicos de los derechos humanos, no solo sería poco efectivo para la vigencia de esos derechos, sino incluso puede llegar a ser funcional a los intereses de los grupos de poder. Por ello, Joaquín Herrera Flores formula la siguiente advertencia militante:

Al abandonar la lucha por los derechos humanos y enfrentarnos directamente contra el mercado surgen, por lo menos, dos cuestiones: ¿no le

estaremos haciendo el juego a aquellos que ni siquiera aceptan las regulaciones del mercado para dejar las manos libres a las grandes corporaciones privadas en su intento por apropiarse de todo lo que cae bajo sus garras?; y si dejamos la lucha por los derechos humanos porque los consideramos “absolutamente” funcionales a las relaciones sociales que impone el capital, ¿no vamos dejando cada vez más intersticios para que el capital vaya introduciéndose y contaminando lentamente, pero sin pausa, el propio concepto idealizado de derechos? (Herrera Flores, 2005d: 89).

Pero la forma concreta que ha de asumir la lucha dependerá de cada contexto, del discernimiento que los propios actores realicen en su situación específica; para dicho discernimiento, el teórico crítico solo puede ofrecer algunos criterios que ayuden a los protagonistas implicados en el proceso a comprender el proceso y definir alternativas de acción.

Entendiendo los derechos humanos como una construcción sociohistórica, su posible reformulación ha de estar sometida a la dinámica que definan los actores sociales y las relaciones (de consenso, conflicto, construcción de hegemonía, etcétera) que entre ellos se constituyan. El discurso de los derechos humanos (la manera de comprenderlos, de narrarlos, de aplicarlos, de institucionalizarlos, etcétera) es, al fin y al cabo, ya lo hemos dicho, un espacio de disputa.

Cuando se plantea que el Estado –y no otros actores– tiene obligaciones en materia de derechos humanos, ello responde a una construcción social que, precisamente por ser tal, puede ser reformulada. Evidentemente, plantear que otros actores tengan obligaciones y se consideren potenciales violadores de derechos humanos, también es una construcción social; en ningún caso estamos describiendo fenómenos naturales o encarnando esencias eternas. La pregunta, entonces, es: ¿qué forma de comprender y de aplicar los derechos resulta más provechosa de cara a lograr mejores condiciones de justicia, de vida digna?

Como hemos visto, éste es un discernimiento que hay que hacer tomando en cuenta las potencialidades, pero también los riesgos que plantear el cambio traería. Un riesgo puede ser que los Estados relajen su nivel de compromiso con los derechos humanos. Desde nuestra perspectiva, hablar de ampliar el espectro de actores con obligaciones en materia de derechos humanos, no se entiende necesariamente como disminución de obligaciones al Estado; no planteamos una transferencia de obligaciones. Al Estado le corresponden las obligaciones de respetar, defender, proteger, garantizar y promover los derechos, en los términos conocidos. Pero, como bien resalta Ignacio Ellacuría (2001c: 441-442; n. 9):

El presupuesto de las luchas en favor de los derechos humanos, según el cual era el Estado el principal opresor de los individuos, no es correcto, porque dentro de la sociedad hay poderes y mecanismos de opresión y explotación, no solo del individuo por el individuo sino de mayorías sociales por minorías sociales, sean clases o no. En estas condiciones, el robustecimiento del Estado en favor de las mayorías populares para contrarrestar el poder de las minorías viene a ser una vuelta al poder de todos contra el poder de unos pocos. De todos modos queda pendiente, aún después de la revolución francesa (1789) y de la soviética (1917), el problema de unos derechos humanos que se planteen no solo para las mayorías sino desde y por las mayorías.

La pregunta es, entonces, si no sería favorable a las luchas en las que estamos empeñados, empezar a reconocer los límites en que nos coloca la comprensión de los derechos humanos que se fraguó fundamentalmente en el marco de la doctrina liberal, en la medida en que dicha comprensión de los derechos impide gestar mecanismos de lucha que sirvan para enfrentar a algunos poderes fácticos que, valiéndose, por ejemplo, de una pretendida división entre lo público y lo privado, actúan al amparo de los vacíos que los actuales instrumentos jurídicos presentan a partir de esa concepción teórica.

Un ejemplo claro de ello es la actuación de las transnacionales. Bien a través de Estados penetrados por el poder económico o directamente a su servicio, o bien valiéndose de la debilidad de otros Estados, en el marco del derecho liberal se ha venido construyendo una nueva *lex mercatoria* que deja impune prácticas que afectan gravemente la posibilidad de que los pueblos puedan vivir condiciones de vida digna. Esta nueva “ley” que rige el intercambio comercial en el escenario globalizado establece sanciones a los Estados cuando sus acciones afecten los intereses de las empresas, sin que ocurra lo contrario, obligando a las empresas a resarcir daños a las poblaciones.

La configuración del poder, sobre todo en el contexto de las naciones más poderosas (en términos políticos, económicos, militares...) obliga a reconocer que la clásica división entre lo político y lo económico, que pretende fronteras absolutas entre los actores estatales y los grupos de poder económico, no se corresponde con la realidad.¹⁰

En busca de brindarnos instrumentos jurídicos para llevar adelante los proyectos de sociedad en los que creemos, convendría, por

10 De ello da cuenta, por ejemplo, la decisión de la Corte Suprema de Justicia de EE.UU. del 21 de enero de 2010, emitida en el caso “Citizens United vs. Federal Election Commission” en la que se elimina el límite de financiación a las campañas electorales por parte de las grandes empresas. Resulta difícil suponer que esa financiación no implicará luego cuotas de poder y definición de acciones por parte de los gobiernos en función de los intereses de las empresas.

una parte, afianzar y desarrollar las herramientas legales con las que ya contamos, tanto en el plano nacional como en el internacional, y avanzar en el servicio que el Estado debe prestar supervisando, controlando y sancionando las acciones por parte de las empresas que afecten la calidad de vida de la gente; pero, al mismo tiempo, podemos pensar en construir y desarrollar otras herramientas conceptuales, jurídicas, políticas, que permitan actuar también en los escenarios que la globalización ha ido definiendo. Se trata de construir y consolidar nuevas formas de control democrático que permitan atender a las asimetrías creadas (y, porque creadas, susceptibles de ser transformadas), sometiendo así a actores hasta ahora no considerados por la doctrina dominante sobre los derechos. Evidentemente, esta construcción implicará un gran esfuerzo creativo, no exento de riesgos, y una gran osadía política para definir los mecanismos, instrumentos y sistemas de protección necesarios.

Hablando de riesgos, existe uno que apunta en una dirección distinta a que los Estados se des-responsabilicen; nos referimos al riesgo de que los actores con poder económico quieran “invertir la ecuación” bajo el argumento de que asumir obligaciones en materia de derechos exige disfrutar de los recursos (financieros, políticos, jurídicos, etcétera) para atender dichas obligaciones, con lo que en lugar de democratizar el poder no haríamos más que contribuir a su concentración. Éste es otro riesgo que debe ser enfrentado en el campo de disputa que conforma la construcción del discurso sobre los derechos humanos.

El criterio para orientarnos en este terreno lleno de desafíos debe ser siempre aquello que más favorezca a la construcción de vida digna para todos y todas, pero empezando por quienes se encuentran en condiciones más precarias para construir sus proyectos de vida: personas y colectivos sometidas a relaciones de explotación, exclusión, subalternización estructural.

Formuladas algunas reflexiones sobre la necesidad de una teoría de derechos humanos que enfrente la fragmentación de la realidad social y de las luchas que se dan en el intento por transformarla, y de una teoría anticapitalista de derechos humanos, analizaremos un campo en el que, nuevamente, la doctrina liberal, a partir de sus lógicas de abstracción y universalización, funciona impidiendo la puesta en marcha de procesos que permitan la satisfacción de las necesidades e intereses de las personas y los pueblos; nos referimos a la necesidad de una teoría anticolonial de los derechos humanos.

CAPÍTULO 6

APORTES PARA UNA TEORÍA NO COLONIALISTA DE DERECHOS HUMANOS*

El discurso de los derechos humanos, tal y como le conocemos en el derecho internacional es una construcción de Occidente de fuerte inspiración liberal, fruto de la matriz sociocultural de la modernidad, por lo que difícilmente puede pretenderse que sirva de plataforma conceptual universal. Cada cultura formula sus propias formas de proteger el núcleo axiológico equivalente a lo que en el contexto occidental moderno procuramos proteger a partir de la defensa de los derechos humanos, pero no podemos presuponer la absoluta traductibilidad de sus contenidos y presupuestos. Ello no niega la necesidad y urgencia de avanzar en la construcción de espacios de diálogo (con sus consecuentes exigencias de redistribución de poder) que permitan ir definiendo acuerdos operativos que respondan a los diversos fundamentos y concepciones de lucha por la dignidad de las personas, pero sí exige la reinención de los derechos humanos de manera que éstos no sean un instrumento de colonización occidental. Necesitamos avanzar en la configuración de un pensamiento crítico anticolonial de los derechos humanos que permita una formulación intercultural de los mismos.

* Para los desarrollos que siguen recuperaremos algunos trabajos anteriores en los que hemos confrontado la propuesta de Herrera Flores con los aportes desde el Derecho Internacional de los Derechos Humanos: Gándara Carballido (2010b: 91-116).

Es amplio el debate en torno al carácter occidentalizante del discurso hegemónico sobre los derechos humanos.¹ Por una parte, es preciso reconocer que dicha universalidad es usada en diversos procesos como una posición de lucha a favor de prácticas emancipadoras, brindando fuerza política a actores sociales que enfrentan situaciones adversas (Cfr. Lukes, 1998: 30), y convocando desde la promesa de su realización energías liberadoras necesarias para la movilización frente a múltiples formas de discriminación (Cfr. Gallardo, 2006: 13). En ese sentido, el discurso de los derechos humanos se ha convertido en bandera de lucha de múltiples movimientos populares y la renuncia al mismo representaría la pérdida de un referente simbólico y discursivo que debilitaría aun más a dichos movimientos.

Pero ello no niega la necesidad de repensar y analizar críticamente la pretendida universalidad de los derechos, intentando identificar qué elementos la convierten en factor de legitimación de prácticas contrarias a la efectiva satisfacción de necesidades e intereses por parte de las personas y pueblos a partir de sus específicas formas de concebir la vida digna; es necesario un pensamiento alternativo que respete la diversidad de nuestro mundo repensando los derechos humanos en clave multicultural; en ello, entre otras cosas, nos jugamos la propia legitimidad cultural de los derechos (Cfr. De Sousa Santos, 2005a: 233).²

Desde diversos ámbitos se han formulado críticas que hacen ver el origen occidental del discurso de los derechos humanos y sus fundamentos, confrontando así su supuesto universalismo que trascendería o subsumiría las diferencias culturales. Entre ellos, queremos destacar la enumeración que Raimon Panikkar nos ofrece de los presupuestos filosóficos que subyacen a la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

Se presupone una naturaleza humana universal, cognoscible a través de la razón como instrumento también universal de conocimiento. Esta naturaleza es, en esencia, diferente al resto de la realidad [...].

Se establece la dignidad humana como un absoluto frente a la sociedad, con lo que se establece una separación entre individuo y sociedad, la autonomía (incluso oposición) de la humanidad frente al cosmos [...].

Se postula como orden político necesario el orden social democrático: la sociedad como suma de individuos libres y formalmente iguales,

1 Para una revisión de los argumentos sobre la hegemonía occidental presente en la narrativa de los derechos humanos y sobre las posibilidades de un uso contrahegemónico de los mismos, recomendamos la lectura de Ghai (2004: 434-436).

2 También, del mismo autor, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (1991b: 219-220).

organizados en función de objetivos pactados desde el ejercicio de sus voluntades individuales soberanas (Panikkar, 2004: 212-216).

El pretendido universalismo opera entonces siguiendo la misma lógica que ya hemos denunciado a propósito de la abstracción y homogeneización propia del liberalismo: ciertos rasgos, propios de sectores dominantes, son proyectados sobre la naturaleza genérica del conjunto de la humanidad, configurando un “modelo” en base al cual se evalúa y determina la condición humana del resto de los actores sociohistóricos. Una experiencia parcial, local, se logra convertir así en marco de comprensión del conjunto de posibilidades y a partir de ella se interviene en la realidad (Cfr. Gallardo, 2000: 49-50). Tal y como denuncia Franz Hinkelammert (2001a: 113), “cada universalismo de principios abstractos es la cara universalista de un particularismo”.

En este sentido, afirmamos que la universalidad de los derechos humanos, al menos en la forma en que ha sido entendida hasta ahora desde el marco del Derecho Internacional es, cuando menos, problemática; siendo necesario repensarla sobre una base que relea críticamente la historia concreta de los pueblos, sus culturas y necesidades, sus diferencias. El desarrollo del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, independientemente de las proclamas que hace a propósito de la universalidad de los mismos, lejos de solventar tal posibilidad, no hace más que plantearla. Se hace necesario entonces abordar el tema siendo capaces de reconocer los aportes hechos desde el derecho positivo, pero yendo más allá de los límites que este impone. Hacerse cargo de esta cuestión, reconocerla en su complejidad y abordarla confrontando los discursos que sirven de fondo a los planteamientos, hace parte de la tarea de una teoría crítica de los derechos humanos.

1. NECESIDAD DE UNA APROXIMACIÓN A LOS DERECHOS HUMANOS QUE RECONOZCA LA DIVERSIDAD DE NUESTRO MUNDO

Existe una relación directa entre la legitimidad cultural de las propuestas desarrolladas en torno a los derechos humanos que pretenden reconocimiento universal y la efectiva aceptación que las mismas tengan. En todo caso, la experiencia histórica ha brindado la triste constatación de que independientemente del compromiso jurídico adquirido por los países en el marco del sistema internacional –un compromiso que puede ser producto de múltiples elementos de estrategia política–, su efectiva implementación implica un proceso bastante más complejo en el que intervienen factores ideológicos, culturales y económicos, entre otros.

Un análisis realista de la cuestión de la universalidad de los derechos humanos, de la posibilidad de una concepción de ellos, común a toda la humanidad y de la incidencia en el problema de las diversidades regionales, nacionales y culturales, obliga a tener en cuenta no solo el estudio y la interpretación de los textos internacionales pertinentes. Es preciso descartar en la consideración del tema una exégesis únicamente jurídica, filosófica o religiosa. Es necesario considerar las posiciones políticas y las conductas internacionales de los diversos Estados en lo que se refiere a la universalidad de los derechos humanos. Si se utiliza este enfoque, se puede comprobar, con clara evidencia, que no hay todavía hoy una aceptación unánime y plena por todos los Estados, del carácter universal de los derechos humanos y de la consiguiente concepción común. Se constata, asimismo, que no es tampoco unánime la forma de encarar el fenómeno de la universalidad y de sus proyecciones, ni la idea de la fuerza y la incidencia de las diversidades regionales, nacionales o culturales (Gros, s/f: 12).

Cualquier intento por analizar el supuesto carácter universal de los derechos humanos debe evitar el riesgo de considerar dicho carácter solo como un rasgo formal, válido en cuanto enunciado de principios, sin detenerse a analizar sus implicaciones concretas en la realidad específica de los pueblos; una realidad bastante más diversa y conflictiva de lo que pretenden algunas teorías idealistas de los derechos. Cualquier argumentación en torno a la universalidad de los derechos humanos ha de tomar en cuenta estos aspectos, atendiendo a las distintas formas de resistencia tanto cultural como ideológica que se oponen a la pretendida universalidad, para ofrecer al respecto una palabra lúcida y responsable. Tomarse en serio las críticas hechas a los intentos por concretar un sistema universal de derechos humanos, para poder ahondar en las condiciones en que tal universalidad sea viable, exige detenerse en los argumentos esgrimidos por las posturas adversas, venidas tanto de sectores intelectuales como del ámbito político y cultural.

Algunos autores, entre los que se encuentra Miguel Giusti (s/f: 3-6) señalan como objeto de cuestionamiento de la actual concepción de los derechos humanos y de su pretendida universalidad, no la dimensión moral de la defensa de la vida o de la solidaridad humana, sino el que tales derechos se pretendan sobre la base de una noción atomística de la persona y sobre la destrucción de sus lazos culturales. Refiere Giusti que para quienes la critican, la concepción que hasta ahora se ha impuesto en el sistema internacional de los derechos humanos responde a una cosmovisión occidental que privilegia el individualismo, así como la utilización tecnológica de la naturaleza y el predominio de las leyes del mercado.

Frente a una concepción filosófica que reconoce derechos al individuo con anterioridad y superioridad frente a la estructura estatal y a los contextos socioculturales donde dicho individuo se desarrolla, entendiendo la sociedad como la suma de los hombres libres, conviene recordar la centralidad que tiene la comunidad en muchas culturas no-occidentales; por ejemplo, las propias del continente africano y de los pueblos originarios de América.

Es necesario tomar en cuenta las diferencias culturales y religiosas: mientras para los occidentales, a partir de la concepción liberal de los derechos humanos, éstos están referidos en buena medida a la protección de la libertad individual frente al poder del Estado, en muchas de las culturas de Asia la relación individuo-Estado se da en otros términos. En las sociedades asiáticas las relaciones interpersonales al igual que las establecidas entre cada persona y el conjunto de la sociedad, se sostienen sobre la base de las obligaciones y no sobre la base de los derechos, lo cual representa sin duda un reto para cualquier propuesta que pretenda establecer algún tipo de viabilidad para la universalidad de los derechos humanos (Cfr. Bartolomei, 1996: 547-548).

La acentuación de la importancia del individuo abstracto implica una homologación que vacía las identidades y una total despreocupación por las diferencias [...] también abstrae los contextos y los procesos históricos donde se desenvuelven las personas [...] ambas abstracciones son expresión de un localismo hegemónico y expansivo –encarnado inicialmente en el individuo occidental, varón, blanco, empresario y propietario– que destruye al resto de culturas y, al aplicarse, deja fuera de sus derechos a la mayoría de la población –mujeres, homosexuales, negros, pobres [...]. Finalmente, implica un universalismo ficticio porque ejerce un monopolio sobre el acceso a las condiciones socioeconómicas con las que se puede llegar a lo universal (Sánchez Rubio, 2000: 232).

La concepción que de sí mismos tienen los seres humanos está condicionada por la memoria, la cultura y la historia colectiva particular en que cada hombre y mujer está enraizado (Cfr. ídem); las distintas culturas construyen distintas cosmovisiones, formas de comprender, valorar y proteger la dignidad específica de la persona. Pretender por tanto que la noción occidental de dignidad, formulada en el contexto de la ilustración, sirva como único modo de comprender y resguardar la dignidad es un intento abocado al fracaso. En esta misma línea de pensamiento, Rachel Herdy de Barros Francisco, en su trabajo titulado *Diálogo intercultural dos Direitos Humanos* identifica como uno de los motivos que demuestran la necesidad de someter a reconstrucción el actual paradigma de los derechos humanos el siguiente aspecto:

La constatación de que el actual paradigma refleja un discurso liberal de derechos humanos, de matriz iluminista y racional, cuya idea fundamental remonta la lógica del individualismo. El hombre proyectado en los tratados y declaraciones internacionales es un ser atomizado y pre-social, titular de derechos innatos. Ocurre que [...] el hombre no es visto desde la misma óptica en todas las culturas; el hombre no es siempre la medida de todas las cosas. Basta cotejar las dispares concepciones acerca del origen de los derechos del hombre en las diversas tradiciones culturales –provenientes de Dios, del cosmos o de la naturaleza humana– para cuestionarse el actual paradigma (De Barros, 2003; Trad. propia).

Si las distintas tradiciones culturales ofrecen formas distintas de explicar el origen de los derechos del hombre, la búsqueda de un sistema universal de derechos debe dar cuenta de esa diversidad de concepciones, no centrándose en una de ellas, la occidental, ni condicionando la posibilidad de lograr el alcance universal de tal sistema de derechos a la aceptación de esa concepción por parte de las otras tradiciones.

Por su parte, para algunos defensores de la posición universalista, los argumentos de quienes defienden el valor de las culturas particulares “no serían sino un débil recurso de legitimación, un encubrimiento ideológico, de las frecuentes violaciones de estos derechos en los países en los que las críticas (al universalismo) se formulan” (Giusti, s/f: 3). En no pocas ocasiones los elementos que se alegan como propios de la cultura de un pueblo, y desde los cuales se pretende perpetuar relaciones de discriminación o sumisión de un sector de la población sobre otro a partir de argumentos de carácter religioso, por ejemplo, no pasan de ser expresión de los intereses de los grupos de poder en esas sociedades. Asimismo, se replica el que, al fin y al cabo, la postura de los críticos culturalistas absolutiza los parámetros de racionalidad y de moral de su cultura a partir de su propia cosmovisión, sin ofrecer una justificación aceptable para tal absolutización.

Al particularismo radical, entre otras cosas se le critica el hecho de que cuando valora de la misma manera a todas las culturas, lo hace ya desde un criterio de respeto a todos los grupos particulares. También al supeditar al individuo libre y autónomo a las normas y los hábitos dictadas por la comunidad, se le está anulando su capacidad de elegir libremente y rebelarse frente a las injusticias cometidas por la colectividad. Además, excluye criterios para contrastar y distinguir las sociedades totalitarias de las sociedades democráticas. Finalmente, la esencialización de la comunidad, la etnia, la raza o la nación, es fuente de marginación y discriminación de todo aquello que queda fuera de su círculo de pertenencia. Se conforma un nosotros excluyente frente a los otros despreciados (Sánchez Rubio, 2000: 232-233).

La pretensión por absolutizar las identidades colectivas puede incurrir en una forma de desconocimiento de aquellos que no comparten dicha identidad; sobre ello la historia de los pueblos ha brindado lamentables ejemplos de aquello a lo que puede conducir la afirmación absoluta del “nosotros” frente a “los otros”: desconocimiento de su condición de persona, exclusión, enfrentamiento. No afirmamos que ello sea así necesariamente o en la mayoría de los casos, pero es un riesgo que no podemos pasar por alto.

Por otra parte, distintas teorías críticas de los derechos humanos llaman la atención sobre el hecho de que éstos han servido como discurso ideológico para intervenir en la realidad a partir de los intereses de las clases sociales que detentan el poder y de la ideología y la cultura dominantes. Bajo la pretensión de definir “lo humano” en general, se habrían abstraído los derechos de las realidades concretas, lo que respondería a los objetivos de las ideologías hegemónicas. Desde esta perspectiva, la llamada “racionalidad” no sería más que lo que se ajustaba a esa ideología (Cfr. Herrera Flores, 2000b: 247).

2. REPENSANDO EL UNIVERSALISMO

Ante los aspectos señalados en el apartado anterior, el pensamiento crítico en derechos humanos afirma la necesidad de reconocer las diversas experiencias de las distintas culturas, apreciando en ellas cómo la idea de dignidad está presente, en lugar de partir de una idea abstracta de la misma y de los valores vinculados a ella (Cfr. Herrera Flores, 2000a: 63). En esta perspectiva se enmarca la propuesta del universalismo como punto de llegada defendida por Herrera Flores: “hablamos mejor de un universalismo que no se imponga, de un modo u otro, a la existencia y a la convivencia interpersonal e intercultural. Si la universalidad no se impone, la diferencia no se inhibe” (ibídem, p. 76). Frente al universalismo *a priori*, este universalismo *a posteriori* apunta a la posibilidad de construir un consenso en torno al respeto de determinados principios básicos a través del diálogo y el intercambio cultural, en el que se expresen las múltiples aproximaciones al reconocimiento de los derechos (o sus equivalentes en otros contextos) que puedan existir, cada una de ellas apoyada en una determinada forma de ser justificada y a la vez consciente de su propia relatividad y, por tanto, susceptible de entrar en diálogo con otras aproximaciones.

Se trata de una apuesta por la fecundación mutua entre las culturas y las diversas modalidades de saber y conocer, considerando que todas las culturas, que son incompletas, se construyen a través de procesos de lucha de signos, saberes y significaciones, donde permanentemente se transforman las relaciones sociales, culturales e institucionales, y en esas relaciones es donde se edifican los significados. Para este tipo de interculturalismo toda

cultura está contaminada por muchas culturas y racionalidades, y lo que debe defender es una igualdad en la diferencia, que sepa combinar ambos principios frente a toda situación que produce desigualdad (Sánchez Rubio, 2010b: 12).

De esta manera, un universalismo contextualizado culturalmente se ofrece como salida al debate entre universalistas y culturalistas; el mismo es producto del proceso de intercambio entre tradiciones, en el que cada una presenta ante las otras las expresiones humanizantes desde las que dota de sentido su propia realidad y organiza sus dinámicas sociales. Éste es un proceso que se efectúa a partir de la aproximación fáctica a las que están sometidas las diversas culturas a través de tanteos y varias formas de negociación. Una aproximación que, por lo demás, se lleva adelante a pesar de que a los grupos culturalmente diversos no les sea posible compartir las evaluaciones que motivan el sistema de valores que pueden llegar a compartir.

Sin embargo, el reconocimiento de la no totalidad de la propia cultura de cara a los procesos y manifestaciones humanizantes y, por tanto, el reconocimiento de la necesaria y provechosa apertura a otras formas culturales, sí parece ser una condición necesaria para que este proceso de intercambio sea posible (Cfr. De Sousa Santos, 1997: 49). Cada cultura desarrolla unas potencialidades en el ser humano y deja otras en cierne con las que entramos en contacto a través del diálogo intercultural. Si bien todas las culturas presentan alguna forma de expresar y reconocer la dignidad humana –y algunas lo hacen bajo la forma de los derechos humanos–, al mismo tiempo, todas ellas son incompletas dado que no agotan el fenómeno humano en su diversidad de desarrollos posible; se hace necesario crecer en el reconocimiento de tal condición de no-completitud inherente a toda cultura, incluida la propia, como condición de posibilidad para la apertura a lo diverso en el diálogo intercultural y la superación de la fragmentación localista. En ese orden de ideas apunta la propuesta formulada por Boaventura de Sousa Santos, en continuidad con las reflexiones de Raimon Panikkar (2004: 205-238), de una hermenéutica diatópica, que “consiste en un trabajo de entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (De Sousa Santos, 2005b: 175-176).³

Por su parte, David Sánchez Rubio, prefiere hablar de pluriversalismo de confluencia, apuntando así a un proceso en el que las distintas particularidades concretas se encuentran tensionadas de

3 Para una formulación más detallada de este tema puede consultarse, también: De Sousa Santos (1997).

universalidad, pero expresándose cada una a partir de sus tramas sociales configuradas culturalmente. En todo caso, Sánchez Rubio coincide en que este debe tratarse de un dinamismo “abierto desde sus distintas procedencias a un permanente diálogo y a un continuo proceso de construcción sin imposiciones etnocéntricas y homogeneizadas” (Cfr. Sánchez Rubio, 2010b: 15).

La propuesta que venimos presentando implica la necesaria apertura al diálogo como forma de confrontación y el reconocimiento del otro en cuanto distinto, que nos posibilita el acceso a aspectos de la totalidad que desde nuestro esquema de comprensión se escapan (De Sousa Santos, 1997). Se abre así la oportunidad de establecer discusiones en las que cada uno ofrezca su aporte; negarnos a la apertura al otro implica por tanto una forma de empobrecimiento de nuestra propia realidad.

Con Herrera Flores asumimos que es necesario reconocer la universalidad de los derechos humanos no como punto de partida, como hecho dado, sino como meta posible, como horizonte hacia el cual caminar a través de diálogo intercultural. “Un nuevo universalismo no puede ya formularse siguiendo el modelo ilustrado, sino que –recogiendo la experiencia histórica– ha de buscar configurarse como no etnocéntrico, no parcial y no impositivo” (Salvat, 2001: 31). De esta manera, el lograr la legitimación de un conjunto de normas que configuren otro Derecho Internacional de los Derechos Humanos, de ser históricamente viable, requeriría ser asumido como un proceso histórico en cuyo seno, en lugar de pretender llegar a un todo homogéneo, las diversas normas tendrán también formas de expresión diferenciada en los distintos ámbitos culturales y sistemas jurídicos.

3. LA INTERCULTURALIDAD COMO ALTERNATIVA

La apuesta por una concepción intercultural de los derechos humanos, organizada a partir de la interrelación de sentidos locales mutuamente inteligibles y en permanente diálogo (Cfr. De Sousa Santos, 1997: 46), pretende llegar a un consenso sobre principios-valores, pero también sobre normas que protejan la dignidad humana y que tengan legitimidad cultural en los distintos contextos. Ahora bien, dichas normas han de ser pluralmente inculturadas. En este sentido, el diálogo entre las diversas tradiciones culturales y sus formas de proteger la dignidad humana (o sus respectivos equivalentes) exige la reformulación de la forma actual en la que los derechos humanos están expresados en el marco del Derecho Internacional y la confrontación de las justificaciones filosóficas que le han servido de fundamento, en la medida en que las mismas han pretendido ser absolutas y expresan fundamentalmente una perspectiva etnocéntrica occidental. Al respecto, conviene atender a Otfried Höffe (2000: 180):

La filosofía sigue transformando el reproche del imperialismo cultural en una tarea filosófica, es decir, en una pregunta a la que todavía está faltando una verdadera respuesta. Se trata de la doble cuestión fundamental que plantea todo discurso jurídico intercultural: ¿cómo se puede exigir a cada cultura y a cada época distinta una institución jurídica surgida en Occidente y, además, muy tarde? En primer lugar, ¿cómo habrá que concebir tal institución y, en segundo lugar, cómo realizarla, de manera que ella escape a la temida tiranía de lo general y reconozca lo particular en su propia particularidad, en lugar de dejarlo diluirse en lo general?

Hoy es posible poner en contacto a cada sociedad con lo mejor –lo más humanizante– y lo peor –lo más deshumanizante– de las demás. Este fenómeno acelera el proceso de transformación de la autocomprensión del ser humano en sus posibilidades de realización, por la confrontación con el proceso desarrollado en contextos diferentes al suyo, y la comprobación de los frutos consecuentes. Adviértase que no se trata de un mecanismo de mera copia de condiciones de vida; el acceso a una determinada propuesta de humanidad solo es posible a partir del desarrollo de las posibilidades que constituyen a cada ser humano y a cada colectivo, y desde las decisiones asumidas en función de ellas. Por esto, cada actor participará desde lo que es y “va siendo” junto con los demás en un proceso de permanente construcción gracias al intercambio.

El diálogo intercultural al que nos conduce la propuesta que venimos desarrollando, sin embargo, es un proceso complejo, no exento de grandes retos y complicaciones.

Lo que necesitamos es la interfecundación de las culturas [...]. Debemos conocer sus propuestas y estudiarlas [...]. Este diálogo puede conducir a la fecundación mutua. Pero la interfecundación exige algo más que un conocimiento superficial de las demás culturas [...]. Hay que superar la inercia cultural y reconocer que para resolver los problemas humanos, hoy en día, ninguna cultura, religión, ideología, tradición es suficiente [...]. El diálogo, la colaboración, la confianza mutua, son imperativos de la humanidad contemporánea (Panikkar, 1999: 133-134).

Este proceso exige asegurar las condiciones para un intercambio cultural en el que cada colectivo pueda ofrecer su experiencia concreta, y disponer como posibilidad de la experiencia ofrecida por los otros colectivos; ello implica la creación de condiciones tanto subjetivas (creación de confianza, reconocimiento de la propia limitación, etcétera) como objetivas (materiales, económicas).

El diálogo no implica la negación de las propias ideas, concepciones y estilos de vida; sino, por el contrario, desde el reconocimiento y

valoración de lo propio, estar dispuesto a reconocer lo diverso que el otro puede aportar y con lo que nos puede enriquecer. En este sentido, nos parece particularmente iluminadora la sentencia de Boaventura de Sousa Santos: “Las personas y los grupos sociales tienen derecho a ser iguales cuando la diferencia los inferioriza, y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza” (De Sousa Santos, 1997: 52). Solo a partir de estas condiciones será posible que lo que aparezca como producto del diálogo tenga legitimidad para las partes que han participado, reconociéndose en él y no sea percibido como negación de sí o como imposición.

Como decíamos, es necesario atender a las condiciones materiales de los pueblos, y a sus reales niveles de autodeterminación económica, política, etcétera. “No se puede hablar con seriedad sobre pluralismo cultural sin un verdadero pluralismo socioeconómico-político” (Panikkar, 2004: 210). El diálogo intercultural exige, pues, la atención sobre las relaciones de poder que condicionan un intercambio en el que cada parte es capaz de ofrecer y sostener justificadamente su sistema de valores y sentidos (Cfr. Cortina, 1999). El diálogo intercultural exige “la revisión radical de las reglas del juego vigentes para crear las bases reales de un diálogo en condiciones de igualdad” (Fornet-Betancourt, 1997: 370). La construcción de estas condiciones no será un acto espontáneo ni un producto bienintencionado de quienes detentan posiciones favorables en las relaciones de poder; no estará, por tanto, exenta de conflicto.

En momentos en que la ideología dominante del “globalismo” extiende a todo el planeta la necesidad de implantar una “sociedad del conocimiento”, anclada en los paradigmas hegemónicos liberales de los derechos humanos, los Pueblos sujetos a diversas formas de colonialismos (heredadas o actuales) han de irrumpir contrahegemónicamente mediante una construcción (y articulación) “de abajo hacia arriba” de una nueva noción de los derechos humanos, en las que –desde todas las diversidades– se vean incluidos, escuchados y emancipados, y que sea producto de sus conquistas en favor de una justicia global para todos los seres vivientes –humanos y no– de nuestro planeta (Gutiérrez, s/f: 10).

Esta propuesta debe evitar incurrir en alguna forma de fundamentalismo o esencialismo de la identidad cultural. El debate intercultural ha de centrarse en las prácticas y los procesos socioculturales, y no en algún tipo de identidades sustancializadas. La diferencia entre identidad y práctica permite superar el solipsismo al que llevaría cierto culturalismo que descarta el diálogo entre procesos culturales de contextos diversos.

Es importante reconocer que las culturas no son bloques monolíticos que responden a desarrollos de una única tradición gestada sin

conflictos; a lo interno de ellas se encuentran en tensión diversas apuestas entre tradiciones distintas que en su interacción van definiendo metas y horizontes diversos (Cfr. Fornet-Betancourt, 1997: 378). Ello exige que la tarea que queremos emprender no incurra en la sacralización de ninguna propuesta cultural específica, permitiendo la propia crítica de las formas en que las diversas culturas se han estabilizado, por lo que cada miembro de esa cultura puede hacer parte de ella interviniendo en su proceso de permanente configuración, haciéndola propia a la vez que entendiéndola como modificable (Cfr. *ibídem*, p. 379). En el mismo orden de ideas se presenta Xavier Etxeberria, cuando dice:

Las culturas ni son monolíticas ni son estáticas; por eso reconocer los derechos de una cultura a encarnaciones específicas y a participar en el diálogo intercultural para afinar la universalidad de recorrido es reconocer que también las expresiones disidentes de las mismas tienen que tomar parte (Etxeberria, 2002: 313).

No obstante, sabiendo que las culturas no son sustancias, y que las “culturas nacionales” son una “invención” generada al amparo del modelo de Estado nacional (Cfr. De Sousa Santos, 2009b: 272), nos parece pertinente, por su realismo pragmático, la propuesta de Gayatri Spivak, de defender un esencialismo estratégico frente al proceso de globalización homogeneizante (Cfr. Spivak, 1987). Dada la asimetría de poder en la que se encuentran los grupos étnicos sometidos a dinámicas de opresión y poscolonialidad, es necesario acudir a categorías políticas densas que eviten su aniquilamiento al amparo de una supuesta neutralidad cultural y axiológica propuesta por el orden global. Dado que se trata de una opción pragmática, en esta forma de esencialismo tenue, “la dimensión estratégica es la que debe modular y controlar el esencialismo identitario o de posición” (Martínez de Bringas, 2004b: 148-149).

Todo diálogo que pretenda realmente ser tal, debe partir de condiciones mínimas de simetría, que aseguren a todos aquellos que participan en él la capacidad para presentar sus propuestas sin verse amenazados por ello, ni coaccionados por intereses ajenos. Ningún intento por acceder a la universalización de un determinado sistema normativo con legitimidad cultural puede lograrse por imposición. El acceso a la universalidad ha de darse a partir de lo concreto de las diversas propuestas, en función de lo que las mismas tengan de universalizable; de su posibilidad de ser asumidas por los otros como recurso para su proyecto.

Al considerar que los distintos procesos de humanización, en función de los cuales hombres y mujeres realizan sus decisiones, se

construyen sobre la base de variables social e históricamente condicionadas. El logro de la universalidad en sistemas normativos solo es posible a partir de las distintas formas concretas en que el hombre se autocomprende como realizado en el marco de su propia cultura, partiendo de lo que estos sistemas tengan de universalizable. En esta misma dirección apunta, desde la perspectiva de las capacidades humanas, Martha Nussbaum cuando, en respuesta a lo que considera legítimos temores de universalismo, propone el criterio de “realizabilidad múltiple” (Nussbaum, 2002: 154). Con tal criterio la autora quiere atender al necesario reconocimiento de las múltiples formas de concreción de los postulados en función de los diversos contextos, evitando así dinámicas homogeneizadoras.

4. PROPUESTAS DE ACCIÓN EN DERECHOS HUMANOS PARA UNA PRÁCTICA NO COLONIZANTE

Sostener de manera consistente lo que hemos formulado sobre las posibilidades de un universalismo anticolonial exige plantear los derechos humanos, no como algo previo o al margen de las condiciones sociohistóricas en que las personas construyen condiciones de vida digna, sino como productos culturales que posibilitan el que cada sujeto, individual y colectivamente, formule, construya y deconstruya mundos a partir de sus particulares formas de comprender y dotar de sentido su realidad.

Para ello, consideramos de gran significación la propuesta teórica formulada por Joaquín Herrera Flores, en la que desde la dimensión cultural entiende los derechos como medios que permiten a los seres humanos apropiarse de las capacidades y las potencialidades humanas, como formas de reacción ante los entornos de relaciones en que realizan su vida.

Son la consecuencia y la posibilidad de actuar individual y colectivamente por ver reconocidas y puestas en práctica las diferentes y plurales visiones que tengamos de nuestras capacidades y necesidades (esfera *política* de los derechos), con el objetivo de “ajustar” (esfera *axiológica* de los derechos) el mundo a lo que en cada momento y en cada lugar se entienda por dignidad humana (esfera *teleológica* de los derechos). La mayor violación hacia los derechos humanos consistirá en prohibir o impedir, del modo que sea, que individuos, grupos o culturas puedan expresar y luchar por su dignidad (Cfr. Herrera Flores, 2000b: 264-265).

Desde su perspectiva, lo que posibilita hablar de universalidad de los derechos humanos no reposa en una determinada concepción ideológica que los comprenda como ideales que trascienden los contextos sociohistóricos, sino el asumir dichos derechos como procesos de

creación de condiciones para hacer efectivas las particulares y diferenciadas concepciones de dignidad (Cfr. Herrera Flores, 2011: 13-22). Decía Herrera Flores (2005b: 201):

Si hay algo de lo que podamos predicar, la universalidad no será lo que unos digan que todos tienen por el mero hecho de haber nacido, sino las luchas por crear y reproducir las condiciones sociales, económicas y culturales que, en los diferentes contextos culturales, permitan a los seres humanos acceder de un modo igualitario a los bienes necesarios para vivir con dignidad.

De esta forma, lo importante en la lucha por derechos humanos será construir distintas formas para el empoderamiento de los actores de forma tal que estén en condiciones de formular fines y acceder a ellos enfrentando las diversas formas de división social, sexual, étnica, etcétera, a las que se ven sometidos. Formas que variarán en su formulación y consecución según los diversos contextos culturales (Cfr. *ibídem*, p. 46).

Para Herrera Flores la violación de los derechos acontece por el bloqueo de lo que denomina el circuito de reacción cultural a partir del cual las personas reaccionan frente a sus entornos de relaciones. Se violan los derechos humanos cuando se impide que los seres humanos luchen por su propia y particular concepción de la dignidad, cuando se frustra la posibilidad de formular, reformular y construir mundos. Por ello, a partir del Criterio de Riqueza Humana, compuesto por el reconocimiento y desarrollo de las capacidades humanas y la efectiva apropiación de dichas capacidades (Cfr. Herrera Flores, 2000b: 245-265), plantea lo siguiente sobre la universalidad de los derechos:

No debe partirse de un consenso universal sobre tales o cuales derechos (perspectivas puramente etnocéntricas), sino de la necesidad de respetar que todas las formaciones sociales puedan tener acceso a ese procedimiento que permite objetivar sus aspiraciones y expectativas. El hecho de aceptar ese procedimiento y ese respeto mutuo entre culturas impide una caída en el relativismo absoluto. Vivimos una época en la que el reto básico reside en la conciliación entre el universalismo y el relativismo: o, en otras palabras, entre el reconocimiento de la identidad y el respeto de las diferencias. Si absolutizamos derechos, por muy encomiables que sean, estaremos impidiendo otras perspectivas. Lo único generalizable es el procedimiento y el reconocimiento de que todos tienen derecho a ponerlo en práctica (Herrera Flores, 1995: 51).

A partir de estos planteamientos, creemos posible un análisis que someta a crítica los discursos hegemónicos sobre la universalidad de los

derechos humanos, dado su carácter etnocéntrico y su sesgo neocolonial, que al mismo tiempo sea capaz de vislumbrar alternativas. Nos permitimos entonces proponer algunos recorridos que consideramos necesarios:

Consideramos que deben analizarse las dificultades y consecuencias que plantean los discursos hegemónicos que dan la universalidad de los derechos por supuesta, comprendiéndola como necesidad inherente a la condición humana. Como plantea Boaventura de Sousa Santos, “construir una concepción de derechos humanos postimperial intercultural es primeramente y antes que nada una tarea epistemológica” (De Sousa Santos, 2010c: 55). Es necesario, pues, desmontar estos discursos, someter a críticas sus categorías e identificar la manera en que impiden nuevos desarrollos.

Se requiere de una aproximación a los hechos que no desconozca a los sujetos concretos, en sus búsquedas, necesidades y modos de hacer posible la vida, siempre desde el entorno de relaciones que le constituye; ello frente a teorías sociales que invisibilizan a la persona y la subsumen en categorías tan genéricas como abstractas.

La apuesta por el diálogo cultural debe tomar en cuenta las diferentes nociones de tiempo, espacio, dignidad, etcétera, que configura a los sujetos que en él participan. Sin embargo, para ello, en primer lugar ha de hacerse la pregunta por la posibilidad misma de dicho diálogo y sus límites:

Las culturas o lenguas no son transparentes las una a las otras. Siempre hay un residuo, un restante que queda rezagado en este intento de conversión intercultural. Siempre hay algo que se descarta en el acto comunicativo, siempre hay algo que queda perdido en la traducción de una lengua a otra, entre una historia y otra, un lugar y otro (Mendoza, 2010: 34).

Ahora bien, el que haya aspectos intraducibles no niega el dinamismo del diálogo intercultural y las posibilidades que el mismo ofrece. En todo caso, en el proceso de intercambio cultural, allá donde no sean posibles espacios de encuentro, será necesario construir espacios de reconocimiento; y donde aún éstos no sean posibles, nuestras opciones éticas y políticas apuntarán a crear espacios de resistencia a favor de los actores más vulnerables.

El planteamiento de la universalidad de los derechos humanos debe cuidarse de un pretendido pluralismo jurídico que termina siendo monocultural al no permitir un verdadero diálogo entre los distintos sistemas de derecho y en el que, al fin y al cabo, el sistema del Estado moderno lo cubre todo. Por el contrario, la complejidad del diálogo intercultural en el campo del derecho obliga a atender a los distintos contextos particulares.

Así las cosas, ha de buscarse la interculturalidad más que la multiculturalidad, pues esta última, si bien reconoce la pluralidad, lo hace suponiendo la superioridad de uno de los modelos, al que los demás deben adaptarse.

Además, hay que tener en cuenta que la noción de integración cultural viene siendo utilizada en no pocas ocasiones como forma de asimilación; en cambio, el interculturalismo supone intercambio, relación y negociación permanente, de manera tal que >las diferencias no se suprimen, sino que se reconocen y valoran. El interculturalismo no se da de manera espontánea: implica tensiones y exige un nivel de igualdad de condiciones para el diálogo.

Es una tarea insustituible el tratar de visibilizar y atender a los diversos procesos de construcción de diálogo intercultural que ya se encuentran efectivamente en curso, identificando sus estrategias, metodologías y aprendizajes. En la búsqueda de referentes desde los cuales establecer un diálogo intercultural de saberes, que permita ampliar el discurso sobre lo que en Occidente se han denominado derechos humanos y dignidad humana, resulta de sumo interés comprender que en este proceso no existen modelos previos que funcionen como barmo o patrón normativo. Si se pretendiera hacer una aproximación sobre la base de un supuesto modelo “por encima de toda cultura”, se perdería de vista la singularidad de los procesos, lo cual eliminaría la historia específica. Si bien hay fenómenos globales, la realidad se construye desde dinámicas históricas diferenciadas. Al preguntarnos por un universalismo como punto de llegada de los derechos humanos, ha de tenerse sumo cuidado con la colonialidad del poder y del saber.

Es prioritario atender a las agendas que se vienen desarrollando (fundamentalmente a través de los medios masivos de información) para la construcción de una determinada comprensión de la realidad al servicio de los intereses de determinados grupos de poder. De la misma manera, se requiere intervenir y transformar la actual correlación de fuerzas a nivel comunicacional que permite la existencia de un único discurso, construido de forma no participada. Ello exige un verdadero proceso de democratización de poder, sin el cual no hay diálogo posible.

Frente a la universalización del localismo occidental que opera a través del discurso hegemónico liberal de los derechos humanos, apoyado en un sujeto abstracto y descontextualizado, se propone asumir la tarea de tender puentes culturales que permitan la construcción permanente de condiciones, interculturalmente discernidas, que permitan a los sujetos formular y construir mundos desde sus particulares y diferenciados horizontes y contextos. En ese proceso se podrán ir definiendo derechos comunes a todos y todas, aunque diversamente incultrados.

CONCLUSIONES: LA REINVENCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS, UNA TAREA PERMANENTE

Este estudio ha tenido como punto de partida la constatación problemática de la ambigüedad en el uso del discurso de los derechos humanos; este discurso es utilizado tanto por actores que intervienen a favor de los intereses del sistema de relaciones sociales organizado en función de la lógica de acumulación capitalista, como por los sujetos que llevan adelante diversas luchas en contra de esta lógica y de sus efectos sobre vastos sectores de la población. Vemos entonces que, si por una parte se le reconoce a los derechos humanos el valor que tienen en los procesos de liberación, al mismo tiempo es necesario afirmar que éstos sirven también como discurso ideológico a favor de los intereses del capitalismo globalizado.

A pesar de la legitimidad que el discurso que los derechos humanos ha alcanzado, y de su capacidad de convocatoria y movilización social en favor de las luchas por una vida digna, la ambigüedad mencionada –que puede ser denunciada como el secuestro de la narrativa de los derechos en función de los intereses de las clases sociales que detentan el poder y de la ideología y la cultura dominantes–, hace necesario un proceso de reapropiación creativa de la narrativa de los derechos que permita recuperar su potencial emancipador.

En este análisis hemos intentado esbozar, en diálogo con otros autores, algunas reflexiones que nos permitan lecturas ampliadas,

complejas y multidimensionales de los derechos, centrándonos en el desafío de una teoría de derechos humanos que, confrontando los supuestos liberales, brinde aportes para una concepción de derechos humanos que responda a las luchas anticapitalistas y anticoloniales.

Al contrario de la práctica ejercida por parte de los discursos que, negando las opciones específicas desde las que formulan sus propuestas, logran venderse como objetivos e imparciales, nuestra reflexión se enmarca explícitamente en lo que algunos autores han denominado *pragmatismo epistemológico*; reconociendo que subyace a su desarrollo una opción ética, política e ideológica en favor de la construcción de condiciones que contribuyan a los procesos de emancipación que son llevados adelante por parte de aquellos sectores de la población que han sido subordinados, excluidos, explotados y empobrecidos.

La aproximación crítica que hemos realizado nos ha permitido develar algunas pseudoteorías subyacentes en la doctrina hegemónica de los derechos humanos; evidenciando supuestos no explícitos en dicha doctrina, que debilitan el potencial emancipador del discurso de los derechos en los procesos de lucha por la dignidad humana. De esta forma, el pensamiento crítico de los derechos humanos confronta y denuncia el entramado teórico tradicional de los derechos, en cuanto discurso encubridor de los intereses, hegemónicos que permite justificar y mantener un sistema profundamente injusto de relaciones sociales, políticas, económicas, culturales e ideológicas, en el que la gran mayoría de los hombres y mujeres del mundo permanecen en condiciones de subordinación.

El desarrollo de este estudio ha insistido en las consecuencias de una aproximación ingenua por parte de los actores sociales con respecto a los instrumentos con los que comprenden la realidad y a partir de los cuales definen los modos de intervención en ella. Consideramos que los costos de tal ingenuidad pueden ser demasiado altos, en términos prácticos y de contradicción ideológica.

Las teorías no son meros conjuntos de relaciones entre conceptos; ellas funcionan como marco de comprensión y condicionan nuestra aproximación a la realidad, nuestra valoración de ella y la manera en que entendemos si podemos o no transformarla. Por ello, cuando se plantea la necesidad de una opción teórica específica, se hace apuntando más allá de esa misma teoría, atendiendo a sus consecuencias prácticas en los distintos ámbitos de acción. La crítica de la teoría liberal de los derechos humanos, y de la concepción liberal del derecho en general, puede servir a los actores sociales comprometidos con la transformación social para repensar el horizonte de su práctica, de manera que la misma no quede atrapada en los límites que establece esta concepción de lo jurídico. Si bien es necesario mantener la lucha

en el plano del derecho, es igualmente necesario ir creando otras formas de garantía, de tipo político, social, económico y cultural, para los logros que se van alcanzando en el marco de la lucha social.

Así las claves ofrecidas para un análisis crítico resultan de particular significación en los procesos de lucha por una vida digna, al ofrecer a los colectivos que emprenden tales luchas herramientas teóricas que contribuyan al discernimiento crítico de las teorías subyacentes a dichas prácticas, y de los efectos que tales teorías acarrearán. En ese sentido apunta, por ejemplo, la advertencia de que pese a un supuesto reconocimiento de los derechos humanos, la formulación universalista y abstracta de algunas teorías aleja la posibilidad de su realización efectiva.

Consideramos que éste puede ser un aporte a los sujetos implicados en procesos de transformación social; quienes frecuentemente dan cuenta en su discurso de diversas concepciones de derechos humanos, que en ocasiones llegan a ser contradictorias. Esta diversidad de concepciones, más que a una opción teórica explícita por parte de los colectivos y movimientos sociales, responde con frecuencia a la inercia propia de la práctica activista, en la que los diferentes discursos se van superponiendo sin que exista el conveniente debate en torno al marco teórico que la alimenta. Es importante, para todo actor comprometido en procesos de lucha, reconocerse en un discurso que le libre de contradicciones que pueden implicar retrocesos en el logro de su misión y objetivos.

Aunque, evidentemente, es algo que los propios miembros de los distintos colectivos tendrán que discernir –pues son ellos los únicos autorizados a tal decisión–, la propuesta desarrollada ofrece la posibilidad de diagnósticos más complejos, que contribuyen a un mejor análisis sobre los factores que hacen parte del fenómeno de los derechos humanos, lo cual brinda la oportunidad de atender a aquellas categorías analíticas comúnmente menos trabajadas por los activistas, lo que significa un aporte a la lucha que llevan adelante. Para quienes están implicados en las diversas luchas por la emancipación social, resulta de particular importancia determinar hasta qué punto su práctica se ha visto frenada por un análisis de la realidad y por un marco teórico que no son capaces de recoger ni sus objetivos sociales, ni sus opciones éticas, políticas e ideológicas. A ello responde la propuesta de incorporar, en la comprensión de los procesos sociales, aspectos como las fuerzas productivas, las relaciones sociales de producción, la historicidad, etcétera –factores que, normalmente, quedan fuera del análisis de los derechos, cuando estos son asumidos desde el modelo liberal.

Por otra parte, si bien se plantea la necesidad de complejizar los diagnósticos y ampliar el horizonte de las luchas, la propuesta presentada no desconoce los conflictos prácticos a los que se ven sometidos quienes militan por los derechos humanos. Por eso, advertimos

contra los falsos radicalismos críticos, que cuestionan toda forma de lucha concreta, convirtiéndose en discursos paralizadores de la práctica. Contra su voluntad, tales posiciones críticas pueden estar favoreciendo procesos de despolitización de la población y de desmovilización de sus luchas.

Las reflexiones que hemos querido aportar, confrontan la despolitización de los derechos e invitan a recuperar su dimensión política; apostando al aumento de la “potencia” y la “capacidad” que tienen las personas de actuar en el mundo. Para ello, reivindicamos y exigimos la construcción de aquellas garantías sociales, económicas, políticas y culturales que permiten a los sujetos, tanto a nivel individual como colectivo, empoderarse para sentar las condiciones que posibilitan el acceso igualitario y no jerarquizado *a priori* a los bienes.

Es explícito el cuestionamiento que a lo largo de este estudio hacemos de los planteamientos desarrollados desde posiciones teóricas idealistas, en tanto estos sistemas de pensamiento favorecen que las situaciones injustas aparezcan como naturales, incuestionables y ajenas a la intervención humana, que por ende brinda sustento al inmovilismo, a la permanencia de lo dado, a la normalización de lo inaceptable. Por el contrario, nos proponemos contribuir desde una filosofía social que dé cuenta de la realidad, con sus complejidades y particularismos; ello permitirá hacer aparecer en los análisis aquellos aspectos invisibilizados por una estructura injusta de relaciones sociales, y legitimados por entramados teóricos justificadores.

Así, de manera coherente con lo que entendemos debe ser la labor de una teoría crítica de los derechos humanos y con sus claves epistemológicas y filosóficas, cuestionamos el marco conceptual e ideológico de los derechos humanos que ha venido imperando, señalando que este dificulta las necesarias prácticas sociales de promoción y defensa de estos derechos en el actual contexto histórico. En este mismo sentido, asumimos los derechos humanos como el resultado de procesos de luchas sociales y colectivas, en la búsqueda por construir espacios que hagan posible el empoderamiento de los sujetos, de manera tal que puedan formular y llevar adelante una vida digna, a partir de sus diferenciados horizontes socioculturales. La lucha por la dignidad es, por tanto, el contenido básico de los derechos humanos.

El concepto de derechos humanos ha de asumirse siempre en proceso de construcción y necesitado de contextualización e historicización, de complejización y de atención a la pluralidad humana. La reinención de los derechos humanos estará necesariamente inscrita en los diversos contextos sociohistóricos en los que desarrollen sus prácticas quienes pretendan llevar a cabo las diversas formas de lucha emancipatoria, pues surgirá frente a dichos contextos. Será, por tanto,

una producción contextualizada. Esta historización del quehacer teórico asegurará que la misma, al evitar ejercicios de idealización, pueda entrar en diálogo y enriquecerse con las formulaciones surgidas desde cada contexto.

Hemos podido constatar en qué medida la consideración de los procesos de dominación a partir de la matriz heterárquica de poder contribuye a posibles desarrollos de una concepción de derechos humanos que, lejos de limitar las luchas necesarias a un ámbito específico de lo social, formule una noción capaz de acoger los diversos procesos en curso en los distintos ámbitos de la realidad. De esta manera, no solo cuestionamos las concepciones liberales despolitizadoras, dada su formulación naturalista y/o metafísica, sino que también nos proponemos superar el límite propio de la concepción del poder en la estructura social característica del marxismo clásico; tal concepción, si bien atendía el orden de lo político al considerar la configuración de poder en la sociedad, lo limitaba al campo de las relaciones de dominación entre capital y trabajo asalariado.

Así como hemos visto de qué forma los derechos humanos pueden ser definidos de manera funcional o crítica frente a las situaciones de desigualdad, exclusión y/o explotación, hemos defendido también que desde el pensamiento crítico las definiciones que se generen gozarán de un mayor o menor grado de “verdad” dependiendo de su capacidad (o incapacidad) para visibilizar y denunciar las causas reales de dichas situaciones de desigualdad e injusticia, así como de su alcance para identificar y confrontar constructos teóricos que favorezcan la legitimación del actual estado de cosas profundamente injusto. En este sentido, la concepción liberal de derechos humanos, entendiéndolos como derechos abstractos, eternos e inmutables, supone un universalismo como punto de partida que oculta la realidad de vulneración de la dignidad humana en que viven cuatro de cada cinco seres humanos en nuestro mundo; además de inducir a falsas expectativas sobre la realización de tales derechos, que solo contribuyen a la desmovilización de los actores sociales y a la puesta en marcha de prácticas imperialistas y neocolonizadoras amparadas en este discurso. Por ello, el pensamiento crítico se plantea la necesidad de romper con fundamentaciones de tipo metafísico, permitiendo desmitificar y describir los derechos en los contextos en los que surgen.

Se niega así la posibilidad de una fundamentación absoluta; reivindicando la necesidad, en un contexto de pluralismo, de reconocer las múltiples formulaciones de derechos en sus respectivos contextos. Se proponen, por tanto, una concepción de derechos que no esté constreñida a un cuerpo determinado de contenidos de lucha específicos. A ello contribuye la comprensión de los derechos humanos

como productos culturales propios del ser humano; entendido este, a su vez, como animal cultural necesitado de poder reaccionar frente a su entorno, para dotar de sentido su vida.

Para ello, nos hemos apropiado de la opción por “una filosofía de lo impuro”; asumiendo que solo lo impuro es cognoscible, describible, relatable; pues solo lo impuro está situado en el espacio y en el tiempo. Solo lo impuro puede ser dialogado, vinculado a los fenómenos y establecer vínculos entre ellos; solo lo impuro tiene historia, devenir, y está sometido a las narraciones que en esa historia los humanos elaboramos para comprender la sociedad e intervenir en ella; solo lo impuro permite construir y transformar la realidad, dotándola de sentido. A partir de esta filosofía de lo impuro se hace posible que los derechos humanos sean comprendidos en función de los vínculos entre lo jurídico, lo político, lo económico, lo social y lo cultural.

En todo caso, es necesario recordar que, tal y como le gustaba afirmar a Joaquín Herrera Flores, los intelectuales no hacen más que poner las frases a la verdad de las luchas que tantos hombres y mujeres llevan adelante a favor de una vida digna de ser vivida. La validación última de cualquier teoría crítica de derechos humanos, más allá de lo que en este estudio haya sido posible identificar, está en manos de los propios protagonistas de esas luchas, quienes son los llamados a hacer la verdadera reinención de los derechos, en el marco de sus búsquedas por condiciones de vida digna. Apoyándonos en otros pensadores, hemos lanzado provocaciones para animar esas luchas, en un diálogo que puede ser sumamente fructífero; pero, en rigor, la verdadera reinención de los derechos es una tarea en curso. Lo que haya de ser, solo las luchas lo dirán; aunque la incorporación de un pensamiento crítico puede animar y potenciar esos procesos.

Después de este recorrido, permítasenos terminar recuperando nuestras opciones fundamentales, queriendo con ello relanzar el diálogo: una *opción ética* contra toda relación de injusticia, de exclusión, de opresión, de negación del ser humano, en contra de la pobreza; una *opción política* a favor del empoderamiento de quienes se ven sometidos a ese tipo de relaciones, entendiendo que solo desde los sujetos sociales victimizados, y en solidaridad con ellos, se abren procesos de transformación; son ellos los primeros interesados en cambiar el sistema que les niega; y una *opción epistémica* por tratar de leer el mundo para cambiarlo desde el lugar de ese otro cuyas condiciones de existencia digna están negadas, opción que obliga a un diálogo permanente que nos descentra y abre a la realidad, desde los lugares epistémicos donde esa realidad exige ser transformada. Contribuir con esa transformación ha sido el objeto de nuestro estudio, que esperamos haber conseguido; el tiempo lo dirá. Por ahora, el diálogo sigue abierto.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Y. 2008 *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos* (Montevideo: Nordan-Comunidad).
- Acosta, Y. 2006 *Las nuevas referencias de pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (Ciudad de México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia) Segunda edición.
- Acosta, Y. 2005 *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina* (Montevideo: Nordan-Comunidad).
- Adorno, T. 2005 *Dialéctica negativa* (Madrid: Akal).
- Agamben, G. 2012 “El gobierno de la inseguridad” en Agamben, G. et al. *Pensar desde la izquierda. Mapas del pensamiento crítico para un tiempo en crisis* (Madrid: Errata naturae).
- Aguiló Bonet, A. 2009 “La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes” en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 22, Nº 2. En <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18111430001>>. Consulta realizada el 24 de septiembre de 2012.
- Aguirre, J. s/f “De una crítica deleuziana de los derechos humanos hacia una jurisprudencia deleuziana de derechos humanos” en <<http://www.corteidh.or.cr/tablas/r26281.pdf>>. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.

- Althusser, L. 2004 *Maquiavelo y nosotros* (Madrid: Akal).
- Angarita, C. 2010 “La rebelión del sujeto y los derechos humanos” en Restrepo Domínguez, M. (dir.) *Teoría crítica de los derechos humanos* (Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia).
- Arriaga R, J. y Maerk, J. 2004 “Anticolonialismo y poscolonialismo en el pensamiento caribeño” en Sánchez Ramos, I. y Sosa Elízaga, R. (coords.) *América Latina: Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social* (Ciudad de México: Siglo XXI).
- Association for Women’s Rights in Development (AWID) 2004 “Intersectionality: A Tool for Gender and Economic Justice” en *Women’s Rights and Economics Change*, N° 9: 1-8. En <www.awid.org/publications/intersectionality-tool-gender-and-economic-justice>.
- Barrantes, M. 2008 “El fundamento ideológico de los derechos humanos”, Trabajo de grado presentado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica.
- Bartolomei, M. 1996 “Diversidad en la conceptualización de los Derechos Humanos: universalismo y diversidad cultural en América Latina” en *Estudios Básicos de Derechos Humanos. Tomo VI* (San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos).
- Belloso, N. 1996 “La fundamentación de los derechos humanos en la doctrina española actual” en *Revista Estudios Filosóficos*, N° 128.
- Benhabib, S. 2008 “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos” en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 39, julio-diciembre.
- Berger, P. y Luckmann, T. 1972 *La construcción social de la realidad* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu).
- Bernardini, A. 1998 “B. Spinoza como defensor de los derechos humanos” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXXVI.
- Bilbeny, N. 2004 *Ética intercultural* (Barcelona: Ariel).
- Bobbio, N. 2000 “El fundamento de los derechos humanos” en Soriano, R. y Alarcón, C. (eds.) *Diccionario Crítico de los Derechos Humanos* (Universidad Internacional de Andalucía).
- Bobbio, N. 1982 *El problema de la guerra y las vías de la paz* (Barcelona: Gedisa).
- Boehler, G. 2011 “Teología y epistemología feminista”, Conferencia pronunciada en el *Encuentro Internacional de Teólogos, Teólogas y Cientistas Sociales*, San José de Costa Rica, del 31 de octubre al 2 de noviembre. [Material mimeográfico].

- Borón, A. 2009 “Las ciencias sociales en la era neoliberal: Entre la academia y el pensamiento crítico” en Tavares Dos Santos, J. (org.) *Mundialização e sociologia crítica da América Latina* (Porto Alegre: UFRGS).
- Bourdieu, P. 1999 *Meditaciones pascalianas* (Barcelona: Anagrama).
- Bourdieu, P. 1980 *Le sens pratique* (París: Minuit).
- Britto García, L. 1996 “Discurso postmoderno y pensamiento crítico” en *Teoría y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* (Universidad del Zulia) Vol. 1: 1.
- Bulygin, E. 1987 “Sobre el status ontológico de los derechos humanos” en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12837218659036051876657/cuaderno4/Doxa4_05.pdf>. Consulta realizada el 6 de diciembre de 2005.
- Gamio, G. s/f. “Sobre la justificación post-liberal de los derechos humanos” en <http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofiaperu/pdf/ensayos_filo/justificación_postliberal_gamio.pdf>. Consulta realizada el 12 de noviembre de 2005.
- Cárcova, C. 2007 *Las teorías jurídicas post positivista* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Lexis Nexis).
- Cárcova, C. 1998 *A Opacidade do Direito* (San Pablo: Ltr).
- Castro-Gómez, S. 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816* (Bogotá: Universidad Javeriana).
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (comps.) 2007a *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre/ Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar).
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (comps.) 2007b “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre/ Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar).
- Cerna, Ch. 1995 “La universalidad de los derechos humanos y la diversidad cultural: La realización de los derechos humanos en diferentes contextos socio-culturales” en *Estudios Básicos de Derechos Humanos. Tomo II* (San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos).
- Chauí, M. 1994 *Convite à filosofia* (San Pablo: Ática).

- Chouliaraki, L. y Fairclough, N. 1999 *Discourse in Late Modernity. Rethinking critical discourse analysis* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Claussen, D. 2010 “El envejecimiento de la teoría crítica”, Ponencia presentada en el *Seminario Internacional Actualidad de la Teoría Crítica*, Instituto de Filosofía (CCHS/CSIC), 5 de noviembre. [Trad. J. Maiso]. En <<http://proyectos.cchs.csic.es/sscv/sites/default/files/Texto%20Claussen.pdf>>. Consulta realizada el 28 de junio de 2012.
- Cocco, G. 2012 “El laboratorio sudamericano” en Agamben, G. et al. *Pensar desde la izquierda. Mapas del pensamiento crítico para un tiempo en crisis* (Madrid: Errata naturae).
- Cocco, G. 2009 “Comunicação e Direitos Humanos: o Trabalho dos Direitos” en *Revista Direitos Humanos* (Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos) N° 4, diciembre.
- Colectivo contra la Tortura y la Impunidad (CCTI) 2009 *Tortura. Pensamiento y acción del Colectivo Contra la Tortura y la Impunidad* (Ciudad de México: CCTI).
- Conill, J. 2006 *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad* (Madrid: Tecnos).
- Correas, O. 2003 *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo* (Ciudad de México: Coyoacán).
- Correia, J. 2001 “Max Weber e a Teoria Crítica: para uma reformulação do conceito de racionalização” en *Working Papers* (Centro de Estudos Sociais, UBI) N° 8: 11-12.
- Corte Constitucional de Ecuador para el Período de Transición 2010 *El nuevo constitucionalismo en América Latina* (Quito: Corte Constitucionalismo de Ecuador) Primera edición.
- Cortina, A. 2010 “Multiculturalismo y universalismo. Cómo construir una ciudadanía cosmopolita” en *Revista Persona y Sociedad* (Santiago de Chile: Universidad A. Hurtado / ILADES) Vol. XIV, N° 1, abril.
- Cortina, A. 2008 *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía* (Madrid: Síntesis).
- Cortina, A. 1999 “Derechos humanos y discurso político” en González, G. (coord.) *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica* (Madrid: Tecnos).
- Cortina, A. 1997 *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía* (Madrid: Alianza).
- Cortina, A. 1996 *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica* (Madrid: Tecnos) Quinta edición.

- Cortina, A. 1990 *Ética sin moral* (Madrid: Tecnos) Cuarta edición.
- Cox, R. 2010 “Robert Cox On World Orders, Historical Change, and the Purpose of Theory in International Relations” en *Theory Talk*, N° 37. En <<http://www.theory-talks.org/2010/03/theory-talk-37.html>>. Consulta realizada el 1 de octubre de 2012.
- De Barros, R. 2003 “Diálogo intercultural dos Direitos Humanos” en <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/Rachelmemoir.pdf>>. Consulta realizada el 12 de enero de 2006.
- De la Torre Ranguel, J. 2005 *Jusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación* (Sevilla: Mad).
- De la Torre Ranguel, J. 2001 *Derechos humanos desde el jusnaturalismo Histórico analógico* (Ciudad de México: Porrúa / Universidad de Aguascalientes).
- De la Torre Ranguel, J. 1998 *El derecho a tener derechos. Ensayos sobre los derechos humanos en México* (Aguascalientes: Ciema).
- De la Torre Ranguel, J. 1992 *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas* (Ciudad de México: Escuela Libre de Derecho).
- De la Torre Ranguel, J. 1986 *El derecho que nace del pueblo* (Ciudad de México / Aguascalientes: Centro de Investigaciones Regionales de Aguascalientes).
- De la Torre Ranguel, J. 1984 *Derecho como arma de liberación en América Latina* (Ciudad de México: Centro de Estudios Ecuménicos).
- De la Torre Ranguel, J. 1983 *Apuntes para una introducción filosófica al derecho* (Ciudad de México: Jus).
- De Sousa Santos, B. 2011a “Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano” en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO) Año 4, N° 46, septiembre.
- De Sousa Santos, B. 2011b *Portugal: Ensaio contra a autoflagelação* (Coimbra: Almedina).
- De Sousa Santos, B. 2010a *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Montevideo: Trilce).
- De Sousa Santos, B. 2010b *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad* (Montevideo: Trilce).
- De Sousa Santos, B. 2010c *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO / Prometeo) Primera edición.

- De Sousa Santos, B. 2010d *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia).
- De Sousa Santos, B. 2009a “Direitos humanos: o desafio da interculturalidade” en *Direitos Humanos* (Brasilia: Secretaria Especial dos Direitos Humanos) N° 2, junio.
- De Sousa Santos, B. 2009b “Entre Próspero y Calibán: Colonialismo, poscolonialismo e interidentidad” en *Una epistemología del Sur: La reinvencción del conocimiento y la emancipación social* (Ciudad de México: Siglo XXI / CLACSO).
- De Sousa Santos, B. 2009c *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid-Bogotá: Trotta / ILSA).
- De Sousa Santos, B. 2008a *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO).
- De Sousa Santos, B. 2008b *Reinventar la democracia, reinventar el estado* (España: Sequitur).
- De Sousa Santos, B. 2007 “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 78.
- De Sousa Santos, B. 2006a “A ecología dos saberes” en *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática, volumen IV* (Porto: Afrontamento).
- De Sousa Santos, B. 2006b *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: Encuentros de Buenos Aires* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO).
- De Sousa Santos, 2005a “Desigualdad, exclusión y globalización: Hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia” en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta).
- De Sousa Santos, B. 2005b *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta).
- De Sousa Santos, 2005c “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias” en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta).
- De Sousa Santos, B. 2005d “Los procesos de globalización” en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta).
- De Sousa Santos, B. 2005e “Os novos movimentos sociais” en Léher, R. y Setúbal, M. (orgs.) *Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova práxis* (San Pablo: Cortez).

- De Sousa Santos, B. 2004a *Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa* (Ciudad de México: FCE).
- De Sousa Santos, B. 2004b “Los Derechos Humanos y el Foro Social Mundial”, Ponencia presentada en el XXXV Congreso de la Federación Internacional de los Derechos Humanos (FIDH), Quito, del 2 al 6 de marzo. En <http://alainet.org/active/show_text.php?key=5756>. Consulta realizada el 12 de abril de 2013.
- De Sousa Santos, B. 2003 *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social* (Bogotá: ILSA. Colección En Clave de Sur) Primera edición.
- De Sousa Santos, B. 2002 [1998] *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia / ILSA).
- De Sousa Santos, B. 2001 “Seis razões para pensar” en *Lua nova: Revista de cultura e política* (San Pablo: CEDEC) N° 54.
- De Sousa Santos, B. 2000 *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- De Sousa Santos, B. 1999a “Palabras de apertura” en *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, N° 54, junio.
- De Sousa Santos, B. 1999b “Porque é tão difícil construir uma teoria crítica?” en *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, N° 54, junio.
- De Sousa Santos, B. 1997 “Una concepción multicultural de los derechos humanos” en *Revista Memoria*, N° 101, julio.
- De Sousa Santos, B. 1991a *Estado, derecho y luchas sociales* (Bogotá: ILSA).
- De Sousa Santos, B. 1991b *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (Bogotá: ILSA).
- De Sousa Santos, B. 1989 “Os direitos humanos na pós-modernidade” en *Oficina do CES* (Coimbra: Centro de Estudos Sociais) N° 10, junio. En <http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Oficina%20do%20CES_10.pdf>. Consulta realizada el 29 de marzo de 2013.
- De Sousa Santos, B. y Meneses, M. (eds.) 2009 *Una epistemología del sur* (Ciudad de México: Siglo XXI / CLACSO).
- De Sousa Santos, B. y Nunes, J. 2004 “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade” en De Sousa Santos, B. (org.) *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Porto: Afrontamento. Colección Reinventar a emancipação social: para novos manifestos/3).
- De Sousa Santos, B. y Rodríguez Garavito, C. (eds.) 2007 *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita* (Barcelona / Ciudad de México: Anthropos / UAM).

- Del Río, E. 2001 “Pensar críticamente el pensamiento crítico” en *Disentir, resistir. Entre dos épocas* (Madrid: Talasa).
- Delmas-Marty, M. 2003 *Três desafios para um direito mundial* (Rio de Janeiro: Lumen Juris). [Trad. F. Hassan Choukr].
- Delmas-Marty, M. s/f “Derechos humanos: Un ideal de universalidad” en <http://www.diplomatie.gouv.fr/label_France/DUDH/espanol/ideal.html>. Consulta realizada el 17 de diciembre de 2005.
- Diemer, A. (comp.). 1985 *Fundamentos filosóficos de los derechos humanos* (Barcelona: Serbal). [Trad. G. Baravalle].
- Douzinias, C. s/f “Las paradojas de los derechos humanos” en <http://refundacion.com.mx/revista/index.php?option=com_content&view=article&id=142:las-paradojas-de-los-derechos-humanos&catid=130:perspectivas-criticas-de-los-derechos-humanos&Itemid=52>. Consulta realizada el 12 de abril de 2013.
- Duarte, M. 2007 “Acesso ao direito e à justiça: Condições prévias de participação dos movimentos sociais na arena legal” en *Oficina do CES*, N° 270. En <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/ficheiros/270.pdf>>. Consulta realizada el 13 de abril de 2013.
- Duarte, M. s/f “Novas e velhas formas de protesto: O potencial emancipatório da lei nas lutas dos movimentos sociais” en *Oficina do CES*, N° 210. En <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/index.php?id=2592>>. Consulta realizada el 13 de abril de 2013.
- Duque, J. y Gutiérrez, G. (orgs.) 2001 *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (San José de Costa Rica: DEI).
- Dussel, E. 2009 *Política de liberación II: Arquitectónica* (Madrid: Trotta).
- Dussel, E. 2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta).
- Dussel, E. 2006 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta).
- Dussel, E. 2001a *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Dussel, E. 2001b “La ‘vida humana’ como ‘criterio de verdad’” en Duque, J. y Gutiérrez, G. (orgs.) *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (San José de Costa Rica: DEI).
- Dussel, E. 2000 “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, E. (coord.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO).

- Dussel, E. 1996 “¿Puede legitimarse ‘una’ ética ante la ‘pluralidad’ histórica de las morales?” en *Teoría y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* (Universidad del Zulia) Vol. 1, N° 1.
- Eagleton, T. 2005 *Ideología. Una introducción* (Barcelona: Paidós).
- El Achkar, S. 2007 “Leer-escribir el mundo: Un desafío para la educación popular en derechos humanos”, Trabajo presentado para optar por la categoría de Profesor Asistente de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Ellacuría, I. 2012a “Hacia una conceptualización de los derechos humanos” en Senet de Frutos, J. (ed.) *La lucha por la justicia* (Bilbao: Universidad de Deusto).
- Ellacuría, I. 2012b “Ideología e inteligencia” en Senet de Frutos, J. (ed.) *La lucha por la justicia* (Bilbao: Universidad de Deusto).
- Ellacuría, I. 2001a [1989] “El mal común y los derechos humanos” en Ellacuría, I. *Escritos filosóficos III* (San Salvador: UCA). [Recuperado del Material mimeográfico del Archivo Ellacuría].
- Ellacuría, I. 2001b [1989] “Hacia una conceptualización de los derechos humanos” en Ellacuría, I. *Escritos filosóficos III* (San Salvador: UCA). [Recuperado del Material mimeográfico del Archivo Ellacuría].
- Ellacuría, I. 2001c [1989] “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares” en Ellacuría, I. *Escritos filosóficos III* (San Salvador: UCA). [Publicado en ECA, N° 502, 1990]. En <<http://www.corteidh.or.cr/tablas/r26281.pdf>>. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.
- Ellacuría, I. 2000a “En torno al concepto y a la idea de liberación” en Ellacuría, I. *Escritos Teológicos. Tomo I* (San Salvador: UCA).
- Ellacuría, I. 2000b “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación” en Ellacuría, I. *Escritos Teológicos. Tomo I* (San Salvador: UCA).
- Ellacuría, I. 1999a *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador: UCA).
- Ellacuría, I. 1999b [1982] “Universidad, derechos humanos y mayorías populares” en Ellacuría, I. *Escritos universitarios* (San Salvador: UCA). [Publicado en ECA, N° 406, 1982].
- Ellacuría, I. 1993 “Función liberadora de la filosofía” en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I* (San Salvador: UCA).
- Ellacuría, I. 1992 “Subdesarrollo y derechos humanos” en *Revista Latinoamericana de Teología*, N° 25.

- Ellacuría, I. 1988 “Hacia un replanteamiento de los derechos humanos en Centroamérica” en *Archivo Ellacuría* (San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, UCA). [Material mimeográfico].
- Ellacuría, I. 1985 “Función liberadora de la filosofía” en *ECA*, N° 435-436.
- Ellacuría, I. 1982 “Los derechos humanos en Centroamérica” en *El País*, 23 y 24 de diciembre.
- Ellacuría, I. 1979 “Derechos humanos en una sociedad dividida” en *Christus*, N° 527.
- Ellacuría, I. 1976 “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización” en *ECA*, N° 335-336.
- Escobar, A. 1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press). [Edición en español: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma, 1998].
- Etxeberría, J. 2004 “Prólogo” en Martínez de Bringas, A. *Exclusión y victimización. El grito de los derechos humanos en la globalización* (Bilbao: Alberdania).
- Etxeberría, X. 2002 “Universalismo ético y derechos humanos” en Rosales, J. y Rubio, J. (coords.) *Retos pendientes en ética y política* (Madrid: Trotta).
- Fairclough, N. 2001 *Discurso e Mudança Social* (Brasilia: Editora UnB).
- Fairclough, N. 1989 *Language and Power* (Nueva York: Longman).
- Fariñas Dulce, M. 2005a *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Fariñas Dulce, M. 2005b “Universalidad e interculturalidad” en Tamayo-Acosta, J. (dir.) *10 palabras claves sobre derechos humanos* (Madrid: Verbo Divino).
- Fariñas Dulce, M. 1997 *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”* (Madrid: Dykinson).
- Ferrajoli, L. 2007 “Universalismo de los derechos fundamentales y multiculturalismo” en *Revista Internacional de Filosofía Política* (UAM / UNED) N° 30.
- Feyerabend, P. 2009 *¿Por qué no Platón?* (Madrid: Tecnos).
- Fornet-Betancourt, R. 2001 *Transformación intercultural de la filosofía* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Fornet-Betancourt, R. 1997 “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas” en *Revista de Filosofía* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana) Vol. XXX, N° 90, septiembre-diciembre.

- Fornet-Betancourt, R. s/f “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural” en <<http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/081017.pdf>>. Consulta realizada el 12 de abril de 2013.
- Foucault, M. 2002a *Historia de la sexualidad. Volumen 1: La voluntad de saber* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI).
- Foucault, M. 2002b *Vigilar y castigar* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI).
- Foucault, M. 1999 *El orden del discurso* (Barcelona: Tusquets).
- Foucault, M. 1996 *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Gedisa).
- Foucault, M. 1990 *La arqueología del saber* (Ciudad de México: Siglo XXI).
- Foucault, M. 1995 “Qué es la crítica” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 11. En <<http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/7261/7021>>. Consulta realizada el 24 de septiembre de 2012.
- Francois, H. s/f “El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”. En <<http://alainet.org/active/47004&lang=es>>. Consulta realizada el 31 de marzo de 2013.
- Fraser, N. 2012 “La justicia mundial y la renovación de la tradición de la teoría crítica” en Agamben, G. et al., *Pensar desde la izquierda. Mapas del pensamiento crítico para un tiempo en crisis* (Madrid: Errata naturae).
- Fraser, N. 2006 “Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honnet” en Fraser, N. y Honnet, A. *¿Redistribución o reconocimiento?* (Madrid: Morata/ Fundación Paideia Galiza).
- Galeano, E. 1989 *El libro de los abrazos* (s/d: Ediciones La Cueva; p. 91). En <<http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/paq2/No.9.pdf>>. Consulta realizada el 1 de mayo de 2013.
- Gallardo, H. 2011 “Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana” en Guillén, M. (coord.) *Los derechos humanos desde el enfoque crítico* (Caracas: Fundación J. Vives Suriá).
- Gallardo, H. 2010 “Pensamiento liberador y culturas en América Latina. Teologías de la liberación e interculturalidad” en Pimentel Chacón, J. (comp.) *Memoria del Primer Encuentro de Teologías Latinoamericanas de la Liberación e Interculturalidad* (San José de Costa Rica: Sebila).
- Gallardo, H. 2008a *Democratización y democracia en América Latina* (San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí).

- Gallardo, H. 2008b “Lucha social, Pinochet y la producción de justicia” en Carvalho, S. (org.) *Teoría crítica dos Direitos Humanos no século XXI* (Porto Alegre: EDIPUCRS).
- Gallardo, H. 2008c *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos* (Murcia: Ed. Sánchez Rubio).
- Gallardo, H. 2007a “Derechos humanos y globalización en América Latina” en *ILSA*, 4 de junio. [Entrevista de J. Schiess]. En <http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=9>. Consulta realizada el 28 de marzo de 2013.
- Gallardo, H. 2007b “Sobre el fundamento de los derechos humanos” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XLV, N° 115/116, mayo-diciembre.
- Gallardo, H. 2006a *Derechos humanos como movimiento social* (Bogotá: DEI / Desde abajo).
- Gallardo, H. 2006b *Siglo XXI. Producir un mundo* (San José de Costa Rica: Arlekin).
- Gallardo, H. 2005 *Siglo XXI: Militar en la izquierda* (San José: Arlekin).
- Gallardo, H. 2000 *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos* (Quito: Escuela de Formación de Laicos y Laicas, Vicaría Sur - Servicio Justicia y Paz, SERPAJ -Tierra Nueva).
- Gallardo, H. 1999 *Globalización, lucha social, derechos humanos* (San José: Perro Azul).
- Gallardo, H. 1997 *Habitar la tierra* (Bogotá: Asamblea del Pueblo de Dios).
- Gallardo, H. 1992 *Líderes, movimientos sociales y partidos políticos* (Heredia: UNA).
- Gallardo, H. 1989 *Actores y procesos políticos latinoamericanos* (San José: DEI).
- Gallardo, H. 1986 *Elementos de política en América Latina* (San José: DEI).
- Gallardo, H. 1985 *Cultura, política, Estado* (San José: Nueva Década).
- Gallardo, H. 1981 *Pensar en América Latina* (Heredia: UNA).
- Gallardo, H. s/f a “Derechos humanos” en <http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=144&Itemid=9>. Consulta realizada el 1 de octubre de 2012.
- Gallardo, H. s/f b “El terrorismo desde América Latina” en <http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=201&Itemid=1>. Consulta realizada el 23 de abril de 2013.

- Gallardo, H. s/f c “Sobre las ‘generaciones’ de derechos humanos” en <http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=174&catid=11&Itemid=106>. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.
- Gándara Carballido, M. 2012 “La reinención de las democracias” en Abellán, J. (comp.) *La praxis de la paz y los derechos humanos. Joaquín Herrera Flores, In memoriam* (Granada: Editorial de la Universidad de Granada).
- Gándara Carballido, M. 2011a “Hacerse camino al andar” en *Reinventando los derechos humanos* (Sevilla: Atrapasueños).
- Gándara Carballido, M. 2011b “La universalidad de los derechos humanos: el aporte de Joaquín Herrera Flores” en Proner, C. y Correas, O. (coords.) *Teoría crítica dos direitos humanos* (Belo Horizonte: Fórum).
- Gándara Carballido, M. 2010a “Aporte de la teoría crítica de Joaquín Herrera a la lucha por los derechos humanos”, Tesis de Máster presentada en el *Programa Interuniversitario UPO-UNIA*, Máster Oficial en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo, enero.
- Gándara Carballido, M. 2010b “En torno a la universalidad de los derechos humanos. El aporte de Joaquín Herrera Flores” en *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, Vol. II, N° 4, julio-diciembre.
- Gándara Carballido, M. 2007a “Aportes de José Antonio Marina al desarrollo de los derechos humanos” en *Cuadernos UCAB*, N° 5.
- Gándara Carballido, M. 2007b “En torno al intento de fundamentar los derechos humanos” en *Lógoi, Revista de Filosofía*, N° 12, julio-diciembre.
- Gándara Carballido, M. 2007c “Multiculturalidad y universalismo ético. Aportes para una aproximación a la noción de derechos humanos” en *Revista ITER Humanitas*, N° 8, julio-diciembre.
- Garaudy, R. 1973 *La alternativa* (Madrid: EDICUSA).
- García Villegas, M. 1993 *La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas* (Bogotá: Ediciones Uniandes).
- Ghai, Y. 2004 “Globalização, multiculturalismo e direito” en De Sousa Santos, B. (org.) *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Porto: Afrontamento).
- Giusti, M. s/f. “Los derechos humanos en un contexto intercultural” en <<http://www.campus-oei.org/valores/giusti2.htm>>. Consulta realizada el 11 de diciembre de 2005.
- González, E. y Gándara Carballido, M. 2010 *Derechos humanos: Historia y conceptos. Serie de Derechos Humanos N° 1* (Caracas: Fundación J. Vives Suriá / Defensoría del Pueblo).

- González Casanova, P. 2009 “Reestructuración de las Ciencias Sociales: Hacia un nuevo paradigma” en Tavares dos Santos, J. (org.) *Mundialização e sociologia crítica da América Latina* (Porto Alegre: UFRGS).
- González Casanova, P. 2004 “Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política” en *Anthropos* (Ciudad de México / Barcelona: IIS - UNAM / Universidad Complutense).
- Gracia, J. 1998 *La filosofía y su historia: Cuestiones de historiografía de la filosofía* (Ciudad de México: UNAM).
- Griswold, W. 2004 *Cultures and societies in a changing world* (California: Pine Forge Press).
- Gros, H. s/f. “Universalidad de los derechos humanos y diversidades culturales” en <<http://www.unesco.org/issj/rics158/grosespiellspa.html>>. Consulta realizada el 17 de diciembre de 2005.
- Grosfoguel, R. 2005 “The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality” en Appelbaum R. y Robinson, W. (eds.) *Critical Globalization Studies* (Nueva York / Londres: Routledge).
- Grüner, E. 2011 “Los avatares del *Pensamiento Crítico* hoy por hoy” en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO) Año 4, N° 47, octubre.
- Gudynas, E. y Acosta, A. 2011 “El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso” en Rojas, M. (coord.) *La medición del progreso y del bienestar* (Ciudad de México: Foro Consultativo Científico y Tecnológico).
- Guillén, M. 2010 “Concepción hegemónica de los derechos humanos: la lucha de los Yukpas por su tierra” en *Diálogo de saberes*, N° 4. En <http://dialogosaberes.ubv.edu.ve/index.php?option=com_content&view=article&id=158:concepcion-hegemonica-de-los-derechos-humanos-la-lucha-de-los-yukpas-por-su-tierra&catid=19:sumario-revista-no-4&Itemid=13> y <<https://desarrolloxi.files.wordpress.com/2010/08/ocho dialogo2.pdf>>. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012.
- Gutiérrez, E. s/f “Aportes desde una crítica intercultural a una noción contrahegemónica de los derechos humanos” (Material mimeográfico).
- Haba, E. 2009 “¿De qué viven los que hablan de derechos humanos? (tres tipos de discursos-dh: ‘de’, ‘para’, ‘con’)” en *Pro Humanitas. Revista Especializada de la Comisión de Derechos Humanos, Justicia y Políticas Carcelarias*, Vol. 1, N° 2, primer semestre 2008-2009.

- Habermas, J. 2000 *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (Madrid: Tecnos) Cuarta edición. [Trad. S. Mas Torres y C. Moya Espí].
- Habermas, J. 1984 *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid: Tecnos).
- Harvey, D. 2010 “Los siete momentos del cambio social” en <<http://aquevedo.wordpress.com/2010/05/16/los-siete-momentos-del-cambio-social/>>. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012.
- Herrera Flores, J. 2011a “16 premisas de una teoría crítica del derecho” en Proner, C. y Correas, O. (coords.) *Teoría Crítica dos Direitos Humanos. In Memoriam Joaquín Herrera Flores* (Belo Horizonte: Forum).
- Herrera Flores, J. 2011b “Prólogo” en Medici, A. *El malestar en la cultura jurídica* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la UNLP).
- Herrera Flores, J. 2008 *La reinención de los derechos humanos* (Sevilla: Atrapasueños - Colección Ensayando).
- Herrera Flores, J. 2007 *O nome do Riso. Breve tratado sobre arte e dignidade* (Porto Alegre / Florianópolis: Movimento / CESUSC / Bernúncia). [Trad. N. Kaway].
- Herrera Flores, J. 2006 “El derecho desde el feminismo: tres mecanismos de funcionamiento del patriarcado. Pensamiento Jurídico Feminista” en *Reconstruir el derecho, repensar el mundo* (San José) N° 2: 59-101, marzo.
- Herrera Flores, J. 2005a “De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales” en *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos* (Bilbao: Universidad de Deusto) N° 33.
- Herrera Flores, J. 2005b *El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana* (Sevilla: Aconcagua).
- Herrera Flores, J. 2005c “Irrumpiendo afirmativamente en lo real” en De Moura, M. (org.) *Irrumpiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos* (Pelotas: Educat).
- Herrera Flores, J. 2005d *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto* (Madrid: Catarata).
- Herrera Flores, J. 2005e “Prólogo” en De Sousa Santos, B. *Foro Social Mundial. Manual de uso* (Barcelona: Icaria).
- Herrera Flores, J. 2004 “Cultura y naturaleza: La construcción del imaginario ambiental bio(socio)diverso” en *Hiléia. Revista de Direito Ambiental da Amazônia* (Universidad do Estado do Amazonas) N° 2: 37-103.

- Herrera Flores, J. 2002 “Presentación” en *Anuario Iberoamericano de Derechos Humanos 2001-2002* (Río de Janeiro: Lumen Juris).
- Herrera Flores, J. 2001 “De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukács y Rosa Luxemburg” en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho* (Facultades Do Brasil) N° 18.
- Herrera Flores, J. 2000a “Hacia una visión compleja de los derechos humanos” en Herrera Flores, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Herrera Flores, J. 2000b “La riqueza humana como criterio de valor” en Herrera Flores, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Herrera Flores, J. (ed.) 2000c *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Herrera Flores, J. 1995 “La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest” en Theotonio, V. y Prieto, F. (dirs.) *Los derechos humanos. Una reflexión interdisciplinaria (Seminario de Investigación F. Suárez)* (Córdoba: Etea).
- Herrera Flores, J. 1994 “Democracia, Estado de Derecho y derechos humanos: claves para una enseñanza alternativa del Derecho (Crítica Jurídica y Estudios de Derecho)” en *Revista de Direito Alternativo* (San Pablo: Editora Académica) N° 3.
- Herrera Flores, J. 1993 “¿Crisis de la ideología o ideología de la crisis? Respuestas neoconservadoras” en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho* (Ciudad de México: UNAM - Instituto de Investigaciones Jurídicas) N° 13.
- Herrera Flores, J. 1992 “El doble uso del concepto de ideología” en *Cuadernos de Debate* (Jerez: Fundación Universitaria de Jerez) N° 2, Seminario Las Ideologías: ¿Crisis o alternativas?
- Herrera Flores, J. 1989 *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest* (Madrid: Tecnos).
- Herrera Flores, J. 1987 “Reflexiones teóricas sobre el uso contemporáneo del derecho natural como método” en *Doxa*, N° 4.
- Herrera Flores, J. s/f “El arte como elogio del movimiento” (Material mimeográfico).
- Herrera Flores, J. y Médici, A. 2004 “Los derechos humanos y el orden global. Tres desafíos teórico-prácticos” en Sánchez Rubio, D.; Solórzano Alfaro, N. y Lucena Cid, I. (eds.) *Nuevos colonialismos del capital: Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos* (Barcelona: Icaria).

- Herrera Flores, J. y Rodríguez Prieto, R. 2003 “Legalidad: explorando la nueva ciudadanía” en Aguilar, T. y Caballero, A. (coords.) *Campos de juego de la ciudadanía* (Barcelona: El Viejo Topo).
- Hinkelammert, F. 2011 “Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia” en Proner, C. y Correas, O. (coords.) *Teoría Crítica dos Direitos Humanos. In Memoriam Joaquín Herrera Flores* (Belo Horizonte: Forum).
- Hinkelammert, F. 2010a *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, F. 2010b “Entrevista a Franz Hinkelammert” (Material mimeográfico) [Realizada en San José de Costa Rica, diciembre, por E. Fernández Nadal y G. D. Silnik].
- Hinkelammert, F. 2009 “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico” en *Revista Ecuador Debate* (Quito) agosto.
- Hinkelammert, F. 2008a *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (Caracas: El perro y la rana).
- Hinkelammert, F. 2008b “Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica” en Hinkelammert, F. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (Caracas: El perro y la rana).
- Hinkelammert, F. 2003a *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio* (San José de Costa Rica: DEI).
- Hinkelammert, F. 2003b “El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx” en Hinkelammert, F. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (Heredia: EUNA).
- Hinkelammert, F. 2003c *El retorno del sujeto reprimido* (Heredia: EUNA).
- Hinkelammert, F. 2003d “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común” en Hinkelammert, F. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (Heredia: EUNA).
- Hinkelammert, F. 2003e “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto” en Hinkelammert, F. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (Heredia: EUNA).
- Hinkelammert, F. 2002 *Crítica de la razón utópica* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Hinkelammert, F. 2001a “Fundamentos de la ética. Conversación con Franz Hinkelammert” en Duque, J. y Gutiérrez, G. (eds.) *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (San José de Costa Rica: DEI).

- Hinkelammert, F. 2001b “Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo” en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas*, N° 2, diciembre.
- Hinkelammert, F. 2001c “Percepciones y marcos categoriales de lo político” en Duque, J. y Gutiérrez, G. (eds.) *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (San José de Costa Rica: DEI). [Entrevista de G. Gutiérrez].
- Hinkelammert, F. 2000a “Claves de un pensamiento crítico” en Herrera Flores, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao: Desclée De Brouwer). [Entrevista de H. Mora].
- Hinkelammert, F. 2000b “El proceso actual de globalización y los derechos humanos” en Herrera Flores, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao: Desclée De Brouwer).
- Hinkelammert, F. 2000c “La inversión ideológica de los derechos humanos: el caso de John Locke” en Herrera Flores, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao: Desclée De Brouwer).
- Hinkelammert, F. 2000d “La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización” en Herrera Flores, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao: Desclée De Brouwer).
- Hinkelammert, F. 1998 *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (San José: DEI).
- Hinkelammert, F. 1995 *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José: DEI).
- Hinkelammert, F. 1995 [1993] “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica” en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José: DEI). [Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional: A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação, en San Leopoldo, RS, del 29 de septiembre al 1 de octubre].
- Hinkelammert, F. 1990a *Crítica de la razón utópica* (San José: DEI).
- Hinkelammert, F. 1990b *Democracia y totalitarismo* (San José de Costa Rica: DEI).
- Hinkelammert, F. 1989 “El proceso de la globalización y los derechos humanos: La vuelta del sujeto” en *Diakónia* (Managua: Centro Ignaciano de Centroamérica) Vol. XXIII, N° 89, enero-marzo.
- Hinkelammert, F. 1987 *Democracia y totalitarismo* (San José: DEI).

- Hinkelammert, F. 1984 *Crítica de la razón utópica* (San José: DEI).
- Hinkelammert, F. s/f a “Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar” (Material mimeográfico). [Entrevista de L. Solano].
- Hinkelammert, F. s/f b “La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de la globalización” en <<http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert.html?start=10>>. Consulta realizada el 4 de julio de 2012.
- Hinkelammert, F. s/f c “Sobre la ética de la convivencia” (Material mimeográfico).
- Hinkelammert, F y Mora, H. 2005 *Hacia una economía para la Vida* (San José: DEI).
- Hinkelammert, F. y Mora, H. 2001 *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva* (San José de Costa Rica: DEI).
- Hinkelammert, F. y Mora, H. s/f “Hacia una economía para la vida” en <<http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert.html?start=15>>. Consulta realizada el 30 de marzo de 2013.
- Höffe, O. 2000 *Derecho intercultural* (Barcelona: Gedisa).
- Honnet, A. 2006 “La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica” en Fraser, N. y Honnet, A. ¿Redistribución o reconocimiento? (Madrid: Morata / Fundación Paideia Galiza).
- Horkheimer, M. 2000 “II Apéndice” en *Teoría tradicional y teoría crítica* (Barcelona: Paidós).
- Horkheimer, M. 1974a “Observaciones sobre ciencia y crisis” en Horkheimer, M. *Teoría crítica* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu). [Trad. E. Abizú y C. Luis].
- Horkheimer, M. 1974b “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría crítica* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu).
- Houtart, F. 2011 “El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad” en *Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir* (Quito: Centro Andino de Acción Popular, CAAP) N° 84: 57-76, diciembre. En <<http://alainet.org/active/47004&lang=es>>. Consulta realizada el 18 de marzo de 2013.
- Houtart, F. 2008 *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre* (La Habana / Panamá: ICIC J. Marinello / Ruth Casa Editora).

- IEPALA s/f “Curso Sistemático de Derechos Humanos” en <www.iepala.es/curso_ddhh/>.
- Jacques, M. 1988 “Una concepción metodológica del uso alternativo del Derecho” en *El Otro Derecho* (Bogotá: Temis / ILSA) N° 1, agosto.
- Jameson, F. 2012 *El postmodernismo revisado* (Madrid: Abada).
- Jaramillo Vélez, R. 2005 “Origen y destino de la teoría crítica de la sociedad” en *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid: UAM / UNED) N° 26.
- Keucheyan, R. 2012 “Las mutaciones del pensamiento crítico” en Agamben, G. et al. *Pensar desde la izquierda. Mapas del pensamiento crítico para un tiempo en crisis* (Madrid: Errata naturae).
- Kontopoulos, K. 1993 *The Logics of Social Structures* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lander, E. 2012 “¿Reinventar el socialismo?” en *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica* (Managua: Ed. Lascasiana) Vol. 19, N° 43: 39, enero-junio.
- Lander, E. 2006 “Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo” en Contreras, M. (coord.) *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal* (Caracas: Ministerio para la Economía Popular).
- Lander, E. 2004 “Universidad y producción de conocimiento: Reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina” en Sánchez Ramos, I. y Sosa Elízaga, R. (coords.) *América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico* (Ciudad de México: Siglo XXI).
- Lang, M. 2010 “¿Recuperar el Estado o buscar la emancipación” en Lang, M. y Santillana, A. (comp.) *Democracia, participación y socialismo* (Quito: Fundación R. Luxemburgo).
- Léher, R. 2005 “Resgatar a tradição crítica para construir práticas necessariamente renovadas” en Léher, R. y Setúbal, M. (orgs.) *Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova praxis* (San Pablo: Cortez).
- Léher, R. y Setúbal, M. (orgs.) 2005 *Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova práxis* (San Pablo: Cortez).
- Lukes, S. 1998 “Cinco fábulas sobre los derechos humanos” en Shute S. y Hurley S. (eds.) *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amanesty de 1993* (Madrid: Trotta).
- Macedo, A. G. y Amaral, A. L. (orgs.) 2005 *Dicionário da Crítica Feminista* (Porto: Edições Afrontamento).

- MacIntyre, A. 2001 *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica).
- MacIntyre, A. 1989 "Some consequences of the failure of the Enlightenment project" en Winston, M. (ed.) *After Virtue: a Study in Moral Theory. The Philosophy of Human Rights* (California: Wadsworth Publishing Co.).
- Manzi, A. 2006 "Una reflexión sobre los derechos humanos a la luz del pensamiento de Foucault" en *Debats* (Institució Alfons el Magnànim) N° 95/4: 22-34.
- Mardones, J. 1985 *Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad* (Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco).
- Mardones, J. 1980 "La ideología según la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. (M. Horkheimer, T. W. Adorno y J. Habermas)" en *Pensamiento* (Madrid) Vol. 36, N° 144.
- Marina, J. 2003 *Los sueños de la razón: Ensayo sobre la experiencia política* (Barcelona: Anagrama).
- Marina, J. 1999 *Ética para náufragos* (Barcelona: Anagrama) Segunda edición.
- Marina, J. y Válgoma, M. 2000 *La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política* (Barcelona: Anagrama).
- Marlasca López, A. 1998 "Fundamentación filosófica de los derechos humanos (Una perspectiva actual. En el 50 aniversario de la Proclamación de los Derechos Humanos por parte de la ONU: 1948-1998)" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXXVI.
- Marquínez, G. 1992 "Centralidad de la categoría 'posibilidad' en la fundamentación zubiriana de la moral" en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá) N° 50-51, enero-junio.
- Martínez, E. 2000 "Justicia" en Cortina, A. (dir.) *10 palabras claves en ética* (Madrid: Verbo Divino) Tercera edición.
- Martínez de Bringas, A. 2004a "¿Convencionalismo(s) o Derechos Humanos críticos? Hacia una interpretación resistente de los procesos jurídicos" en *Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos*, N° 1.
- Martínez de Bringas, A. 2004b *Exclusión y victimización. El grito de los derechos humanos en la globalización* (Bilbao: Alberdania).
- Médici, A. 2010a "El arraigo de Anteo: las lecciones políticas de Joaquín Herrera Flores" en *REDHES* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma San Luis Potosí) N° 4, julio-diciembre.

- Médici, A. 2010b “Ocho proposiciones sobre el nuevo constitucionalismo latinoamericano y el giro descolonial: Bolivia y Ecuador”, Ponencia presentada en el *II Encuentro Internacional de Teoría y Práctica Política en América Latina. Nuevas derechas e izquierdas en el escenario regional*, organizado por UNGS, UNLP, UNLPam, UNMDP, del 3 al 5 de marzo, Mar del Plata.
- Médici, A. 2009 “Aportes de Foucault a la crítica jurídica (1). Derecho, normalización, interpretación” en *Derecho y Ciencias Sociales* (La Plata: FCJyS - UNLP) N° 1, abril.
- Medina Gallego, C. 2010 “Tesis sobre el discurso de los derechos humanos” en Restrepo, M. D. (dir.) *Teoría crítica de los derechos humanos* (Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia).
- Mejía Navarrete, J. 2009 “Perspectiva epistemológica de la investigación social en América Latina” en Tavares Dos Santos, J. (org.) *Mundialização e sociologia crítica da América Latina* (Porto Alegre: UFRGS).
- Mendoza, B. 2010 “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano” en Espinosa Miñoso, Y. (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Volumen I* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: En la frontera).
- Meoño Soto, R. s/f a “Inversión, totalización y pedagogía engañosa” (Material mimeográfico).
- Meoño Soto, R. s/f b “Los límites del marxismo y las posibilidades del pensamiento crítico en América Latina” (Material mimeográfico).
- Miaille, M. 2005 *Introdução Crítica ao Direito* (Lisboa: Estampa).
- Mignolo, W. 2010 *Desobediencia epistémica* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Signo).
- Mignolo, W. 2007 “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar).
- Mignolo, W. 2004 “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica” en Sánchez Ramos, I. y Sosa Elízaga, R. (coords.) *América Latina: Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social* (Ciudad de México: Siglo XXI).

- Monedero, J. 2005 “Estudio introductorio. Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos” en De Sousa Santos, B. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta). En <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/Introduccionversionfinal-Juan%20Carlos%20Monedero.pdf>>. Consulta realizada el 1 de octubre de 2012.
- Monzón, A. 1992 “Derechos humanos y diálogo intercultural” en Ballesteros, J. (ed.) *Derechos humanos* (Madrid: Tecnos).
- Morin, E. 2005 *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa). [Trad. M. Pakman].
- Morin, E. 2004 [1999] “La epistemología de la complejidad” en <http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf>. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012. [Trad. J. L. Solana Ruiz].
- Morin, E. 1999 “Intelligence de la complexité” en Morin, E. y Le Moigne, J. L. *L'intelligence de la complexité* (París: L'Harmattan).
- Mouriaux, R. y Beroud, S. 2005 “Para uma definição do conceito de ‘movimiento social’” en Léher, R. y Setúbal, M. (org.) *Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova práxis* (San Pablo: Cortez).
- Muguerza, J. 1989 “La alternativa del disenso” en Muguerza, J. y Peces-Barba, G. (coords.) *El fundamento de los derechos humanos* (Madrid: Debate).
- Muñoz, F. et al. 2005 *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía* (Granada: Universidad de Granada).
- Nunes, J. 2008 “O resgate da epistemologia” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 80, marzo.
- Nunes, J. 2004 “Um novo cosmopolitismo?: Reconfigurando os direitos humanos” en Baldi, C. (org.) *Direitos humanos na sociedade cosmopolita* (Rio de Janeiro: Livraria / Renovar).
- Nunes, J. 2001 “Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização” en De Sousa Santos, B. (org.) *Globalização: fatalidade ou utopia?* (Porto: Afrontamento).
- Nunes, J. 1996 “Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social” en *Oficina do CES* (Coimbra: CES-FEUC) N° 81.
- Nussbaum, M. 2002 *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades* (Barcelona: Herder).
- Ollero, A. 1989 “Consenso y disenso en la fundamentación de los derechos humanos” en Muguerza, J. y Peces-Barba, G. (coords.) *El fundamento de los derechos humanos* (Madrid: Debate).

- Onfray, M. 2007 *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I* (Barcelona: Anagrama).
- Panikkar, R. 2004 “Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental?” en Baldi, C. (org.) *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita* (Rio de Janeiro / San Pablo / Recife: Renovar).
- Panikkar, R. 1999 *El espíritu de la política* (Barcelona: Península).
- Panikkar, R. 1996 *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* (Madrid: Siruela).
- Papacchini, A. 1994 *Filosofía y derechos humanos* (Santiago de Cali: Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle).
- Payne, M. (comps.) 2002 *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós). [Trad. P. Willson].
- Peces-Barba, G. 1991 *Curso de Derechos Fundamentales (I). Teoría general* (Madrid: Eudema).
- Pérez-Luño, A. 1995 *Derechos humanos: Estado de Derecho y Constitución* (Madrid: Tecnos).
- Pimenta, A. 1988 “Pós-modernismo e teoria crítica?” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 24, marzo.
- Pirsig, R. 2008 *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta* (Madrid: Sexto Piso).
- Pisarello, G. 2004 “Los derechos sociales como derechos exigibles: virtualidades y límites de una consigna” en Flores, D. (comp.) *Estudios sobre derechos humanos* (San Salvador: FESPAD).
- Pisarello, G. s/f “El constitucionalismo social ante la crisis: entre la agonía y la refundación republicano-democrática” (Material mimeográfico).
- Polanyi, K. 1997 *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico* (Madrid: La Piqueta).
- Poulantzas, N. 2002 *Stattstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie* (Hamburg: s/d).
- Proner, C. 2011 “Reinventando los Derechos Humanos: El legado de Joaquín Herrera Flores” en *Reinventemos los derechos humanos. Aportaciones a la memoria y a la obra de Joaquín Herrera Flores* (Sevilla: Atrapasueños).
- Pureza, J. 2008 “O que os jovens sabem e não sabem sobre os direitos humanos” en Cunha, T. y Silvestre, S. (orgs.) *Somos diferentes. Somos iguais. Diversidade, Cidadania e Educação* (Granja do Ulmeiro: Acção para a Justiça e Paz).

- Pureza, J. 2004 “Direito internacional e comunidade de pessoas: da indiferença aos direitos humanos” en Baldi, C. (org.) *Direitos humanos na sociedade cosmopolita* (Rio de Janeiro: Livraria / Renovar).
- Quijano, A. 2012 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en <<http://marxismocritico.com/2012/07/19/colonialidad-del-poder-eurocentrismo-y-america-latina/>>. Consulta realizada el 13 de abril de 2013.
- Quijano, A. 2007 [2000] “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar).
- Quijano, A. 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research*, Vol. XI, N° 2: 342-386, verano-otoño, edición especial Festschrift for I. Wallerstein, Parte I. En: <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html>. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012.
- Quijano, A. 1990 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Quito: El Conejo).
- Quijano, A. 1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (Lima: Mosca Azul).
- Quijano, A. 1979 *Problema agrario y movimientos campesinos* (Lima: Mosca Azul).
- Quijano, A. 1978 *Imperialismo, clases sociales y estado en el Perú: 1890-1930* (Lima: Mosca Azul).
- Quijano, A. 1977a *Dependencia urbanización y cambio social en Latinoamérica* (Lima: Mosca Azul).
- Quijano, A. 1977b *Imperialismo y “marginalidad” en América Latina* (Lima: Mosca Azul).
- Quinney, R. 1972 “Una filosofía crítica del orden legal”, Ponencia presentada en el *67th Annual Meeting of the American Sociological Association*, Nueva Orleans, agosto. [Trad. L. Sanchez].
- Rajagopalam, K. 2003 *Por uma lingüística crítica: linguagem, identidade e a questão ética* (San Pablo: Parábola).
- Ramos Filho, W. y Marques Da Fonseca, M. 2011 “Capitalismo descomplexado e duração do trabalho” en Ramos Filho, W. (coord.) *Trabalho e regulação no Estado Constitucional. Volumen III* (Curitiba: Juruá. Colección Mirada a Bombordo.).

- Red de Apoyo por la Justicia y la Paz 2009 *24 años de atención integral (1985-2009)* (Material mimeográfico).
- Red de Apoyo por la Justicia y la Paz s/f “Sistematización del taller: Socialismo y Derechos Humanos” (Material mimeográfico).
- Resende, V. y Ramalho, V. 2006 *Análise de discurso crítica* (San Pablo: Contexto).
- Romero Cuevas, J. s/f “Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina” en <http://uah.academia.edu/Jos%C3%A9ManuelRomeroCuevas/Papers/1646652/I._Ellacuria_una_teor%C3%ADa_cr%C3%ADtica_desde_Am%C3%A9rica_Latina>. Consulta realizada el 5 de septiembre de 2012.
- Rorty, R. 1998 [1993] “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad” en Hute, S. y Hurley, S. (comps.) *De los derechos humanos. Conferencias de Oxford Amnesty* (Madrid: Trotta). [Trad. Hernando Valencia].
- Rosillo, A. 2011a “Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de liberación”, Tesis doctoral presentada en el Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Doctorado en Estudios Avanzados en Derechos Humanos, Getafe.
- Rosillo, A. 2011b *Los inicios de la tradición iberoamericana de los derechos humanos* (San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí).
- Rosillo, A. 2008 “Derechos humanos, liberación y filosofía de la realidad histórica” en Carvalho, S. (org.) *Teoría crítica dos Direitos Humanos no século XXI* (Porto Alegre: EDIPUCRS).
- Rosillo, A. s/f “Fundamentación de los derechos humanos desde la filosofía de la liberación” [Material mimeográfico].
- Rubio, J. 2000 “¿Derechos liberales o derechos humanos?” en Rubio, J.; Rosales, J. y Toscano, M. (comps.) *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos* (Madrid: Trotta).
- Rubio Castro, A. y Herrera Flores, J. (coords.) 2006 *Lo público y lo privado en el contexto de la globalización* (Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer).
- Sader, E. 2009 “O pensamento crítico latino-americano” en Tavares dos Santos, J. (org.) *Mundialização e sociologia crítica da América Latina* (Porto Alegre: UFRGS).
- Salmerón, F. 1996 “Ética y diversidad cultural” en Guariglia, O. (ed.) *Cuestiones morales* (Madrid: Trotta).
- Salvat, P. 2001 “Universalismo y contextualismo: ¿es posible y/o necesaria una ética universalista hoy?” en *Revista Novamérica*, N° 91.

- Sánchez Rubio, D. 2011 *Encantos y desencantos de los derechos humanos. De emociones, liberaciones y dominaciones* (Barcelona: Icaria).
- Sánchez Rubio, D. 2010a “Contra una cultura estática de derechos humanos” en *Crítica Jurídica*, N° 29, enero-junio.
- Sánchez Rubio, D. 2010b “Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos”, Conferencia de apertura presentada en el *XIX Congreso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pos-graduação em Direito (CONPEDI): “Desafios da Contemporaneidade do Direito: Diversidade, Complexidade e novas tecnologias”*, en Florianópolis, el 13 de octubre. [Material mimeográfico].
- Sánchez Rubio, D. 2010c “En torno a la historización y las generaciones de derechos humanos” en Senent de Frutos, J. y Mora Galiana, H. (coords.) *Ignacio Ellacuría 20 años después: Actas del Congreso Internacional* (Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública) [Organizado por el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla, en Sevilla, del 26 a 28 de octubre de 2009].
- Sánchez Rubio, D. 2008 “Sobre la racionalidad económica eficiente y sacrificial, la barbarie mercantil y la exclusión de los seres humanos concretos” en De Sá, A. (org.) *Pelo direito á vida: a construção de uma Geografia cidadã* (Recife: Editora Universitaria UFPE).
- Sánchez Rubio, D. 2007a *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos* (San Luis Potosí: UASLP-CEDH).
- Sánchez Rubio, D. 2007b *Repensar derechos humanos. De la anestesia a la sinestesia* (España: MAD).
- Sánchez Rubio, D. 2002 “Acerca de la democracia y los derechos humanos: De espejos, imágenes, cegueras y oscuridades” en *Anuário Ibero-Americano de Direitos Humanos (2001/2002)* (Rio de Janeiro: Lumen Juris).
- Sánchez Rubio, D. 2000 “Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión” en Herrera Flores, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao: Desclée De Brouwer).
- Sánchez Rubio, D. 1999 *Filosofía, derecho y liberación en América Latina* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Sánchez Rubio, D.; Herrera Flores, J. y Carvalho, S. (coords.) 2002a *Anuário Ibero-Americano de Direitos Humanos (2001/2002)* (Rio de Janeiro: Lumen Juris).

- Sánchez Rubio, D.; Herrera Flores, J. y Carvalho, S. (coords.) 2002b *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica* (Rio de Janeiro: Lumen Juris).
- Santos, A. 2012 “Direitos humanos e movimentos sociais em Portugal: apropriação, ressignificação e des/politização” en MacDowell dos Santos, C. (org.) *A Mobilização transnacional do direito. Portugal e o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos* (Coimbra: Almedina).
- Santos, M. 2000 *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción* (Barcelona: Ariel).
- Saramago, J. 2001 *O Direito e os sinos* (Luanda: Faculdade de Direito, Universidade A. Neto).
- Saul, R. 2000 “A nova economia e o déficit institucional dos direitos humanos” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 57/58, junio-noviembre.
- Senent de Frutos, J. 2012 “El método de la historización de los derechos humanos” en *Biblioteca Latinoamericana de Direitos Humanos* (San Leopoldo: Nova Harmonia).
- Senent de Frutos, J. 2007 *Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis* (Valencia: Tirant lo Blanch).
- Senent de Frutos, J. 2002 “Notas sobre una teoría crítica de los derechos humanos” en *Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002* (Río de Janeiro: s/d).
- Senent de Frutos, J. 1998 *Ellacuría y los Derechos Humanos* (Bilbao: Desclee de Brouwer).
- Senent de Frutos, J. y Mora Galiana, H. (coords.) 2010 *Ignacio Ellacuría 20 años después: Actas del Congreso Internacional* (Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública) [Organizado por el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla, en Sevilla, del 26 a 28 de octubre de 2009].
- Seoane, J. 2005 “Rebelião, dignidade, autonomia e democracia do sul vêm as vozes que compartilhamos” en Léher, R. y Setúbal, M. (orgs.) *Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova práxis* (San Pablo: Cortez).
- Sevilla, S. 2005 “La teoría crítica” en Garrido, M. y Valdés, L. (comps.) *El legado filosófico y científico del siglo XX* (Madrid: Cátedra).
- Sierra Caballero, F. s/f “La actualidad de Gramsci y la crítica de la cultura contemporánea. Disciplina y libertad. Aperturas y clausuras analíticas de un pensamiento inacabado” (Material mimeográfico).

- Sierra Caballero, F. y Del Moral, L. 2012 “Cultura de paz y biopolítica. Pensar los derechos humanos desde un nuevo pensamiento antagonista de lo procomún” en Abellán M., J. (comp.) *Las praxis de la paz y los Derechos Humanos. Joaquín Herrera Flores In memoriam* (Granada: Universidad de Granada).
- Silva, J. s/f “La geopolítica del conocimiento y la gestión de procesos de innovación en la época histórica emergente” en <<http://www.apse.or.cr/webapse/pedago/enint/souza08.pdf>>. Consulta realizada el 13 de abril de 2013.
- Sobrinho, J. y Alvarado, R. (eds.) 1999 *Ignacio Ellacuría. “Aquella libertad esclarecida”* (Santander: Sal Terrae).
- Solórzano, N. 2010 “¿De qué hablamos cuando hablamos de pensamiento crítico?” en *II Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico*, Heredia, Costa Rica, 8-10 de diciembre.
- Solórzano, N. 2007 *Crítica de la imaginación jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia* (San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí).
- Solórzano, N. 2005 “De derechos humanos y otras reflexiones” en *Pasos* (San José: DEI) N° 117, enero-febrero.
- Solórzano, N. 2002 “Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno” en *Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002* (Río de Janeiro: s/d).
- Solórzano, N. s/f “Pensamiento crítico y derechos humanos” (Material mimeográfico).
- Sotelo, L. s/f “Notas para la actualización de la teoría crítica” (Material mimeográfico).
- Sousa, R. 2001-2003 “Direitos humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica” en Reyes, R. y Kant, R. (orgs.) *Antropologia e direitos humanos* (Niteroi: Editora da Universidade Federal Fluminense).
- Spivak, G. 1987 *In Other Words: Essays in Cultura Politics* (Londres: Routledge).
- Szurmuk, M. y Mckee Irwin, R. (coord.) 2009 *Diccionarios de Estudios Culturales Latinoamericanos* (Ciudad de México: Siglo XXI).
- Taylor, Ch. 1985 “Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu” en *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos* (Barcelona: Serbal / UNESCO).
- Thomas, W. I. 1928 *Los niños en América: problemas conductuales y programas* (s/d). [*The Child in America: Behavior Problems and Programs*].

- Thompson, J. 1995 *Ideologia e cultura moderna* (Petrópolis: Vozes).
- Torres-Rivas, E. 2011 “Interrogando al Pensamiento Crítico Latinoamericano” en *Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO) Año 4, N° 46: 3-4, septiembre.
- Trindade, A. 2001 *El Derecho Internacional de los Derechos Humanos en el siglo XXI* (Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile).
- Valpuesta Fernández, R. 2010 “Diversidad y ciudadanía: una aproximación desde el pensamiento feminista” en *Anuario de Derecho Civil*, Vol. LXIII, N° 3, julio.
- Valpuesta Fernández, R. s/f “La violencia contra las mujeres, un problema de igualdad. Reflexiones sobre la experiencia europea” (Material mimeográfico).
- Vidal-Beneyto, J. 2002 “Gobernabilidad y gobernanza. Las palabras del imperio (I)” en *El País*, 12 de abril.
- Villán Durán, C. 2002 *Curso de Derecho Internacional de Derechos Humanos* (Madrid: Trotta). Villán Durán, C. 1995 “Significado y alcance de la universalidad de los derechos humanos en la Declaración de Viena” en *Estudios Básicos de Derechos Humanos. Tomo II* (San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos).
- Villar, L. 1998 *Derechos humanos: responsabilidad y multiculturalismo* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia). [Serie teoría jurídica y filosofía del derecho N° 9].
- Wallerstein, I. 1991 *Geopolitics and Geoculture* (Cambridge / París: Cambridge University Press / Editions de la Maison des Sciences de l’Homme).
- Walsh, C, 2007 “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras?” en *Nómadas* (Colombia: Universidad Central) N° 26, abril. En <<http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/16-walsh-son%20posibles%20unas%20ciencias%20sociales%20culturales%20otras.pdf>>. Consulta realizada el 15 de julio de 2012.
- Wittgenstein, L. 1953 *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell). [Investigaciones filosóficas, § 23].
- Wolkmer, A. 2010a “Pluralismo jurídico: um espaço de resistência na construção de direitos humanos” en *Pluralismo jurídico. Os novos caminhos da contemporaneidade* (San Pablo: Saraiva).
- Wolkmer, A. 2010b “Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade” en Wolkmer, C.; Veras Net, F. y Lixa, I. (orgs.) *Pluralismo jurídico. Os novos caminhos da contemporaneidade* (San Pablo: Saraiva).

- Wolkmer, A. 2009 *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico* (San Pablo: Saraiva).
- Wolkmer, A. 2006 *Introducción al pensamiento jurídico crítico* (San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí).
- Wolkmer, A. s/f a “Plan de clases” (Material mimeográfico).
- Wolkmer, A. s/f b “Pluralidad en el pensamiento jurídico crítico en América Latina” (Material mimeográfico).
- Wolkmer, A. s/f c “Pluralismo crítico y nuevo constitucionalismo en América Latina” (Material mimeográfico).
- Zemelman, H. 2004 “Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social” en Sánchez Ramos, I. y Sosa Elízaga, R. (coords.) *América Latina: Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social* (Ciudad de México: Siglo XXI).
- Zemelman, H. s/f “Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales” en <http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf>. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012.
- Zibechi, R. 2005 “Os movimentos sociais latino-americanos: tendências e desafios” en Léher, R. y Setúbal, M. (orgs.) *Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova práxis* (San Pablo: Cortez).
- Žižek, S. 2006 “La ideología funciona cuando es invisible” en *Debats* (Institució Alfons el Magnànim) N° 95/4: 37-41. [Entrevista de J. Ferreyra].

Este libro asume un desafío central para las tradiciones del pensamiento social: ensayar una lectura que ponga en remojo la creencia de que toda referencia a los derechos humanos está siempre animada por una intencionalidad crítica; los derechos humanos no son críticos *per se*. Pueden servir a una praxis de liberación, desde ya, tanto como legitimar los más complejos procesos de opresión.

¿Por qué el desarrollo de pensamiento crítico en torno a los derechos humanos es uno de los grandes retos del siglo XXI?

Manuel Gándara nos conduce por un registro donde los discursos de los derechos humanos constituyen un ámbito atravesado por disputas y luchas de poder. En las páginas de este libro, Gándara practica una sostenida denuncia al secuestro de la narrativa de los derechos a favor de los intereses de las clases que detentan el poder y la hegemonía cultural, al tiempo que despliega una copiosa investigación en la que ofrece herramientas para reapropiarse creativamente de estos discursos, recuperando su potencial emancipador.

ISBN 978-987-722-421-4



9 789877 224214

