



UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN DERECHOS HUMANOS Y
DESARROLLO**

**HACIA UN PENSAMIENTO CRÍTICO EN DERECHOS
HUMANOS: APORTES EN DIÁLOGO CON LA TEORÍA DE
JOAQUÍN HERRERA FLORES**

TESIS DOCTORAL

Manuel Eugenio Gándara Carballido

**Sevilla
Junio, 2013**

**HACIA UN PENSAMIENTO CRÍTICO EN DERECHOS
HUMANOS: APORTES EN DIÁLOGO CON LA TEORÍA DE
JOAQUÍN HERRERA FLORES**

Manuel Eugenio Gándara Carballido

Tesis Doctoral presentada en el Programa de Doctorado en
Derechos Humanos y Desarrollo de la Universidad Pablo de
Olavide, como requisito para la obtención del **Título de Doctor
Europeo en Derechos Humanos y Desarrollo**

Director: Franz Josef Hinkelammert

Tutora: Rosario Valpuesta Fernández

**Sevilla
Junio, 2013**

A Joaquín y a Rosario,
testimonio vivo de lucha alegre y solidaria

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por estar siempre conmigo; especialmente a Chiqui.

A mi gente de Venezuela, que ha seguido recorriendo conmigo los caminos de búsqueda en este viaje.

A los amigos y amigas de España, Portugal, Brasil y Costa Rica, que me han brindado su afecto, ayudándome a ampliar los horizontes de lo humano.

A quienes a través de su testimonio y reflexión me han acompañado, animado y confrontado en este tiempo; especialmente a Franz Hinkelammert, mi director, por su generoso apoyo

A los compañeros y compañeras del Programa de Derechos Humanos y Desarrollo de la UPO; al grupo humano que contra toda adversidad lo hace posible, a los profesores, profesoras, alumnos y alumnas; por sus inquietudes, búsquedas y enseñanzas; por las conversas y discusiones; por el afecto.

A Carol, Moisés, Rafael y Maryluz, por su amistad generosa, ayuda y solidaridad.

RESUMEN

La investigación “Hacia un pensamiento crítico en derechos humanos: aportes en diálogo con la teoría de Joaquín Herrera Flores” fue realizada por Manuel Eugenio Gándara Carballido en el Programa de Doctorado en Derechos Humanos y Desarrollo de la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla, España; siendo el director de esta tesis el profesor Franz Hinkelammert, de la Universidad Nacional de Costa Rica, y su tutora la Profesora Rosario Valpuesta Fernández, de la Universidad Pablo de Olavide.

La investigación tiene como punto de partida la constatación de la ambigüedad en el uso del discurso de los derechos humanos. Éste discurso es utilizado tanto por actores que se proponen la reproducción del actual sistema de relaciones en la sociedad, como por sujetos sociales que llevan adelante diversas luchas en contra de esta lógica y de sus efectos sobre vastos sectores de la población. Ante esta ambigüedad, se reconoce y asume la necesidad de un proceso de reapropiación creativa de la narrativa de los derechos que permita recuperar su potencial emancipador. En este marco, y siguiendo el enfoque desde un marco conceptual, se formulan aportes para la conformación de un pensamiento crítico en derechos humanos, entrando para ello en diálogo con la obra de Joaquín Herrera Flores; quien plantea el reto de “reinventar los derechos humanos” de manera que los mismos sirvan como matriz para constituir nuevas prácticas sociales y nuevas subjetividades antagonistas frente al orden global injusto.

El texto se propone, así, visibilizar la potencialidad del pensamiento crítico para los procesos populares de lucha por la dignidad humana. Para lograr este objetivo, la tesis se ocupa, en primer lugar, de establecer el marco epistémico que sirve de base al debate sobre el pensamiento crítico; de esta forma, luego de presentar de manera sintética el aporte teórico de Joaquín Herrera Flores, se ofrecen reflexiones que pretenden contribuir a la lucha por los derechos humanos, desde una praxis que supere los límites y contradicciones propios de la perspectiva liberal, brindando aportes para una concepción crítica de los derechos que responda a las luchas anticapitalistas y anticoloniales.

El trabajo se sostiene sobre tres opciones fundamentales. Una opción ética contra toda relación de injusticia. 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 desarrollan procesos de real transformación social. Y una opción epistémica por tratar de entender la realidad desde la perspectiva de aquellos y aquellas cuyas condiciones de existencia digna están siendo negadas.

Palabras clave: **derechos humanos, pensamiento crítico, luchas sociales.**

RESUMO

A presente pesquisa de doutorado intitulada “Para um pensamento crítico em direitos humanos: contribuições em diálogo com a teoria de Joaquín Herrera Flores” foi realizada por Manuel Eugenio Gándara Carballido no contexto do Programa de Doutorado em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Universidade Pablo de Olavide em Sevilla, Espanha. O trabalho foi dirigido pelo Professor Doutor Franz Hinkelammert da Universidade Nacional de Costa Rica, e pela tutora Professora Doutora Rosário Valpuesta Fernández, da Universidade Pablo de Olavide.

A tese parte da constatação da ambiguidade no uso do discurso dos direitos humanos. Este discurso é utilizado tanto por atores que pugnam pela manutenção e reprodução do atual sistema de relações na sociedade como por sujeitos sociais que levam adiante diversas lutas na contramão desta lógica e de seus efeitos sobre vastos setores da população. Ante esta ambiguidade, reconhece-se e assume-se a necessidade de um processo de reapropriação criativa da narrativa dos direitos que permita recuperar seu potencial emancipador. Seguindo o enfoque desde um marco conceitual, formulam-se contribuições para a conformação de um pensamento crítico em direitos humanos, entrando em diálogo com a obra de Joaquín Herrera Flores. O jusfilosofo Sevilhano propõe o desafio de “reinventar os direitos humanos” de maneira que os mesmos sirvam como matriz para constituir novas práticas sociais e novas subjetividades antagonistas face a ordem global injusta.

O texto propõe-se, assim, visibilizar a potencialidade do pensamento crítico para os processos populares de luta pela dignidade humana. Para conseguir este objetivo, a tese ocupa-se, em primeiro lugar, de estabelecer o marco epistémico que serve de base ao debate sobre o pensamento crítico; desta forma, depois de apresentar de maneira sintética a contribuição teórica de Joaquín Herrera Flores, oferecem-se reflexões que pretendem contribuir à luta pelos direitos humanos, desde uma práxis que supere os limites e contradições próprios da perspectiva liberal, brindando contribuições para uma concepção crítica dos direitos que responda às lutas anticapitalistas e anticoloniais.

O trabalho sustenta-se sobre três opções fundamentais. Uma opção ética contra toda relação de injustiça. Uma opção política a favor do empoderamento de quem está submetido a esse tipo de relações; entendendo que só desde os sujeitos sociais vitimizados, e em solidariedade com eles, se desenvolvem processos de transformação social real. E uma opção epistémica para tratar de compreender a realidade desde a perspectiva daqueles e daquelas cujas condições de existência digna estão sendo negadas.

Palavras-chave: **direitos humanos, pensamento crítico, lutas sociais.**

ABSTRACT

The research "Towards a human rights critical thinking: contributions as a dialogue with Joaquín Herrera Flores's Theory" was conducted by Eugenio Manuel Gándara Carballido in the Doctoral Program in Human Rights and Development, University Pablo de Olavide in Seville, Spain. The director of this thesis was Professor Franz Hinkelammert, National University of Costa Rica, and its tutor Professor Valpuesta Rosario Fernandez, Pablo de Olavide University.

The research has as its starting point the finding of ambiguity in the use of the human rights discourse. This discourse is used either by actors trying to reproduce the current system of relationships in society, or by social subjects who carry out various struggles against that logic and its effects on large segments of the population. Given this ambiguity, it is recognized and accepted the need for a creative reappropriation process of the rights narrative in order to retrieve its emancipatory potential. In this context, and following the approach from a conceptual framework, contributions are made for the formation of a critical human rights thinking. In order to do so, the dissertation enters in a dialogue with the work of Joaquín Herrera Flores, who challenged to "reinvent human rights" so that they serve as a matrix to form new social practices and new subjectivities antagonists against the unjust global order.

Consequently, the paper aims to visualize the potential of critical thinking for popular processes of struggle for human dignity. To achieve this goal, this thesis is devoted, first, to establish the epistemic framework underlying the debate on critical thinking, in this way, after synthetically present the theoretical contribution of Joaquín Herrera Flores, the dissertation offers reflections that aim to contribute to the struggle for human rights from a practice that overcome the limits and contradictions of the liberal perspective, providing inputs for a critical conception of rights trying to respond to anti-capitalist and anti-colonial struggles.

The work is based on three fundamental options. An ethical choice against all unjust relationship. A political option for the empowerment of those who are subjected to such relationships, understanding that only from victimized social subjects, and in solidarity with them, true social transformation processes are developed. And an epistemic option to try to understand reality from the perspective of those whose decent living conditions are being denied.

Keywords: human rights, critical thinking, social struggles

LISTA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1: Gráfico del Diamante Ético..... Página 180

(Fuente de la Ilustración 1: Herrera Flores, Joaquín. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 109.)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
I. PRESUPUESTO EPISTÉMICOS DE LA INVESTIGACIÓN	26
I.1 En el horizonte del pensamiento crítico	26
I.1.1 Asumimos críticamente la tradición del pensamiento crítico	28
I.1.2 Crítica a la Teoría Crítica	37
I.2.1.1 Necesitamos superar las limitaciones del pensamiento marxista	41
a. Superar la teleología subyacente al materialismo histórico	42
b. Más allá del sujeto revolucionario único	45
c. Más allá del determinismo economicista	47
d. Superar el sesgo monocultural moderno	49
I.1.3 Atender al giro decolonial para pensar críticamente	53
I.1.4 Algunos aportes y desafíos desde y para la teoría crítica	64
I.2 Otros presupuestos desde los que abordamos la reflexión sobre derechos humanos	70
I.2.1 Nuestro punto de partida, la opción ético-política por los empobrecidos	71
I.2.2 Desarrollamos una filosofía contextual	77
I.2.3 Desde el pragmatismo epistemológico	82
I.2.4 Renunciamos a la pretensión de una verdad absoluta	91
I.2.5 La lucha ideológica como parte de la tarea crítica	99
I.2.5.1 Algunas estrategias ideológicas	102
I.2.6 El discurso como campo de lucha	108
I.2.7 El qué y el para qué de las teorías	115
I.2.8 La labor de los teóricos	123
II. EL APOORTE DE JOAQUÍN HERRERA FLORES A UNA TEORÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS	128
II.1 Presupuestos de la teoría crítica en derechos humanos en Joaquín Herrera Flores	129
II.1.1 Claves epistemológicas	130
II.1.1.1 Teorizar militante	130
II.1.1.2 Pensar en el horizonte de la práctica social	138
II.1.2 Claves filosóficas	143
II.1.2.1 Contra el idealismo que despista y justifica	143
II.1.2.2 Apuesta por una filosofía de lo impuro	145
II.1.2.3 Apuesta por un relativismo relacional	148
II.1.3 Claves políticas	154
II.1.4 Claves metodológicas	159

II.2 Teoría crítica en derechos humanos. La propuesta de Joaquín Herrera Flores	164
II.2.1 Es necesario reinventar los derechos humanos	164
II.2.2 Los derechos humanos en la historia	167
II.2.3 El punto de partida, una opción ética	169
II.2.4 Bases de una propuesta materialista	170
II.2.5 Los derechos humanos como procesos de lucha	171
II.2.6 El Diamante Ético: Una figura que permite comprender los derechos humanos en su complejidad	176
II.2.7 El derecho desde el revés de la historia	187
II.2.8 Una concepción material de dignidad	194
II.2.9 El Criterio de Riqueza Humana	197
II.2.10 Concepción de lo cultural	200
II.2.11 Diversidad cultural y Universalismo de los derechos humanos	212
III. APORTES PARA UN PENSAMIENTO CRÍTICO EN DERECHOS HUMANOS	225
III.1 La lucha por los derechos incluye la lucha por la forma de enunciarlos	226
III.2 Sobre los presupuestos metodológicos de la concepción liberal de los derechos humanos	232
III.3 Algunas ideas-fuerza desde el pensamiento crítico de los derechos humanos	240
III.3.1 Necesidad de una concepción socio-histórica de los derechos humanos	240
III.3.2 Necesidad de repolitizar los derechos humanos	250
III.3.3 Los derechos humanos como procesos de lucha	255
III.3.4 Necesidad de superar el formalismo sin desconocer la importancia de las garantías jurídicas	258
III.4 Aportes para una teoría crítica post-liberal de los derechos humanos	264
III.4.1 Necesidad de una aproximación compleja a la realidad social	268
III.4.2 Superar la fragmentación de lo social para seguir pensando críticamente	272
III.4.3 Un pensamiento y una forma de pensar que permita articular las luchas	280
III.5 Aportes para una teoría anticapitalista de derechos humanos	284
III.5.1 Necesidad de una aproximación teórica capaz de recuperar la economía política	289
III.5.2 Criterios y principios orientadores	295
III.5.3 Repensar el Estado para poder controlar los poderes fácticos privados	306
III.6 Aportes para una teoría no colonialista de derechos humanos	315
III.6.1 Necesidad de una aproximación a los derechos humanos que reconozca la diversidad de nuestro mundo	319
III.6.2 Repensando el universalismo	324

III.6.3 La interculturalidad como alternativa	328
III.6.4 Propuestas de acción en derechos humanos para una práctica no colonizante	334
III.7 Repensando los derechos humanos desde las luchas	340
III.7.1 Es necesario avanzar en una cultura de derechos humanos	342
III.7.2 Los derechos, una invención cultural	343
III.7.3 Una propuesta de los que quieren y necesitan cambiar la historia	345
CONCLUSIONES: LA REINVENCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS, UNA TAREA EN PERMANENTE CONSTRUCCIÓN	347
Conclusões: A reinvenção dos direitos humanos, uma tarefa em permanente construção	357
BIBLIOGRAFÍA	366
Bibliografía de Joaquín Herrera Flores	366
Bibliografía de otros autores	373

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 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 ha 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, pues, 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, pudiendo resultar funcionales 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, y 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. Pero ante esta necesidad, 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 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.

En el marco de este desafío, nos planteamos revisar la obra escrita de Joaquín Herrera Flores, en la que desarrolla una teoría crítica de los derechos humanos, que identifica estos derechos como un producto cultural surgido en occidente, donde han jugado un papel ambivalente como justificación ideológica de la expansión colonialista al mismo tiempo que como discurso enfrentado a la globalización de los distintos tipos de injusticias y opresiones. Así, Herrera Flores plantea la necesidad de “Reinventar los derechos humanos”, desde una reapropiación del concepto en un marco de pensamiento crítico. Para Herrera los derechos humanos han de entenderse como procesos sociales, económicos, políticos y culturales que logren configurar materialmente el acto de creación de un orden nuevo, sirviendo a la vez como la matriz para constituir nuevas

prácticas sociales, nuevas subjetividades antagonistas, revolucionarias y subversivas del orden global injusto.

De la obra producida por Herrera Flores, se dará prioridad a los textos escritos en los últimos 10 años donde aborda directamente y de manera más sistemática el tema de los derechos humanos. Estos son: “El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal”, “El proceso cultural. Materiales para la Creatividad Humana”, “Los Derechos Humanos como Productos Culturales. Crítica del Humanismo Abstracto”, “La Reinención de los Derechos Humanos” y “El Arte como Elogio del Movimiento”.

Sin pretender hacer acá una presentación completa del pensamiento de Joaquín Herrera Flores, vale la pena destacar en esta introducción cómo su tarea de pensamiento crítico estuvo dirigida no solo a los derechos humanos, sino también a otros ámbitos como la democracia, el pensamiento feminista y la teoría de la cultura, siempre intentando confrontar toda forma de idealización y descontextualización que ocultara las diversas relaciones asimétricas de poder que subyacen al capitalismo, el imperialismo, el patriarcalismo y el colonialismo. Herrera Flores, en cuyo proceso de formación intervinieron obras fundamentales como “El Capital” del Karl Marx y “Elementos fundamentales de la crítica de la economía política”, del mismo autor, además de “Más allá del bien y del mal” de Friedrich Nietzsche, “Estética” (4 volúmenes) de György Lukács y la “Crítica al formalismo jurídico” de Antonio Negri, dirigió su labor intelectual a favorecer el empoderamiento de las personas y los colectivos, a promover subjetividades rebeldes, sujetos autónomos y solidarios, inconformes ante el cierre de una realidad que se les vende como única e inamovible.

Es importante hacer notar que el propósito de construir pensamiento crítico en derechos humanos no es una tarea que Herrera se plantee como

fruto de ensimismamiento especulativo, sino como resultado del proceso de diálogo permanente que los intelectuales han de sostener con las distintos procesos de lucha social que se desarrollan; pues desde el enfoque de su teoría crítica, la verdad sólo es tal en la medida en que sirve para enfrentar los retos que plantean los distintos contextos de lucha por construir un mundo más justo e igualitario. Para nuestro autor, es en diálogo con las prácticas sociales que intentan transformar la realidad, donde la labor del intelectual haya su razón de ser, poniendo por tanto en permanente relación teoría y práctica.

Consideramos que el pensamiento crítico de Herrera Flores permite identificar pseudo-teorías subyacentes y evidenciar supuestos no siempre explícitos en la doctrina hegemónica en derechos humanos que afectan su potencial emancipador en los procesos de lucha por la dignidad humana. Pero, al detenernos en la propuesta teórica de Joaquín Herrera, lo hacemos no sólo 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 carácter dominador o emancipador. Dado que no hay norma, institución ni teoría perfecta, pues todas generan beneficiados y perjudicados, todas se establecen a partir de un determinado lugar de enunciación y con unos sujetos epistémicos privilegiados, en este trabajo 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, y creer que hay 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 se ha querido emprender la tarea de esta investigación.

Objetivos de la investigación:

El objetivo de nuestro proyecto es desarrollar algunos aportes teóricos y prácticos para una comprensión emancipadora de los derechos humanos a partir de la obra de Joaquín Herrera Flores, identificando sus potencialidades para los procesos de lucha por la dignidad humana.

Para el logro de este objetivo general nos proponemos los siguientes objetivos específicos:

- Identificar el marco epistémico en que el debate sobre el pensamiento crítico en derechos humanos se formula y desarrolla.
- Establecer los alcances (límites y potencialidades) de la reflexión sobre los derechos humanos desarrollada por Joaquín Herrera Flores, para la construcción de una comprensión emancipadora de tales derechos.
- Desarrollar algunas reflexiones orientadas hacia una concepción emancipadora de los derechos humanos que favorezca los procesos de lucha por estos derechos.

Enfoque metodológico:

El enfoque metodológico que se pretende emplear es el que Jorge Gracia, en su libro “La filosofía y su historia. Cuestiones de la historiografía de la filosofía”, define como enfoque desde un marco conceptual, toda vez que nuestro intento es analizar y definir los principales conceptos implicados

en las cuestiones bajo investigación; hacer una formulación precisa de tales cuestiones; exponer las cuestiones que pueden ofrecerse a tales cuestiones; presentar los argumentos básicos a favor y las objeciones en contra de tales soluciones; y articular los criterios que han de emplearse en la valoración de las soluciones a los problemas bajo investigación y de los argumentos y objeciones ofrecidos que tienen que ver con las mismas.

El abordaje del trabajo se desarrollará en dos momentos bien diferenciados, en los cuales se hará uso fundamentalmente de la investigación documental o bibliográfica y del análisis crítico:

Un primer momento de investigación documental nos permitirá identificar los presupuestos epistémicos que subyacen al debate sobre el pensamiento crítico en derechos humanos (Capítulo I). También desde la investigación documental nos proponemos identificar los aportes que en torno a los derechos humanos están presentes en la reflexión de Joaquín Herrera Flores, visibilizando los desafíos teóricos y prácticos que esta concepción plantea con los procesos populares de lucha por una vida digna (Capítulo II).

Un segundo momento lo constituye el ejercicio crítico por medio del cual pretendemos identificar el alcance de la teoría elaborada por el autor estudiado en vistas a la construcción de una concepción emancipadora de los derechos humanos, desarrollando algunas propuestas tanto teóricas como prácticas que, derivándose de los planteamientos realizados en el momento anterior, ofrezcan tanto un apoyo conceptual como pistas para un marco operativo a procesos de luchas anticapitalistas y anticoloniales (Capítulo III).

Antes de dar paso al desarrollo de nuestro trabajo queremos hacer explícita la perspectiva desde la que queremos llevar 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 trabajo 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. Desde el juego de condicionamientos y posibilidades propios de una biografía como la que quien escribe este texto, atravesada por el contexto de América Latina, se entra en diálogo con un pensador como Joaquín Herrera Flores, también con sus específicos rasgos biográficos, y se le intenta analizar y confrontar a partir de los aportes de otros pensadores fundamentalmente iberoamericanos.

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 sociocultural 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 en ese contexto no pueda extrapolarse sin más al contexto latinoamericano, donde dicha institución responde a dinámicas distintas (Estados corruptos, patrimoniales, etc.). 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, incluidas los derechos humanos. La opción, creemos, está en plantear los desafíos de un diálogo entre paradigmas distintos, no buscando desarrollos de un mismo paradigma, sino 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 le permita su adecuada apropiación, creando un discurso propio; en el pensamiento crítico latinoamericano hemos, pues 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, buscando a la vez 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 antagónicos 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 poscolonial 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 ser asumidos como complementarios sin buscar invalidarse mutuamente.

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 a propósito de los mismos 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 decimos, 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.

Refiriéndonos concretamente al teórico por el que hemos optado a la hora de enfrentar este trabajo, Joaquín Herrera Flores, consideramos que aún siendo europeo su contexto, o quizás precisamente por serlo, ha comprendido el agotamiento de la modernidad en cuanto a su capacidad para generar respuestas y ha comprendido a la vez su carácter globalizante

y excluyente, por lo que a través de su labor intenta, por una parte, dialogar con las tradiciones intelectuales de otros contextos y, por otra, explorar en las formas de racionalidad que habían sido marginadas en la propia tradición occidental; por ejemplo, en la racionalidad estético-expresiva propia de la literatura y el arte.

Si bien la obra escrita de Herrera comenzó a fraguarse en el marco de los debates que atravesaban a la sociedad española en la transición a la democracia luego de la dictadura franquista, su reflexión siempre estuvo marcada por la perspectiva crítica, particularmente por la influencia de la Escuela de Budapest. Esta orientación se va acentuando con el tiempo, fruto de su diálogo con los procesos de lucha y reflexión en América Latina. Así su pensamiento madura en el marco de los embates de la ideología neoliberal y de las reflexiones críticas que frente a éste van surgiendo tanto en Europa como América Latina. No es poco relevante para conocer el talante y la apuesta de nuestro autor de referencia, el que haya tenido el compromiso y la convicción teórica necesaria para mantener la orientación crítica de su trabajo a pesar de la crisis de la caída de los sistemas socialistas en los años 80 y 90, en la que muchos de los trabajos en teoría crítica tuvieron una notable decaída.

Desde el diálogo con el pensamiento latinoamericano, Joaquín Herrera Flores mantuvo un intento permanente por romper con los esquemas cerrados de buena parte del pensamiento europeo, aunque ello no niega que éste ejercicio lo hiciese siempre desde su condición de pensador preocupado por los procesos históricos que atravesaban a Europa. De hecho, si bien Herrera reconoce el gran aporte que entrar en contacto con la realidad de América Latina le ha significado, otorgándole claves de análisis y perspectivas nuevas, no deja de pretender ofrecer respuestas desde su condición de europeo; de hecho, buena parte de su trabajo, la agenda

temática, los problemas que le cuestionan y los interlocutores a los que se dirige, son europeos.

Pero esta búsqueda constante de nuevos horizontes que le ofrecieran alternativas al cierre del horizonte utópico imperante hizo posible que el pensamiento de Joaquín Herrera Flores pusiera en tensión y se desarrollara de manera fronteriza, intersticial, ahondando en las fisuras no solo de las teorías sobre derechos humanos, sino también sobre la propia forma de pensar estos derechos. De ahí su actitud desmitificadora, e incluso cierta irreverencia intelectual a la hora de entrar en el debate. Todo ello hace posible considerar fecundo el diálogo con este autor proveniente de un país semi-periférico como lo es España, en las búsquedas de un pensamiento crítico en derechos humanos asentado en las preocupaciones propias del contexto latinoamericano; un diálogo que permita poner en contacto algunas de las tradiciones emancipadoras de occidente con los desafíos y búsquedas que hoy se van desarrollando en países del sur.

No creemos que la búsqueda de un pensamiento crítico latinoamericano de los derechos humanos implique la dejación de los aportes de las corrientes críticas surgidas en otros contextos como el de la modernidad europea; exige, si, 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 en el cierre al intercambio por supuestas de fidelidades a esencialismos o determinismos identitarios.

Apostamos pues por dialogar con Joaquín Herrera Flores, 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, de parte y parte, es encontrar alternativas que respondan a las necesidades y esperanzas de nuestros pueblos. Esperamos poder contribuir a ello.

I. PRESUPUESTOS EPISTÉMICOS DE LA INVESTIGACIÓN

Se pretende en este capítulo 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 práctica; ello incluye tanto el aporte hecho por Joaquín Herrera Flores, como también el de otros autores de cuya reflexión nos valemos en este trabajo. 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, poniendo así 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.

I.1 En el horizonte del pensamiento crítico.

Como primer paso necesario para la consecución de los objetivos que nos hemos propuesto en este capítulo, 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, favoreciendo un pensamiento crítico y creativo, a la altura de nuestro tiempo con sus desafíos específicos.¹

Por ello, en la primera parte de 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 poscolonial. Finalmente, a partir de esta revisión crítica, se destacarán algunos desarrollos que consideramos particularmente útiles de cara a la tarea que nos hemos propuesto en este trabajo.

¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, R. **Transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 43.

I.1.1 Asumimos críticamente la tradición del pensamiento crítico²

De forma muy general, podemos afirmar que lo que se ha denominado como teoría crítica a partir de los aportes de la Escuela de Frankfurt desde los años 20 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.³

Así, la premisa que caracteriza a la teoría crítica frente a los desarrollos de la teoría tradicional, es su propósito de transformación social,

² 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 trabajo usaremos de manera indistinta ambos términos.

³ HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. En: **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 240.

yendo más allá de descripción y teorización de los problemas sociales.⁴ 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.⁵

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, afirmando 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*”.⁶ 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.⁷

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

⁴ Cfr. RAJAGOPALAM, k. **Para uma ligüística crítica: linguagem, identidade e a questao ética**. Sao Paulo: Parábola, 2003.

⁵ Cfr. CORTINA, A. **La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía**. Madrid: Síntesis, 2008.

⁶ HINKELAMMERT, F. Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. En: **Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión**. Caracas. Fundación EDITORIAL El perro y la rana, 2008, p. 267.

⁷ Cfr. FAIRCLOUGH, N. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora UnB, 2001.

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:

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.⁸

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.⁹ 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.¹⁰ 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.*”¹¹

⁸ WOLKMER, A. **Introducción al pensamiento jurídico crítico**. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad autónoma de San Luis Potosí, 2006, p. 28.

⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 29.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 31.

¹¹ MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad**. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, p. 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 un 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*”¹², 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.*”¹³ Aunque es posible encontrar en el comportamiento crítico elementos de la teoría tradicional¹⁴, 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.¹⁵

¹² MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad.** Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, pp. 36-37.

¹³ HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. En: **Teoría Crítica.** Buenos Aires: Amorrortu, 1974. Nota 20, p. 270.

¹⁴ Cfr. Idem.

¹⁵ SANTOS, B. Palabras de abertura. En: **Revista Crítica de Ciencias Sociales** N. 54. Junho de 1999, p. 8.

Tal y como expone Mardones¹⁶, 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*”¹⁷. 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.¹⁸

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

¹⁶ Cfr. MARDONES, J. La ideología según la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. (M. Horkheimer, T.W. Adorno y J. Habermas). En: **Pensamiento**. Vol. 36 (1980). N° 144. Madrid, p. 388.

¹⁷ HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica, en: **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 239.

¹⁸ Cfr. WOLKMER, A. **Introducción al pensamiento jurídico crítico**. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad autónoma de San Luis Potosí, 2006, p. 32.

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).¹⁹

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 transformándola 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.²⁰

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.²¹ 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

¹⁹ ROMERO CUEVAS, J. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina, p. 1. En línea: <http://uah.academia.edu/Jos%C3%A9ManuelRomeroCuevas/Papers/1646652/I>. Ellacuría u na teoría crítica desde América Latina. Consulta realizada el 5 de septiembre de 2012.

²⁰ Cfr. HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. En: **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pp. 228-229.

²¹ Cfr. CLAUSSEN, D. El envejecimiento de la Teoría Crítica. Traducción de Jordi Maiso. Ponencia presentada en el Seminario Internacional Actualidad de la Teoría Crítica. 5 de noviembre de 2010. Instituto de Filosofía (CCHS/CSIC) Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC. En línea: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/Texto%20Claussen.pdf>. Consulta realizada el 28/06/2012.

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). Sólo hay un método científico, porque sólo 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.²²

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 que dicho hecho es subsumido.²³ De esta manera, el pensamiento tradicional desconoce el carácter sociohistórico de las formas sociales, lo que, sin duda, 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.²⁴

²² MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad.** Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, p. 24.

²³ HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. En: **Teoría Crítica.** Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 227.

²⁴ CORREIA, J. Max Weber e a Teoria Crítica: para uma reformulação do conceito de racionalização, **Working Papers** N° 8. Centro de Estudos Sociais, UBI, 2001. Traducción propia, p. 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”*.²⁵ 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.²⁶ 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.”*²⁷ 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.²⁸

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.²⁹

²⁵ HORKHEIMER, Max. Teoría tradicional y teoría crítica. En: **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 233.

²⁶ Cfr. JARAMILLO VELEZ, R. Origen y destino de la Teoría Crítica de la sociedad. En: **Revista Internacional de Filosofía Política**. N° 26. Madrid: UAM-UNED, 2005, p. 11.

²⁷ HORKHEIMER, M. II Apéndice. En **Teoría tradicional y teoría crítica**. Barcelona: Paidós, 2000, p. 79.

²⁸ Cfr. SEVILLA, S. La teoría crítica. En: *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2005, p. 378.

²⁹ MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad**. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, p. 26.

A partir de la confrontación entre teoría tradicional y teoría crítica, se plantean cuestiones aún hoy 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.³⁰

De igual manera, es importante destacar de la teoría crítica que, si bien no niega el pensamiento moderno, denuncia las contradicciones a 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.³¹ 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.³²

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, aún 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

³⁰ Cfr. MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad**. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, p. 19.

³¹ Cfr. WOLKMER, A. **Introducción al pensamiento jurídico crítico**. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad autónoma de San Luis Potosí, 2006, p. 18.

³² Cfr. CORREIA, J. Max Weber e a Teoria Crítica: para uma reformulação do conceito de racionalização, **Working Papers** N° 8. Centro de Estudos Sociais, UBI, 2001. Traducción propia, p. 20.

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.³³

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.

I.1.2 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,³⁴ 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.”*³⁵

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

³³ *Ibidem*, p. 15.

³⁴ Cfr. SANTOS, B. **Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, p. 298.

³⁵ BOURDIEU, P. **Meditaciones pascalianas**. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 239.

aspectos que le son nucleares.³⁶ 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:

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.³⁷

Este texto de Fraser, que reproducimos en extenso por su capacidad de formulación panorámica, nos presenta algunos debates de los que

³⁶ Cfr. SANTOS, B. Palabras de apertura. En: **Revista Crítica de Ciencias Sociales** N. 54. Junho de 1999, p. 9.

³⁷ FRASER, N. Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honnet. En FRASER, N. y HONNET, A. **¿Redistribución o reconocimiento?** Madrid: Ediciones Morata, S.L. y Fundació Paideia Galiza, 2006, p. 149.

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, evitando caer en dogmatismos y sacralizaciones.³⁸ Sin embargo, como bien afirma Franz Hinkelammert, la tarea de reconstitución del pensamiento crítico sólo 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”*.³⁹ 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.⁴⁰ 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 hoy 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*

³⁸ Cfr. WOLKMER, A. **Introducción al pensamiento jurídico crítico**. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad autónoma de San Luis Potosí, 2006, p. 34.

³⁹ HINKELAMMERT, F. **La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso**. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2010, p. 227.

⁴⁰ Cfr. CLAUSSEN, D. El envejecimiento de la Teoría Crítica. Traducción de Jordi Maiso. Ponencia presentada en el Seminario Internacional Actualidad de la Teoría Crítica. 5 de noviembre de 2010. Instituto de Filosofía (CCHS/CSIC) Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC. En línea: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/Texto%20Claussen.pdf>. Consulta realizada el 28/06/2012.

organización y de la acción política. Es preciso establecer una teoría crítico-práctica."⁴¹

Son evidentes las consecuencias que este planteamiento tiene en el ámbito académico, estando este último 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.⁴²

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

⁴¹ WOLKMER, A. **Introducción al pensamiento jurídico crítico**. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad autónoma de San Luis Potosí, 2006, p. 35.

⁴² SANTOS, B. **La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad**. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

por la tradición crítica a partir de él, y que, en nuestra opinión requieren ser confrontados.

I.1.2.1 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*”,⁴³ 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, desarrollándose en nuestro tiempo 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.⁴⁴ Así mismo, 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 desco-

⁴³ HINKELAMMERT, F. **La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso**. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2010, p. 274.

⁴⁴ Cfr. SANTOS, B. **Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, p. 191.

nociendo, 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.⁴⁵

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.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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.

⁴⁵ SANTOS, B. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? En: **Revista Crítica de Ciências Sociais** N°. 54. Junho de 1999, p. 203.

⁴⁶ Cfr. SANTOS, B. **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, pp. 43-44.

⁴⁷ Cfr. MEÑO, R. *Inversión, totalización y pedagogía engañosa*. Mimeo, p. 3.

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.⁴⁸ 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.⁴⁹ 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.⁵⁰

⁴⁸ Cfr. MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad.** Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, p. 62.

⁴⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 64-65.

⁵⁰ HINKELAMMERT, F. **Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión.** Caracas. Fundación EDITORIAL El perro y la rana, 2008, p. 55.

Por otra parte, se corre el riesgo de que, eliminada la metafísica, todo gire alrededor de los objetivos e intereses individuales del sujeto,⁵¹ 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?⁵² ¿Cómo orientarnos en este conflicto? ¿A qué referentes acudir y cómo justificarlos?⁵³ ¿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

⁵¹ Cfr. MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad.** Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, p. 57.

⁵² Cfr. *Ibíd.*, p. 63.

⁵³ Cfr. FRASER, N. Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honnet. En FRASER, N. y HONNET, A. **¿Redistribución o reconocimiento?** Madrid: Ediciones Morata, S.L. y Fundació Paideia Galiza, 2006, p. 151

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.⁵⁴

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 postestructuralistas, 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 autocrítica a 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

⁵⁴ HONNET, A. La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica. En N. FRASER y HONNET; A. **¿Redistribución o reconocimiento?** Madrid: Ediciones Morata, S.L. y Fundació Paideia Galiza, 2006, p. 181.

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.⁵⁵ 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.”*⁵⁶ 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 éste 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.⁵⁷

⁵⁵ Cfr. SANTOS, B y NUNES, J. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. En: **Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Boaventura de Sousa Santos, organizador. Coleção: Reinventar a emancipação social: para novos manifestos / 3. Porto: Afrontamento, 2004, p. 26.

⁵⁶ LANDER, E. *¿Reinventar el socialismo?* En: **Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica**. Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lascasiana, p. 39.

⁵⁷ LANDER, E. *¿Reinventar el socialismo?* En: **Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica**. Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lascasiana, 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 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.⁵⁸

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.⁵⁹ Sobre este particular nos parece sumamente lúcido el aporte hecho desde la teoría crítica feminista.⁶⁰

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

⁵⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, R. **Transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 277.

⁵⁹ Cfr. SANTOS, B. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? En: **Revista Crítica de Ciências Sociais** N. 54. Junho de 1999, p. 202.

⁶⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. **De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales**. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos N° 33. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005.

determinaciones materiales e históricas.⁶¹ Sin incurrir ni en intelectualismo subjetivistas ni en materialismos simplistas, es importante, tal y como plantea P. Bourdieu⁶², 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 Marx⁶³, 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.⁶⁴

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.”*⁶⁵ Si bien es cierto que la relación económica da contenido

⁶¹ Cfr. GARCÍA, M. **La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993, p. 70.

⁶² Cfr. BOURDIEU, P. **Le sens pratique**. París: Minuit, 1980, p. 87.

⁶³ Cfr. HINKELAMMERT, F. **La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso**. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2010.

⁶⁴ Cfr. MORIN, E. La epistemología de la complejidad, p. 11. On line: http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012.

⁶⁵ HINKELAMMERT, F. **La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso**. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2010, p. 231.

material a las relaciones jurídicas, “*la relación jurídica da el marco categorial dentro del cual se ve y se interpreta el mundo*”.⁶⁶ 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.⁶⁷

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*.”⁶⁸ 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

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 21.

⁶⁸ HARVEY, D. Los siete momentos del cambio social, p. 2. On line: <http://aquevedo.wordpress.com/2010/05/16/los-siete-momentos-del-cambio-social/>. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012.

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.⁶⁹

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, “*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.*”⁷⁰ 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,⁷¹ 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 aún la posibilidad revolucionaria, en diálogo con otras tradiciones críticas provenientes de otros procesos

⁶⁹ Cfr. SANTOS, B. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? En: **Revista Crítica de Ciências Sociais** N. 54. Junho de 1999, pp. 214-215.

⁷⁰ NUNES, J. Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social. En **Oficina do CES** N° 81. Coimbra: CES-FEUC, 1996, p. 7.

⁷¹ Cfr. SOLÓRZANO, N. ¿De qué hablamos cuando hablamos de pensamiento crítico? II Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Heredia, Costa Rica, 8-10 de diciembre de 2010, p. 6.

culturales.⁷² 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.⁷³

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”*⁷⁴, incapacitándole 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 poscolonial, y particularmente, desde una perspectiva latinoamericana, por lo que se conoce como “giro decolonial”.

⁷² Cfr. FOrNET-BETANCOURT, R. **Transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 275-276.

⁷³ LANDER, E. *¿Reinventar el socialismo?* En: **Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica**. Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lascasiana, p. 36.

⁷⁴ LEHER, R. Resgatar a tradição crítica para construir práticas necessariamente renovadas. En: **Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova praxis**. (Roberto Léher y Mariana Setúbal, organizadores). Sao Paulo: Cortez Editora, 2005, p. 21.

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.

I.1.3 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 poscolonial en general, con particular atención a las reflexiones hechas por el grupo de investigación “Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad”⁷⁵, 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.⁷⁶

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,⁷⁷ puesto que limitó su marco de experiencia y su reflexión al ámbito europeo y noratlántico. Frente a ese límite, los aportes provenientes del pensamiento descolonial operan a partir de las experiencias y las expectativas de contextos y sujetos colocados en ámbitos geográficos,

⁷⁵ 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 Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel y que sirve de prólogo al libro *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

⁷⁶ SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, pp. 31-32.

⁷⁷ Cfr. MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010, p. 96

dinámicas históricas y procesos socioculturales pertenecientes a distintas partes del mundo, sobre todo desde posiciones subalternas.⁷⁸

Creemos, por tanto, que el pensamiento postcolonial 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.

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

⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 27-28.

opresión que siguen azotando a nuestro mundo.⁷⁹ 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 entrelazadas en las tramas sociales, configurándose en los procesos culturales, en las subjetividades, las formas de socialización, etc.⁸⁰ Así mismo, 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 las propias sociedades coloniales occidentales.⁸¹

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, la lucha anticapitalista y lucha anticolonial no pueden llevarse a cabo una sin la otra.⁸² Al hablar de colonialidad se señala un patrón de poder que hoy continúa en las sociedades postcoloniales 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 Quijano⁸³, uno de los principales representantes de esta línea de pensamiento, plantea que:

⁷⁹ Cfr. SANTOS, B. **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, p. 50.

⁸⁰ Cfr. SANTOS, B. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Buenos Aires: Antropofagia, 2010, p. 18

⁸¹ Cfr. SANTOS, B. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria**. Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 46.

⁸² Cfr. *Ibíd.*, p. 59.

⁸³ Anibal 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

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 históricos, 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.⁸⁴

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

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: *Imperialismo y "marginalidad" en América Latina*, Mosca Azul Editores, Lima, 1977; *Dependencia urbanización y cambio social en Latinoamérica*, Mosca Azul Editores, Lima, 1977; *Imperialismo, clases sociales y estado en el Perú: 1890-1930*, Mosca Azul Editores, Lima, 1978; *Problema agrario y movimientos campesinos*, Mosca Azul Editores, Lima, 1979; *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul Editores, Lima, 1980; *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Editorial El Conejo, Quito, 1990 .

⁸⁴ QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. En: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 342. También se puede consultar on line en *Journal of world-systems research*, vi, 2, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I; summer/fall 2000, 342-386; en: http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012.

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:

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.⁸⁵

El planteamiento de Walsh distingue distintas dimensiones en tono 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

⁸⁵ WALSH, C, *¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras?* En **Revista Nómadas** N° 26, Universidad Central, Colombia; Abril 2007, p. 104. En línea: <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/16-walsh-son%20posibles%20unas%20ciencias%20sociales%20culturales%20otras.pdf>. Consultado el 15 de julio de 2012.

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, etc.) en función de las necesidades del capital, y siempre en beneficio de quienes pertenecen a las autodenominadas “razas superiores”.⁸⁶

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.⁸⁷ De esta manera se representó todo conocimiento y forma de saber proveniente de los pueblos colonizados como mítico, inferior, precientífico, pudiendo excluirlo, silenciarlo, marginalizarlo.⁸⁸ 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

⁸⁶ Cfr. MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010, p. 5.

⁸⁷ Cfr. Idem.

⁸⁸ Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S y GROSFUGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 20.

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.”⁸⁹

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.⁹⁰

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.

⁸⁹ CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816**, Bogotá, Universidad Javeriana, 2005, p. 25.

⁹⁰ LANDER, E. Universidad y producción de conocimiento: Reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina. En: **América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico** (Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004, p. 170.

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 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.⁹¹

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.⁹²

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.*”⁹³ Enrique Dussel formula sintéticamente el Modelo

⁹¹ Cfr. MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010, p. 6.

⁹² Cfr. SANTOS, B. **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, p. 53.

⁹³ CASTRO-GÓMEZ, S y GROSGUÉL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad**

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.⁹⁴

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.⁹⁵

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 noratlántico,

epistémica más allá del capitalismo global. (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 14-15.

⁹⁴ DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. En: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.** Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000, p. 49.

⁹⁵ Cfr. QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. On line en Journal of world-systems research, VI, 2, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I; summer/fall 2000, 342-386; en: http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html, p. 343. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012.

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?⁹⁶

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.⁹⁷ Se entiende que desde la realidad de los oprimidos y excluidos hay mayor potencialidad para ofrecer alternativas a los callejones sin salida a 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.”*⁹⁸

Todos estos aportes cobran particular relevancia en el actual contexto histórico en que actores emergentes, históricamente invisibilizados, subalternizados, considerados como inferiores e incapaces de generar

⁹⁶ Cfr. SANTOS, B. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.** Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 67.

⁹⁷ Cfr. LANDER, E. Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. En: **Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal.** Ministerio para la Economía Popular: Caracas, 2006, p. 37.

⁹⁸ SANTOS, B. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.** Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 46.

propuestas válidas, aparecen no solo como sujetos sociales y políticos significativos, sino como verdaderos sujetos epistémicos;⁹⁹ 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 Mignolo, 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”*.¹⁰⁰

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.¹⁰¹

⁹⁹ Cfr. NUNES, J. O resgate da epistemologia. En **Revista Crítica de Ciências Sociais** N° 80, Março 2008, p. 18.

¹⁰⁰ MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 29.

¹⁰¹ Cfr. MEDICCI, A. Ocho proposiciones sobre el nuevo constitucionalismo latinoamericano y el giro descolonial: Bolivia y Ecuador. Ponencia presentada al II Encuentro Internacional de Teoría y Práctica Política en América Latina. Nuevas derechas e izquierdas en el escenario regional. 3 al 5 de Marzo 2010. Fac. de Humanidades. UNMDP. (UNLP, UNLPam), pp. 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.

I.1.4 Algunos aportes y desafíos desde y para la teoría crítica

Queremos cerrar la primera parte de 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 trabajo.

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- sólo 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.¹⁰²

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.¹⁰³ 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.

¹⁰² HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, pp. 177-178.

¹⁰³ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo, p. 91.

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.¹⁰⁴

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 deshacer los mundos que nos vienen dados.*”¹⁰⁵ 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,¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷

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; siendo 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

¹⁰⁴ DEL RÍO, E. Pensar críticamente el pensamiento crítico. En: **Disentir, resistir. Entre dos épocas.** Madrid: Talasa, 2001. También en línea: <http://biblioweb.sindominio.net/pensamiento/pcritico.html>. Consulta realizada el 17 de septiembre de 2012.

¹⁰⁵ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos.** Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 51.

¹⁰⁶ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005, p. 179.

¹⁰⁷ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos.** Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 51.

lo que existe sirven de fuente de inspiración para teorizar sobre el modo de superar tal estado de cosas.¹⁰⁸

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.¹⁰⁹

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.¹¹⁰ 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.*”¹¹¹

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

¹⁰⁸ SANTOS, B. **Conocer desde el sur**. Buenos Aires: CLACSO, 2008. p. 18

¹⁰⁹ Cfr. MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad**. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, p. 62.

¹¹⁰ Cfr. ROMERO CUEVAS, J. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina. En: **Revista Internacional de Filosofía Política** N° 32, Madrid: UAM-UNED, 2008, p. 127.

¹¹¹ JARAMILLO VÉLEZ, R. Origen y destino de la Teoría Crítica de la sociedad. En: **Revista Internacional de Filosofía Política** N° 26. Madrid: UAM-UNED, 2005, p. 15.

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.¹¹² Para responder a este reto, 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,¹¹³ 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.¹¹⁴

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*”.¹¹⁵ 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.¹¹⁶ Una teoría que permita ampliar el marco de análisis, que ayude a ver el contexto; que subvierta los

¹¹² Cfr. SOLÓRZANO, N. ¿De qué hablamos cuando hablamos de pensamiento crítico? II Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Heredia, Costa Rica, 8-10 de diciembre de 2010, pp. 2-3.

¹¹³ Cfr. SANTOS, B. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Buenos Aires: Antropofagia, 2010, p. 30-31.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹¹⁵ NUNES, J. Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização. En **Globalização: fatalidade ou utopia?** Santos, Boaventura de Sousa (org.). Porto: Afrontamento, 2001, p. 325.

¹¹⁶ Cfr. NUNES, J. Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social. En **Oficina do CES** N° 81. Coimbra: CES-FEUC, 1996, p. 18.

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*.¹¹⁷

¹¹⁷ GALLARDO, H. Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana. En **Los derechos humanos desde el enfoque crítico**. Caracas: Fundación Juan Vives Suriá, 2011, pp. 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.

I.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 en este trabajo 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.

I.2.1 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.*”¹¹⁸ 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.¹¹⁹ 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).¹²⁰ 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.*”¹²¹

Sabiéndolo 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-

¹¹⁸ ADORNO, T. **Dialéctica negativa**. Madrid: Akal, 2005, p. 28

¹¹⁹ Cfr. CORTINA. **La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía**. Madrid: Síntesis, 2008, pp. 48-49.

¹²⁰ Cfr. HABERMAS, J. **Ciencia y Técnica como ideología**. Madrid: Tecnos, 1984.

¹²¹ HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. En: **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 253.

políticas desde las que se comprende e interviene en la realidad.¹²² 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.¹²³ 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.¹²⁴ En palabras de Hugo Zemelman:

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.¹²⁵

La teoría crítica asume, pues, conscientemente una serie de opciones, de posicionamientos éticos y políticos frente a la realidad; y los hace

¹²² Cfr. ROMERO CUEVAS, J. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina. En: **Revista Internacional de Filosofía Política** N° 32, Madrid: UAM-UNED, 2008, p.7.

¹²³ Cfr. MEDICCI, A. El arraigo de Anteo: las lecciones políticas de Joaquín Herrera Flores. En **REDHES** N° 4. San Luis Potosí: Universidad Autónoma San Luis Potosí, julio-diciembre 2010, p. 17.

¹²⁴ Cfr. ZEMELMAN, H. Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales, p. 5. En línea: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012. Ver también SENENT DE FRUTOS, J. Notas sobre una Teoría Crítica de los Derechos Humanos En **Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002**. Río de Janeiro, 2002, p. 411.

¹²⁵ ZEMELMAN, H. Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales, p. 3. En línea: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012.

explícitos, con lo que se abre al discernimiento, el juicio y 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.*”¹²⁶ Así, a una teoría crítica no le resulta indiferente el lugar y la perspectiva desde la que se piensa y se intentan 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.¹²⁷ La búsqueda de una sociedad sin víctimas, que haya logrado erradicar toda forma de victimización actúa como horizonte utópico.¹²⁸

Pero, ha de entenderse que no se trata sólo 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.¹²⁹

Entendiendo que “*la neutralización epistemológica del pasado siempre ha sido la contraparte de la neutralización social y política de las `clases peligrosas`*”¹³⁰, se opta por una aproximación al proceso sociohistórico que permita visibilizar y reconocer la perspectiva de quienes en dicha dinámica

¹²⁶ SANTOS, B. **Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, p. 286.

¹²⁷ Cfr. DUSSEL, E. **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión.** Madrid: Trotta, 2006, p. 417.

¹²⁸ Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, D. **Filosofía, derecho y liberación en América Latina.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, p. 204.

¹²⁹ Cfr. ETXEBERRIA, J. en el Prólogo a MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. **Exclusión y victimización. El grito de los derechos humanos en la globalización.** Bilbao: Alberdania, S.L., 2004, p. 13.

¹³⁰ SANTOS, B. **La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación.** Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos – ILSA, 1991, p. 235.

han sido marginados, excluidos e invisibilizados desde las narrativas oficiales y los saberes hegemónicos. Como bien dice Enrique Dussel:

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 epistemológico -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.¹³¹

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 nuevas 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 identificando la injusticia del sistema y enfrentándola permita que todos y todas puedan disfrutar de condiciones de vida digna; y ésa es una tarea imposible si se mira la realidad desde los intereses de quienes se ven favorecidos por la estructural injusticia en que vive 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

¹³¹ DUSSEL, E. **Política de la liberación. Historia Mundial y Crítica**. Madrid: Trotta, 2007, p. 552.

sentido que se afirma que *“la universalidad de los derechos humanos sólo podrá ser efectiva si se implica y afecta prioritariamente con la versión sobrante de la humanidad: las víctimas.”*¹³²

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.”¹³³

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;¹³⁴ así, la labor solidaria de quienes se sumen a esta lucha no puede pretender sustituirles en el proceso de comprensión de

¹³² MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. **Exclusión y victimización. El grito de los derechos humanos en la globalización.** Bilbao: Alberdania, S.L., 2004, p. 19.

¹³³ HINKELAMMERT, F. Percepciones y marcos categoriales de lo político. Entrevista de Germán Gutierrez. En **Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años** (Editores: José Duque y Germán Gutiérrez), DEI, San José, Costa Rica, 2001, p. 187.

¹³⁴ Cfr. ROSILLO, A. Fundamentación de los derechos humanos desde la Filosofía de la liberación. Mimeo, pp. 12-13.

la problemática que les aqueja ni en la búsqueda de alternativas superadoras.¹³⁵

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.¹³⁶

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.¹³⁷

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

¹³⁵ Cfr. MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. **Exclusión y victimización. El grito de los derechos humanos en la globalización**. Bilbao: Alberdania, S.L., 2004, p. 136.

¹³⁶ GUILLÉN, M. Concepción hegemónica de los derechos humanos: la lucha de los Yukpas por su tierra. En: **Diálogo de saberes**. N° 4. En línea: 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. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012.

¹³⁷ Cfr. ELLACURÍA, I. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En: **Escritos Filosóficos**, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001.

al servicio de la conservación del *status quo*, impida su potencial transformador.¹³⁸

I.2.2 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, restándole 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 sociohistórico. Esa obsesión 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.¹³⁹ De esta manera, la realidad fue sustituida por teorías, ideas y conceptos; constituyéndose 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

¹³⁸ Cfr. ROSILLO, A. Fundamentación de los derechos humanos desde la Filosofía de la liberación. Mimeo, p. 8.

¹³⁹ Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, D. Sobre la racionalidad económica eficiente y sacrificial, la barbarie mercantil y la exclusión de los seres humanos concretos. En **Pelo direito á vida: a construção de uma Geografia cidadã**. Alcindo José de Sá (Organizador). Recife: Editora Universitaria UFPE, 2008.

intereses que subyacían al observador.¹⁴⁰ 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... si existe 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.¹⁴¹

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.¹⁴²

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*

¹⁴⁰ Cfr. NUNES, J. Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social. En **Oficina do CES** N° 81. Coimbra: CES-FEUC, 1996, p.4.

¹⁴¹ LANDER, E. Universidad y producción de conocimiento: Reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina. En: **América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico** (Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004, p. 169.

¹⁴² Cfr. LANDER, E. Universidad y producción de conocimiento: Reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina. En **América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico** (Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004, p. 169.

*circunstancias o situaciones particulares*¹⁴³. 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, etc.) se pretende afirmar como absoluto e inamovible lo que en realidad es una construcción humana entre otras, siendo por tanto posibles otras alternativas.¹⁴⁴

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; esto supondría que la posibilidad de conocer se reduciría al mero acto de describir los fenómenos, quedando 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 abarcales sobre 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.¹⁴⁵

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*

¹⁴³ NUNES, J. *O resgate da epistemologia*. En **Revista Crítica de Ciências Sociais** N° 80, Março 2008, p. 65.

¹⁴⁴ Cfr. FARIÑAS DULCE, M. Universalidad e interculturalidad. En **10 palabras claves sobre derechos humanos**. Juan Tamayo-Acosta, director. Madrid: Verbo Divino, 2005, p. 208.

¹⁴⁵ HINKELAMMERT, F. **Crítica de la razón utópica**. San José: DEI, 1990, p. 234.

*humano, y con las tendencias funcionales o antagonistas ante los dos fenómenos anteriores,*¹⁴⁶ son centrales a las propias determinación de los acontecimientos y a su proceso de comprensión. Dado que siempre simplificamos y abstraemos para conocer, es importante atender a 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.”*¹⁴⁷

Hechas estas precisiones, queremos destacar que asumir una metodología contextual permite poner en evidencia y denunciar las consecuencias a 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 éstas, estrategias que restan importancia a los contextos concretos en los que las personas están situadas y a partir de los cuales acceden o no a los bienes necesarios para vivir condiciones de vida digna.¹⁴⁸ Según la formulación que hace De Sousa Santos:

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 discrepância entre tais declarações e a vida prática dos cidadãos, exige-se em suma que

¹⁴⁶ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana.** Sevilla: Aconcagua, 2005, pp. 83- 84, nota al pie.

¹⁴⁷ HINKELAMMERT, F. Fundamentos de la ética. Conversación con Enrique Dussel. En **Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años.** San José de Costa Rica: DEI, 2001, p. 115.

¹⁴⁸ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005, p. 271.

os direitos humanos sejam efectivamente aplicados. O projecto da modernidade sacralizou o direito e trivializou os direitos. Temos agora de fazer o trajecto inverso: trivializar o direito e sacralizar os direitos.¹⁴⁹

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.¹⁵⁰ Así, a través del método de la historización de los conceptos (las ideas, las narrativas, los valores, etc.) 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.¹⁵¹ Esta perspectiva de análisis resulta particularmente útil en las luchas por la emancipación social, pues, según nos advierte Ignacio Ellacuría:

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

¹⁴⁹ SANTOS, B. *Os direitos humanos na pós-modernidade*. En **Oficina do CES** N° 10. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, junho 1989, p. 9.

¹⁵⁰ Cfr. ROMERO CUEVAS, J. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina, p. 17. En línea: 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).

¹⁵¹ Cfr. SENENT DE FRUTOS, J. El método de la historización de los derechos humanos. En **Biblioteca latinoamericana de Derechos Humanos**. S. Leopoldo: Nova Harmonia, 2012, pp. 1-2.

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.¹⁵²

Historizar el concepto de derechos humanos permitirá entonces la verificación práctica 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.¹⁵³

I.2.3 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.¹⁵⁴ *“Toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo”*¹⁵⁵. 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.

¹⁵² ELLACURÍA, I. La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización. En **ECA**. N° 335-336, 1976, p. 428.

¹⁵³ Cfr. ROSILLO, A. Derechos Humanos, Liberación y Filosofía de la Realidad Histórica. En **Teoría Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, pp. 31-32.

¹⁵⁴ Cfr. SOLÓRZANO, N. Pensamiento crítico y derechos humanos. Mimeo, p. 7.

¹⁵⁵ SANTOS, B. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria**. Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 29.

En el mismo sentido apuntan Hugo Zemelman, para quien “*la tarea más importante del conocimiento socio-histórico es descubrir alternativas desde las potencialidades más ocultas de la realidad*”,¹⁵⁶ y Pablo González Casanova, 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,¹⁵⁷ más que por la búsqueda en la naturaleza de leyes eternas que aseguren certidumbre.¹⁵⁸

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, obligando así 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.¹⁵⁹

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

¹⁵⁶ ZEMELMAN, H. Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales, p. 5. En línea: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012, p. 6.

¹⁵⁷ Cfr. GONZÁLEZ CASANOVA, P. Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política, En **Anthropos** – IIS de la UNAM – Universidad Complutense, Barcelona, 2004.

¹⁵⁸ Cfr. MEJÍA NAVARRETE, J. Perspectiva epistemológica de la investigación social en América Latina. En **Mundialização e sociología crítica da América Latina**. José Vicente Tavares dos Santos, organizador. Porto Alegre: UFRGS, 2009, p. 202.

¹⁵⁹ Cfr. HERRERA FLORES, J. Reflexiones teóricas sobre el uso contemporáneo del derecho natural como método. En: **Doxa** N° 4, 1987, p. 293.

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:

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.¹⁶⁰

Ese compromiso político desde la labor de construcción de conocimiento es explícitamente asumido por Joaquín Herrera Flores, quien enfrentando cualquier intento de arrebatarse 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, también éticos y estéticos) para llevar adelante la tarea a que está enfrentado en el hacer posible la vida desde la construcción de lo social.¹⁶¹

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

¹⁶⁰ LANDER, E. Universidad y producción de conocimiento: Reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina. En **América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico** (Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004, p. 176.

¹⁶¹ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 251.

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.¹⁶² *“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.”*¹⁶³ 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.”*¹⁶⁴

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

¹⁶² Cfr. SANTOS, B. **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, pp. 26-27.

¹⁶³ SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, p. 36.

¹⁶⁴ HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. En: **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974. Nota 20, pp. 270-271.

la dimensión política de su labor permite la conservación y reproducción del sistema social.¹⁶⁵ 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.¹⁶⁶

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.¹⁶⁷ 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.¹⁶⁸ La

¹⁶⁵ Cfr. MONEDERO, J. Estudio introductorio. Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos, p. 18. En línea: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/IntroduccionversionfinalJuan%20Carlos%20Monedero.pdf>. Consulta realizada el 1 de octubre de 2012.

¹⁶⁶ QUINNEY, R. Una filosofía crítica del orden legal. Ponencia presentada en el 67th annual meeting of the American Sociological Association, New Orleans, Agosto de 1972. Traducido por la psic. Ligia Sanchez.

¹⁶⁷ Cfr. SANTOS, B. A ecología de 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**, Volume IV. Porto: Afrontamento, 2006, p. 143.

¹⁶⁸ Cfr. SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, p. 36

búsqueda de objetividad que debe dirigir el momento cognitivo, no implica neutralidad en el registro ético-político.¹⁶⁹

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.¹⁷⁰

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 plasmam as práticas de saber têm também de caber no espectro do perguntar epistemológico.”*¹⁷¹ 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

¹⁶⁹ Cfr. SANTOS, B. A ecología de 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**, Volume IV. Porto: Afrontamento, 2006, p. 148.

¹⁷⁰ SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, p. 38.

¹⁷¹ SANTOS, B. A ecología de 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**, Volume IV. Porto: Afrontamento, 2006, p. 152.

beneficios que se generen. Este criterio es denominado por Boaventura de Sousa Santos como principio de precaución.¹⁷²

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,¹⁷³ 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.¹⁷⁴ *“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.”*¹⁷⁵

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.¹⁷⁶ 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

¹⁷² SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, pp. 38-39.

¹⁷³ Cfr. NUNES, J. O resgate da epistemologia. En **Revista Crítica de Ciências Sociais**. N°80, Março 2008, p. 13.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 24.

¹⁷⁵ SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, p. 38.

¹⁷⁶ Cfr. NUNES, J. O resgate da epistemologia. En **Revista Crítica de Ciências Sociais**. N°80, Março 2008, p. 12.

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.¹⁷⁷

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.¹⁷⁸ 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 movilizado.¹⁷⁹

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.*”¹⁸⁰

El cambio en la disposición del saber que 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*

¹⁷⁷ SOLÓRZANO, N. ¿De qué hablamos cuando hablamos de pensamiento crítico? II Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Heredia, Costa Rica, 8-10 de diciembre de 2010, p. 4.

¹⁷⁸ Cfr. SANTOS, B. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. En **Revista Crítica de Ciências Sociais** N° 78, 2007, p. 28.

¹⁷⁹ Cfr. NUNES, J. O resgate da epistemologia. En **Revista Crítica de Ciências Sociais.** N° 80, Março 2008, p. 24.

¹⁸⁰ WOLKMER, A. **Introducción al pensamiento jurídico crítico.** San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad autónoma de San Luis Potosí, 2006, p. 123.

*suponen las violaciones al contenido esencial de los derechos.*¹⁸¹ También permitirá incorporar a su discurso la diversidad y la pluralidad, desarrollando además un conocimiento constructivista “*que rechace cualquier verdad pretendidamente objetiva, universal o `cartesianamente` evidente sobre los derechos humanos.*”¹⁸² 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.¹⁸³

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 que han estado sometidos.¹⁸⁴ 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.

¹⁸¹ HERRERA FLORES, J. Presentación **Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002**. Río de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

¹⁸² FARIÑAS DULCE, M. **Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”**. Madrid: Dykinson, S.L., 1997, p. 59.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 31.

¹⁸⁴ Cfr. ROSILLO, A. **Los inicios de la tradición iberoamericana de los derechos humanos**. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de san Luis de Potosí, 2011, p. 38.

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.¹⁸⁵

I.2.4 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 si en la correspondencia a una realidad por dar, a la utilidad en función de criterios y objetivos sociales, en sentido amplio.”*¹⁸⁶ Una teoría crítica, por tanto, no pretende “decir la verdad”, sino denunciar la necesidad de un cambio liberador, ayudando 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 advertiera Michel Foucault, *“no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza*

¹⁸⁵ Cfr. GARCÍA, M. **La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993, p. 76.

¹⁸⁶ SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, p. 52.

*suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir.*¹⁸⁷ Resulta, por tanto, necesario, 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,¹⁸⁸ 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.¹⁸⁹ A la luz de los planteamiento de Foucault, Alejandro Medici 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.”*¹⁹⁰ 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

¹⁸⁷ FOUCAULT, M. **El orden del discurso**. Barcelona. Tusquets Editores, 1999, p. 24.

¹⁸⁸ Cfr. FOUCAULT, M. **Vigilar y Castigar**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A., 2002.

¹⁸⁹ Cfr. SOLÓRZANO, N. **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 de Potosí, 2007. Nota 162, p. 123.

¹⁹⁰ MEDICI, A. Aportes de Foucault a la crítica jurídica (1). Derecho, normalización, interpretación. En **Derecho y Ciencias Sociales** N° 1. Abril 2009. Instituto de Cultura Jurídica y Maestría en Sociología Jurídica. FCJyS, UNLP, p. 186.

la adecuación a la verdad. *“El conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado.”*¹⁹¹

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.¹⁹² 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.¹⁹³

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

¹⁹¹ FOUCAULT, M. **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona: Gedisa, 1996, p. 30.

¹⁹² Cfr. GARCÍA, M. **La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993, p. 76.

¹⁹³ FOUCAULT, M. Qué es la crítica. pp. 11-12. En línea: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/7261/7021>. Consultado el 24 de septiembre de 2012.

“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.*”¹⁹⁴

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*”.¹⁹⁵ 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

¹⁹⁴ GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 233.

¹⁹⁵ ADORNO, T. **Dialéctica negativa**. Madrid: Akal, 2005. p. 28.

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, haciendo 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.¹⁹⁶

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*

¹⁹⁶ LANDER, E. *¿Reinventar el socialismo?* En **Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica**. Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lascasiana, p. 37.

legitimadas para entrar en un diálogo de iguales."¹⁹⁷ 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.¹⁹⁸ 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.¹⁹⁹

Ni la verdad absoluta ni sus pretendidos dueños o auto-asignados representantes necesita dialogar; desde su lógica, ello sólo 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.²⁰⁰ 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

¹⁹⁷ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla, Aconcagua, 2005, p. 103.

¹⁹⁸ Cfr. HERRERA FLORES, J. 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**. N° 3, Sao Paulo: Editora Academica, 1994, p. 203.

¹⁹⁹ Cfr. SOLÓRZANO, N. **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 de Potosí, 2007, p. 95.

²⁰⁰ DUSSEL, E. **Política de la liberación. Historia mundial y crítica**. Madrid, Trotta, 2007. p. 552.

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.²⁰¹

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.²⁰²

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

²⁰¹ AGUILÓ BONET, A. La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes. En **Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas** N° 22, 2009. En línea: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18111430001>. Consulta realizada el 24 de septiembre de 2012.

²⁰² Cfr. SANTOS, B. Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano. En **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano**. N° 43. Clacso, septiembre 2011.

canónico sin antes probar su valía en las condiciones situadas en que tienen origen.²⁰³

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*”²⁰⁴, por lo que la pretensión de un saber absoluto, universal, ajenos 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.

²⁰³ Cfr. NUNES, J. O resgate da epistemologia. En **Revista Crítica de Ciências Sociais** N° 80, Março 2008, pp. 17-18.

²⁰⁴ CASTRO-GÓMEZ, S y GROSFOGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 20.

I.2.5 La lucha ideológica como parte de la tarea crítica

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.*”²⁰⁵ 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.²⁰⁶

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 distintos campos del derecho, la política, la religión, etc.²⁰⁷ En palabras de Herrera Flores, “*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.*”²⁰⁸ La crítica ideológica se constituye así en una importante herramienta de análisis social.

²⁰⁵ MARDONES, J. La ideología según la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. (M. Horkheimer, T.W. Adorno y J. Habermas). En **Pensamiento**. Vol. 36 (1980). N° 144. Madrid.p. p. 389.

²⁰⁶ Cfr. *Ibíd*em, p. 391.

²⁰⁷ Cfr. *Ibíd*em, p. 398.

²⁰⁸ HERRERA FLORES, J. El doble uso del concepto de ideología. En **Cuadernos de Debate** N° 2. Seminario Las Ideologías: ¿Crisis o alternativas? Fundación Universitaria de Jerez. Jerez, 1992, pp. 13-14.

En esta misma línea, Helio Gallardo habla de construcciones ideológicas para referirse a aquellas elaboraciones humanas con fundamento y alcance sociohistórico,²⁰⁹ que efectúan una representación de la realidad invisibilizando (con o sin conciencia de ello) sus condiciones sociohistóricas de producción, e, independizándose de ellas, reconfiguran de forma arbitraria y mistificada sus propias determinaciones y alcances.²¹⁰ En el mismo horizonte se movía la reflexión de Max Horkheimer cuando afirmaba que “*son ideológicas todas las formas de la conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad erigida sobre antagonismos.*”²¹¹ 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*”²¹² de la realidad social (bien de algunos de sus campos, bien de su totalidad), lograda a través de conceptos, símbolos, imágenes, etc. Refiriéndose a la acepción peyorativa de ideología, hablará de “*ideologización*”²¹³, 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:

²⁰⁹ Cfr. GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 105.

²¹⁰ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, nota 26, p. 171.

²¹¹ HORKHEIMER, M. Observaciones sobre ciencia y crisis. Traducción de Edgardo Abizú y Carlos Luis. En: **Teoría Crítica**. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974, pp. 19-20.

²¹² ELLACURÍA, I. Función liberadora de la filosofía. En **ECA. N° 435-436**, 1985, p. 49.

²¹³ Cfr. ELLACURÍA, I. Ideología e Inteligencia. En **La lucha por la justicia**. (Juan Antonio Senent de Frutos, editor.). Bilbao: Ed. Universidad de Deusto, 2012.

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 ésta 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 momento real y objetivo.²¹⁴

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.²¹⁵ 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.²¹⁶ De hecho, para Herrera Flores es preciso “*luchar `ideológicamente` para recuperar el mundo. Es en ese terreno, el de la ideología, donde nos*

²¹⁴ SENENT DE FRUTOS, J. El método de la historización de los derechos humanos. En **Biblioteca latinoamericana de Derechos Humanos**. S. Leopoldo: Nova Harmonia, 2012, p. 7.

²¹⁵ Cfr. HERRERA FLORES, J. El doble uso del concepto de ideología. En **Cuadernos de Debate** N° 2. Seminario Las Ideologías: ¿Crisis o alternativas? Fundación Universitaria de Jerez. Jerez, 1992, p. 15.

²¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 10.

*jugamos nuestra misma posibilidad de resistencia real... La lucha teórico/ideológica tiene una importancia crucial.*²¹⁷ 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 ilusorio²¹⁸. La producción simbólica de la ideología pasa a formar parte de la vida concreta y cotidiana a través de diversos objetos que la expresan.²¹⁹ 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."*²²⁰ 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."²²¹

I.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 trabajo.

²¹⁷ HERRERA FLORES, J. Irrumpiendo afirmativamente en lo real. En **Irrumpiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos**. (Organizador: Marcelo de Moura). Pelotas: Educat, 2005, pp. 31-32.

²¹⁸ Cfr. MEOÑO, R. Inversión, totalización, pedagogía engañosa. Mimeo, p. 8.

²¹⁹ Cfr. SANTOS, M. **La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción**. Barcelona: Ariel, 2000, p. 106.

²²⁰ Idem.

²²¹ Este teorema ha llegado a ser considerado un principio fundamental de la sociología; fue formulado por William I. Thomas en su libro "Los niños en América: problemas conductuales y programas" (The child in America: Behavior problems and programs), publicado en el año 1928.

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 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”.²²² 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 ajeno a la posibilidad de intervención humana, evita ser confrontada o sometida a crítica.²²³ 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, sustrayendo así la capacidad de intervención humana y cosificando 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.*”²²⁴ Frente a esta forma de operar la ideología, se hace necesario recuperar la contextualización sociohistórica, para así neutralizar la amnesia con que frecuentemente se recubre la génesis de los procesos.²²⁵

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

²²² Cfr. EAGLETON, T. **Ideología. Una Introducción**. Barcelona: Paidós, 2005, p. 84

²²³ Cfr. BARRANTES, M. **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, 2008, p. 180.

²²⁴ GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 62.

²²⁵ Cfr. BOURDIEU, P. **Meditaciones pascalianas**. Barcelona: Anagrama, 1999, p.239).

hace posible un cierto nivel de comprensión e intervención en ella,²²⁶ 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, llegando incluso 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”*.²²⁷

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".²²⁸

Según afirma David Sánchez Rubio, éste es un defecto común en las ciencias sociales, siendo posible observarlo en el mundo del derecho, por ejemplo cuando se absolutiza la dimensión formal del fenómeno jurídico, al punto de convertirle en la única realidad significativa; invisibilizando o excluyendo otros aspectos de dicho fenómeno; aspectos que pueden ser tan

²²⁶ Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, D. **Filosofía, derecho y liberación en América Latina**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, p. 244.

²²⁷ MORIN, E. **Introducción al pensamiento complejo**, Trad. Marcelo Pakman, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 34

²²⁸ DUSSEL, E. **Hacia una Filosofía Política Crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, Nota 27, pp. 109-110.

importantes como los propios procesos sociales en que el derecho se enmarca, o los actores que los llevan a cabo.²²⁹

La abstracción y la idealización hacen parte de la forma como 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, privándonos 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 agrega o se elimina.²³⁰ 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, impidiéndonos 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, éstas 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.*”²³¹ Para tener una visión general de las formas generales en que puede operar la ideología desde este enfoque, resulta sumamente útil el análisis propuesto por J. Thompson en su obra “Ideología e cultura

²²⁹ Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, D. **Filosofía, derecho y liberación en América Latina**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, p. 245.

²³⁰ Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, D. Acerca de la Democracia y los Derechos Humanos: De Espejos, Imágenes, Cegueras y Oscuridades. En **Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002**. Río de Janeiro, 2002, p. 151.

²³¹ CHOULIARAKI, L. y FAIRCLOUGH, N. **Discourse in Late Modernity. Rethinking critical discourse analysis**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

moderna”²³². Presentamos a continuación la síntesis que de dicho análisis ofrecen Rosende y Ramalho:²³³

- 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.²³⁴

- Racionalización: por el que una cadena de racionios 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.

²³² Cfr. THOMPSON, J. **Ideología e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 1995.

²³³ Cfr. RESENDE, V. y RAMALHO, V. **Análise de discurso crítica**. Sao Paulo: Contexto, 2006. Traducción propia, p. 52.

²³⁴ Cfr. Idem.

- 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."*²³⁵ 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

²³⁵ ELLACURÍA, I. Hacia una conceptualización de los derechos humanos. En **La lucha por la justicia**. (Juan Antonio Senent de Frutos, editor). Bilbao: Universidad de Deusto, 2012.

atribuyen, obliga a una aproximación crítica al mismo por parte de quienes quieren apostar por la emancipación social.²³⁶

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

I.2.6 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.²³⁷ 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, legitimando dinámicas sociales de opresión, exclusión y subordinación.²³⁸ Por eso, reconocía José Vidal-Beneyto:

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.²³⁹

²³⁶ Cfr. SENENT DE FRUTOS, J. El método de la historización de los derechos humanos. En **Biblioteca latinoamericana de Derechos Humanos**. S. Leopoldo: Nova Harmonia, 2012, p. 5.

²³⁷ Cfr. FAIRCLOUGH, N. **Language and Power**. New York: Longman, 1989, p. 85.

²³⁸ Cfr. RESENDE, V. y RAMALHO, V. **Análise de discurso crítica**. Sao Paulo: Contexto, 2006. Traducción propia, p. 22.

²³⁹ VIDAL-BENEYTO, J. Gobernabilidad y gobernanza. Las palabras del imperio (I). El país, viernes 12 de abril de 2002, p. 13.

Las palabras son las herramientas privilegiadas del poder. Ya en “Vigilar y castigar”²⁴⁰ Foucault denunció de qué manera las distintas instituciones (escuelas, prisiones, hospitales, etc.) logran disciplinar a los individuos ajustándoles 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.²⁴¹

En ese sentido, entendiendo que las palabras tienen efectos reales, es importante para el pensamiento crítico tomarse en serio la potencialidad de los conceptos²⁴², 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.²⁴³ En palabras de Norman Solórzano, “*una vez configurado discursivamente el universo axiológico, éste tendrá un innegable impacto performativo en la praxis.*”²⁴⁴

²⁴⁰ Cfr. FOUCAULT, M. **Vigilar y Castigar**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A., 2002.

²⁴¹ Cfr. RESENDE, V. y RAMALHO, V. **Análise de discurso crítica**. Sao Paulo: Contexto, 2006. Traducción propia, pp. 19-20.

²⁴² Cfr. CLAUSSEN, D. El envejecimiento de la Teoría Crítica. Traducción de Jordi Maiso. Ponencia presentada en el Seminario Internacional Actualidad de la Teoría Crítica. 5 de noviembre de 2010. Instituto de Filosofía (CCHS/CSIC) Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC. En línea: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/Texto%20Claussen.pdf>. Consultado el 28/06/2012.

²⁴³ Cfr. FERRAJOLI, L. **Universalismo de los derechos fundamentales y multiculturalismo**. En **Revista Internacional de Filosofía Política** N° 30. 2007. UAM-UNED, p. 64

²⁴⁴ SOLÓRZANO, N. **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 de Potosí, 2007, p. 176.

Dado que solo nos es posible pensar en aquello que puede ser enunciado, y 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.*”²⁴⁵ 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 a 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.²⁴⁶ 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, etc. Todas ellas son objeto del discurso, siendo configuradas “recursivamente” por él.²⁴⁷

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

²⁴⁵ SOLÓRZANO, N. Pensamiento crítico y derechos humanos. Mimeo, p. 4

²⁴⁶ Cfr. FOUCAULT, M. **La arqueología del saber**. México: Siglo XXI, 1990.

²⁴⁷ Cfr. GARCÍA, M. **La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993, pp. 57-58.

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.²⁴⁸

Se hace, por tanto, necesario, 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. Resulta claro, por tanto, 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.”*²⁴⁹ Podemos, sin saberlo, producto de una actitud irreflexiva o poco atenta a la carga política que subyace las categorías con las que interpretamos la realidad, 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.”*²⁵⁰

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

²⁴⁸ RESENDE, V. y RAMALHO, V. **Análise de discurso crítica**. Sao Paulo: Contexto, 2006. Traducción propia, pp. 25-26.

²⁴⁹ ZEMELMAN, H. Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales, pp. 5-6. En línea: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012.

²⁵⁰ FOUCAULT, M. **El orden del discurso**. Barcelona. Tusquets Editores, 1999, p. 15.

hegemonía.²⁵¹ “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.”²⁵²

Dado el propósito de nuestra investigación, 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).*”²⁵³ 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.²⁵⁴

Siendo como es un discurso histórico (igual que todos los discursos), el de los derechos humanos solo puede ser entendido en referencia al

²⁵¹ Cfr. RESENDE, V. y RAMALHO, V. **Análise de discurso crítica**. Sao Paulo: Contexto, 2006, p. 150.

²⁵² RESENDE, V. y RAMALHO, V. **Análise de discurso crítica**. Sao Paulo: Contexto, 2006. Traducción propia, p. 34.

²⁵³ FOUCAULT, M. **Historia de la Sexualidad**. Volumen 1: La Voluntad de Saber. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A., 2002, p. 124.

²⁵⁴ Cfr. MEDINA, C. Tesis sobre el discurso de los derechos humanos. En **Teoría Crítica de los Derechos Humanos**. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010, pp. 130-131.

contexto histórico en el que surge, en el que es usado y al que responde.²⁵⁵ 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.²⁵⁶

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).²⁵⁷

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 los mismos pueden desempeñar en el marco de conflictos de intereses sociales contrapuestos. Las soluciones jurídicas y políticas que el discurso de los derechos puede ofrecer, 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:

²⁵⁵ Cfr. MEDINA, C. Tesis sobre el discurso de los derechos humanos. En **Teoría Crítica de los Derechos Humanos**. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010, p. 128.

²⁵⁶ Cfr. GARCÍA, M. **La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993, p. 44.

²⁵⁷ MEDINA, C. Tesis sobre el discurso de los derechos humanos. En **Teoría Crítica de los Derechos Humanos**. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010. P. 129.

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.²⁵⁸

Por otra parte, como afirma Enrique Haba, “*los discursos sobre derechos humanos están, como cualquier `juego de lenguaje`²⁵⁹, estrechamente interconectados con unas respectivas formas de vida*”,²⁶⁰ 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, etc.), 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.²⁶¹

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

²⁵⁸ MEDINA, C. Tesis sobre el discurso de los derechos humanos. En **Teoría Crítica de los Derechos Humanos**. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010, pp. 128-129.

²⁵⁹ WITTGENSTEIN, L. § 23 de sus **Investigaciones filosóficas** (Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations), Oxford, 1953.

²⁶⁰ HABA, E. *¿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**. Año 1, N° 2. I semestre 2008-2009, p. 21.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 22.

considerado un medio de producción societal.²⁶² Por tanto, conforman un ejercicio de poder, al proponer una determinada manera de entender la realidad y de hacerla posible, induciendo 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”²⁶³. 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 este trabajo, nos ocupamos a continuación de lo que ha de entenderse por teoría y los alcances que es posible esperar de la misma.

I.2.7 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

²⁶² Cfr. MEDINA, C. Tesis sobre el discurso de los derechos humanos. En **Teoría Crítica de los Derechos Humanos**. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010, p. 134.

²⁶³ MEDINA, C. Tesis sobre el discurso de los derechos humanos. En **Teoría Crítica de los Derechos Humanos**. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010, p. 137.

conceptos.²⁶⁴ Queremos destacar de esta forma de concebir la teoría, cómo la misma 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 menos el número de primeros principios en comparación con las consecuencias que de ellos se derivan.²⁶⁵

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 una 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.”*²⁶⁶ 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 hemos señalado anteriormente,²⁶⁷ 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

²⁶⁴ Cfr. HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. En **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 223.

²⁶⁵ Cfr. HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. En **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 222.

²⁶⁶ HINKELAMMERT, F. Claves de un pensamiento crítico. Entrevista a Franz Hinkelammert por Henry Mora. En **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Joaquín Herrera Flores, editor. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 295.

²⁶⁷ Cfr. supra, pp. 103-105.

ciencia que desde ella se desarrolla, desconoce lo socio-histórico; además, supone una única razón 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, etc.²⁶⁸

Con tales presupuestos, la teoría tradicional olvida lo que de forma sintética formuló Robert Cox: "*Theory is always for someone and for some purpose*,"²⁶⁹ 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 `ónticamente` así, sino que son `interpretadas de esa manera` desde una determinada, fundada y disciplinar perspectiva humana.*"

²⁷⁰ De tal manera que, en el sentido del pragmatismo epistemológico que explicitamos anteriormente,²⁷¹ una teoría no pretende decir "lo que las cosas son", sino que busca ser útil para incidir en la realidad desde la producción

²⁶⁸ Cfr. NUNES, J. *Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social*. Oficina do CES N° 81. Coimbra: CES-FEUC, 1996, p. 10.

²⁶⁹ "*La teoría es siempre para alguien y para algún propósito*" (traducción propia). COX, R. Theory Talk N° 37. En línea: <http://www.theory-talks.org/2010/03/theory-talk-37.html>. Consultado el 01 de octubre de 2012.

²⁷⁰ GALLARDO, H. *Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana*. En **Los derechos humanos desde el enfoque crítico**. Caracas: Fundación Juan Vives Suriá, 2011, p. 47.

²⁷¹ Cfr. supra, p. 82.

de conocimiento.²⁷² 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.*”²⁷³

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, y 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.

²⁷² GALLARDO, H. **Siglo XXI. Producir un mundo**. Arlekin, 2006, p. 351.

²⁷³ GALLARDO, H. **Derechos humanos como movimiento social**. Colombia: Ediciones desde abajo, 2006, p. 16

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.²⁷⁴ 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 aún más intrépidas que las fracasadas.*”²⁷⁵

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 lo 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.*”²⁷⁶ 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

²⁷⁴ Cfr. HERRERA FLORES, J. De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukacs y Rosa Luxemburg. En ***Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*** N° 18. 2001. Facultades Do Brasil, pp. 259-281.

²⁷⁵ HERRERA FLORES, J. ¿Crisis de la ideología o ideología de la crisis? Respuestas neoconservadoras. En ***Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*** N° 13. 1993. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad nacional Autónoma de México, p. 129.

²⁷⁶ SANTOS, B. ***La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social.*** Colección En Clave de Sur. 1ª ed. Bogotá: ILSA, 2003, p. 119.

metabolizando, en función de las prácticas establecidas, las producciones críticas que se proponen desarrollar un sentido crítico.²⁷⁷

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.²⁷⁸

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*”,²⁷⁹ por lo que son de un valor teórico de primer orden. A la vez, la teoría es comprendida como momento teórico de la praxis;²⁸⁰ 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*

²⁷⁷ Cfr. SOLÓRZANO, N. **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 de Potosí, 2007, p. 53.

²⁷⁸ GALLARDO, H. Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana. En **Los derechos humanos desde el enfoque crítico.** Caracas: Fundación Juan Vives Suriá, 2011, p. 72.

²⁷⁹ MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad.** Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, p. 30.

²⁸⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 32.

veracidad de toda crítica ideológica, la razón que lleva consigo la Teoría Crítica."²⁸¹

Es bajo esta misma comprensión, al constatar que la facticidad es consustancial al pensamiento, que Ignacio Ellacuría,²⁸² 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.²⁸³ 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*.²⁸⁴

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

²⁸¹ MARDONES, J. La ideología según la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. (M. Horkheimer, T.W. Adorno y J. Habermas). En **Pensamiento**. Vol. 36. 1980. N° 144. Madrid, p. 393.

²⁸² ROMERO CUEVAS, J. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina, p. 9. En línea: <http://uah.academia.edu/Jos%C3%A9ManuelRomeroCuevas/Papers/1646652/I>. Ellacuría u na teoría crítica desde América Latina (Consulta realizada el 5 de septiembre de 2012).

²⁸³ Cfr. ELLACURÍA, I. Relación teoría y praxis en la teología de la liberación. En **Escritos Teológicos**, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 235.

²⁸⁴ ELLACURÍA, I. Función liberadora de la filosofía. En **Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos**, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, p. 63.

análisis, pues una praxis emancipadora requiere el análisis de las estructuras que subyacen a los procesos de dominación,²⁸⁵ 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.*”²⁸⁶

En todo caso, es manifiesta la dimensión política del pensar para la filosofía de la liberación, como lo es para todo pensamiento crítico.²⁸⁷ Las teorías, todas las teorías, lo son de la práctica; más aún, 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.²⁸⁸ No asumir conscientemente esta dimensión política afectaría al propio trabajo del intelectual, limitando su capacidad para entender la realidad y para comunicar adecuadamente las posiciones que toma.²⁸⁹ Por ello, será necesario atender al papel específico que se supone cumplen los teóricos; de ello nos ocuparemos en el próximo apartado.

²⁸⁵ Cfr. HINKELAMMERT, F. **La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso.** San José de Costa Rica: DEI, 2010, p. 265.

²⁸⁶ GALLARDO, H. Sobre las generaciones de derechos humanos, p. 14. En línea: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=179&Itemid=1. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.

²⁸⁷ Cfr. ROSILLO, A. **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, junio de 2011, p. 377.

²⁸⁸ Cfr. GRUNER, E. Los avatares del pensar crítico hoy por hoy. En **Cuaderno de Pensamiento Crítico Latinoamericano** N° 44. Año 4. Clacso, 15 de octubre de 2011.

²⁸⁹ Cfr. HINKELAMMERT, F. Percepciones y marcos categoriales de lo político. Entrevista de Germán Gutierrez. En **Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años** (Editores: José Duque y Germán Gutiérrez), DEI, San José, Costa Rica, 2001, p. 185.

I.2.8 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 status que ocupa 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, éstos 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,²⁹⁰ contribuyen a los procesos de organización y movilización, favoreciendo así la conciencia de poder por parte de los sectores más vulnerables.²⁹¹ Por eso, recordando el aporte hecho por Rosa

²⁹⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukacs y Rosa Luxemburg. En **Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho** N° 18. 2001. Facultades Do Brasil, pp. 259-281.

²⁹¹ Cfr. GALLARDO, H. Derechos Humanos, p. 7. En línea: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=144&Itemid=9. Consulta realizada el 1 de octubre de 2012.

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.²⁹²

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.²⁹³ 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.²⁹⁴ *“Este mirar a donde otros no han mirado convierte al científico social en un arqueólogo subversivo (sub vertere, la versión desde abajo).”*²⁹⁵

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 las distintos procesos de lucha social que se desarrollan, pues desde el enfoque de la teoría crítica, la verdad sólo es tal en la medida en que sirve para enfrentar los retos que

²⁹² HERRERA FLORES, J. De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukacs y Rosa Luxemburg. En **Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho** N° 18. 2001. Facultades Do Brasil, p. 16.

²⁹³ HERRERA FLORES, J. Prólogo al libro de Alejandro Mé dici **El malestar en la cultura jurídica**. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2011, p. 16.

²⁹⁴ Cfr. HERRERA FLORES, J. ¿Crisis de la ideología o ideología de la crisis? Respuestas neoconservadoras. En **Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho** N° 13. 1993. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad nacional Autónoma de México, p. 141.

²⁹⁵ MONEDERO, J. Estudio introductorio. Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos, p. 54. En línea: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/Introduccionversionfinal-Juan%20Carlos%20Monedero.pdf>. Consulta realizada el 1 de octubre de 2012.

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 haya 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.²⁹⁶

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.²⁹⁷

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 permanente de sentido el quehacer por la transformación social.²⁹⁸ Se contribuye, pues, a una interpretación de la realidad desde las propias prácticas sociales que en medio de dificultades y contradicciones, y con

²⁹⁶ SANTOS, B. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Buenos Aires: Antropofagia, 2010, p. 23.

²⁹⁷ Cfr. NUNES, J. Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social. **Oficina do CES** N° 81. Coimbra: CES-FEUC, 1996, p. 18.

²⁹⁸ Cfr. GALLARDO, H. **Derechos humanos como movimiento social**. Colombia: Ediciones desde abajo, 2006, pp. 17-18.

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,²⁹⁹ se contribuye a identificar que lo dado no agota el campo de posibilidades; que existen prácticas sociales alternativas; que “otro mundo es posible”.³⁰⁰ 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.³⁰¹

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 autoreferencia 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.³⁰²

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

²⁹⁹ Cfr. SANTOS, B. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.** Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 81.

³⁰⁰ Cfr. SANTOS, B. **Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, pp. 391 y 393.

³⁰¹ Cfr. SANTOS, B. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? En **Revista Crítica de Ciências Sociais** N. 54. Junho de 1999, pp. 214-215.

³⁰² LANDER, E. ¿Reinventar el socialismo? En **Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica.** Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lascasiana, p. 42.

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

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 efectivamente as necessidades básicas, não só as necessidades materiais mas também as necessidades afectivas e expressivas, aquelas cuja satisfação nos confere um sentido e um lugar no mundo, num mundo de cidadãos.³⁰³

Por ello, asumiendo una perspectiva que valore los procesos sociales, es necesario tomar las luchas históricas por los derechos como eje epistémico, contribuyendo así al empoderamiento de los diversos actores que tienen en común el horizonte de la emancipación social.³⁰⁴

Sentadas estas bases, que sirven de marco y definen el horizonte desde el que entendemos el desarrollo del pensamiento crítico en derechos humanos, queremos a continuación presentar el aporte específico de Joaquín Herrera Flores; aporte que, como se verá, responde a este horizonte epistemológico, si bien definiendo características propias que será necesario identificar. Veamos, pues, la propuesta de Herrera, sus particularidades, para, posteriormente, intentar dialogar con él, identificando la potencialidad emancipadora de su teoría.

³⁰³ SANTOS, B. Os direitos humanos na Pós-modernidades. En **Oficina do CES** N° 10. Coimbra, junho 1989, pp. 12-13.

³⁰⁴ Cfr. GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. David Sánchez Rubio, editor, p. 312.

II. EL APORTE DE JOAQUÍN HERRERA FLORES A UNA TEORÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

En el marco del debate en torno a la problemática de los derechos humanos, queremos presentar en este capítulo los aportes que realiza Joaquín Herrera Flores.

Herrera plantea el reto de “Reinventar los derechos humanos” desde una reapropiación del concepto en la perspectiva del pensamiento crítico. Para este autor los derechos humanos han de entenderse como procesos sociales, económicos, políticos y culturales que logren configurar materialmente el acto de creación de un orden nuevo, sirviendo a la vez como la matriz para constituir nuevas prácticas sociales, nuevas subjetividades antagonistas, revolucionarias y subversivas del orden global injusto.

Sin embargo, tal tarea no se la plantea el autor como fruto del ensimismamiento especulativo sino del proceso de diálogo permanente que los intelectuales han de sostener con las distintos procesos de lucha social que se desarrollan; pues desde el enfoque de la teoría crítica, la verdad sólo es tal en la medida en que sirve para enfrentar los retos que plantean los distintos contextos de lucha por construir un mundo más justo e igualitario. Para Herrera Flores, es en diálogo con las prácticas sociales que intentan transformar la realidad donde la labor del intelectual haya su razón de ser, poniendo en relación teoría y práctica. Así, desarrolla una teoría crítica de los derechos humanos en la que define estos derechos como un producto cultural surgido en occidente, donde han jugado un papel ambivalente como justificación ideológica de la expansión colonialista al mismo tiempo que

como discurso enfrentado a la globalización de los distintos tipos de injusticias y opresiones.

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. Dada la pertinencia y urgente necesidad de desarrollos teóricos en esta línea, el texto que presentamos ofrece una aproximación a la teoría crítica en derechos humanos propuesta por Joaquín Herrera Flores.

II.1 Presupuestos de la teoría crítica en derechos humanos en Joaquín Herrera Flores

Antes de entrar a exponer la forma en que son concebidos tanto los derechos humanos como otros conceptos básicos a ellos vinculados, es necesario detenerse en la formulación de algunos presupuestos y claves teóricas específicas sobre los que la propuesta de Herrera Flores está construida; presupuestos que sirven para reconocer tanto la solidez y la coherencia de este desarrollo de la teoría crítica de los derechos humanos, como su potencia para subvertir los lugares comunes sobre los que descansa el pensamiento hegemónico occidental moderno, favoreciendo así las luchas que pretenden construir alternativas de vida digna. La presentación de estos elementos permite constatar al mismo tiempo la afinidad de Herrera al marco global expuesto en el capítulo anterior, y la particularidad que lo caracteriza dentro de dicho conjunto, pudiendo determinar los aspectos que le son comunes y las formulaciones que le son propias.

II.1.1 Claves epistemológicas

En primer lugar se presentará lo que el autor entiende ha de ser la labor teórica, la función del teórico y la idea misma de teoría; con ello habremos iniciado la presentación de las claves filosóficas de carácter epistemológico.

II.1.1.1 Teorizar militante

Joaquín Herrera Flores hace teoría crítica de los derechos humanos porque hace teoría crítica. En este sentido, es claro que el autor tiene como fuentes las teorías críticas desarrolladas por las escuelas de Frankfurt y de Budapest, que a su vez bebieron de la teoría social marxista; por lo que en su horizonte teórico permanece el reto de:

- Favorecer la toma de conciencia, estimulando el carácter emancipatorio de los procesos, denunciando el agotamiento del pensamiento moderno exclusivamente fundado en la racionalidad lógico-instrumental. Son necesarias nuevas bases epistemológicas que permitan superar dogmatismos de todo tipo.
- Repensar, pensar de otro modo y proponer un proyecto alternativo de sociedad no excluyente, favoreciendo así la búsqueda de prácticas emancipadoras, alternativas, subversivas del (des)orden existente.

- Recuperar y reconstruir la noción de utopía y de revolución. En este mismo marco, el autor ve necesario repensar, reinventar, los derechos humanos, rescatando su potencial emancipador.³⁰⁵

En este marco, entiende Herrera Flores que toda teoría crítica debe cumplir con las siguientes funciones:

Epistémica: visibilizando, favoreciendo que se tornen visibles las relaciones sociales existentes:

Desde nuestra perspectiva hay que huir de esta sobrecarga moral y jurídica de la filosofía política contemporánea, con el objetivo de proponer –siguiendo a Foucault- una teoría que analice, elucide, haga visible las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas por aquellos que “ignoran” u ocultan las causas reales de las desigualdades y los núcleos de resistencia que intensifiquen las luchas que se desarrollan en torno al poder.³⁰⁶

Ética: Desestabilizando, poniendo en cuestión el orden de las cosas, cuestionando lo que se da por evidente y natural, convirtiendo el pensar de otro modo en una necesidad para ser “honestos con lo real”. Este acto desestabilizador, de crítica, de poner en crisis, en el caso de Joaquín Herrera Flores, se concreta al proponer un nuevo criterio desde el cual confrontar las distintas realidades, es el criterio de riqueza humana,³⁰⁷ producto de un compromiso ético con las víctimas del sistema hegemónico actual. La crítica se realiza ampliando el contexto de los análisis y buscando criterios emancipadores.

³⁰⁵ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008

³⁰⁶ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 41.

³⁰⁷ Cfr. *Infra*, p 197.

Debemos proponer, pues, una nueva forma de imaginar y de irrumpir en el mundo que propicie intempestivamente tres tendencias: 1^a- la creación constante de nuevos caminos de acción y de reflexión; 2^a- potenciar la capacidad humana de transformación y creación de sentidos que propongan “desviaciones” de lo dominante y nuevas “direcciones” alternativas; y 3^a- actuar afirmativamente “entretejiendo” y articulando las múltiples y diferentes formas de lucha por la dignidad humana.³⁰⁸

Política: transformando la realidad social, proponiendo acciones, trabajando con nuevos sujetos políticos y sociales, generando nuevos espacios para que se encarnen las tensiones y vaya apareciendo una novedad que solo es posible desde el encuentro con la diferencia silenciada. La teoría crítica no prescinde del acto transformador, al entender que dicho acto constituye el aspecto político de la teoría.

Para Herrera Flores todo el proceso responde a una decisión ética por la cual se asume el compromiso a favor del despliegue y apropiación de las capacidades y potencialidades humanas, donde éstas estaban siendo negadas. El autor es tajante al afirmar que “*lo que nunca debemos permitir son las teorías que niegan que podamos explicar, interpretar e intervenir de un modo activo en la realidad.*”³⁰⁹

Con ello, Herrera se distancia de T. Adorno, el cual, postulando la “dialéctica negativa” afirmaba la imposibilidad de una totalidad dialéctica en el sentido hegeliano, centrándose, por tanto, la crítica, en la desmitificación de lo establecido, en el polo negativo del proceso, sin plantear alguna propuesta o síntesis final transformadora.³¹⁰

³⁰⁸ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 192.

³⁰⁹ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 50.

³¹⁰ Cfr. WOLKMER, A. **Introducción al pensamiento jurídico crítico**. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad autónoma de San Luis Potosí, 2006, pp. 34-35.

Vale la pena destacar la significativa cercanía que esta forma de comprender la labor del teórico crítico tiene con la práctica de liberación desarrollada en América Latina; práctica que encontró en la fórmula ver-juzgar-actuar un esquema conciso de praxis. Al igual que como se dijo en su momento de la metodología latinoamericana, es importante comprender que estas las funciones de visibilizar, desestabilizar y transformar guardan entre sí estrechas vinculaciones, por lo que cada una de ellas debe ser comprendida desde su interrelación con las otras. No se trata de tres funciones que sigan un orden cronológico en la labor del teórico; no son etapas de la teoría, sino dimensiones del acto teorizador. En rigor, visibilizamos para desestabilizar y transformar, aun cuando ello no llegare a concretarse. No hay una mirada neutra, desprendida de una postura ética e ideológica, desprovista de opciones políticas. Se desestabiliza desde la apuesta por un determinado proyecto de sociedad, o al menos desde la conciencia de la necesidad de superar el proyecto existente. Sólo se transforma desde esa mirada “otra”, alternativa, desde esa pretensión de desestabilizar para potenciar la vida.

De igual manera, dice el autor del que nos ocupamos en este capítulo, que la verdad de una teoría crítica radica en su capacidad de provocar indignación, de generar movilización y de sostener en la búsqueda de alternativas.

Es lo que uno de los teóricos más importantes de la llamada 1ª Escuela de Frankfurt -Max Horkheimer- llamaba el criterio de verdad de toda teoría social: su potencialidad a la hora de facilitar y aumentar nuestra indignación frente a lo que ocurre a nuestro alrededor; y la capacidad de crear nuevos marcos de composición de los fenómenos (estados de hecho o entornos de relaciones) que nos permitan construir nuevas formas de vida y nuevos modos de reacción cultural ante el presente que vivimos.³¹¹

³¹¹ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 59.

Afirma, por tanto, Herrera Flores, que la fuerza de una teoría crítica ha de medirse por las posibilidades que abra de encuentro con los otros (incluyendo en ese otro a la naturaleza y sus procesos), y por su capacidad para potenciar la indignación frente a las injusticias y opresiones que se viven a diario, o que viven otros como producto de las relaciones sociales.³¹² En ese mismo sentido, presenta tres tendencias que una teoría crítica de los derechos humanos diferenciada de las concepciones hegemónicas debe superar: primero, ha de cuidarse de pretender construir una teoría general de los derechos humanos con carácter omniabarcante y aparentemente aplicable a todos desde sus particularidades y formas de vida; pues tales teorías acaban, de hecho, negando la virtualidad de esas prácticas saberes predominantes en otras culturas y contextos distintos al de los países hegemónicos. Segundo, es necesario superar la visión según la cual una teoría crítica debe negar en bloque todas las formas tradicionales de abordar los derechos humanos, desconociendo sus potencialidades en el proceso de lucha por la vida digna. Por último, nos dice, una teoría crítica de derechos humanos no ha de medir su fortaleza en función de las posibilidades que ésta tenga de ser efectivamente cumplida.³¹³ Herrera Flores advierte sobre ello en los siguientes términos:

La fuerza de una teoría crítica afirmativa, del mismo modo que el tan degradado concepto de revolución, siempre ha sido sometida a los criterios de medida de sus posibilidades futuras de realización, lo cual, y paradójicamente, ha puesto obstáculos tanto a la efectividad de la teoría como de las mismas prácticas alternativas... una teoría debe medirse, no tanto por sus posibilidades de realización futura, sino por su capacidad actual de impulso social hacia la construcción de “heterotopías” y de “camino de dignidad” alternativos a los que tradicionalmente han dominado los textos y las prácticas de derechos humanos.³¹⁴

³¹² Cfr. Ídem.

³¹³ Cfr. Ibídem, p. 58.

³¹⁴ Ídem.

Para Joaquín Herrera Flores es claro que toda teoría crítica, al estar orientada hacia la emancipación, requiere del teórico su articulación con espacios de militancia, manteniendo con ellos un diálogo permanente que le permitan identificar la novedad que aparece en el proceso de construcción de otro mundo posible. Haciendo referencia a lo planteado por Louis Althusser en su estudio sobre Maquiavelo³¹⁵, nuestro autor demanda la necesidad de *“recuperar lo real mediante... una forma de reflexión del presente que surja de las prácticas sociales antagonistas..., de las prácticas instituyentes de un nuevo orden social.”*³¹⁶ Es necesario un pensamiento capaz de irrumpir en lo real, promover cambios de mentalidades y potenciar nuevos modos de resistencia.³¹⁷ Volverá sobre la necesidad de este pensamiento “sintomático” afirmando lo siguiente:

Hay que desarrollar una nueva lectura del mundo de estilo “sintomático” (symptomale) que, sin caer en pesimismo catastrofistas o en nostalgias de lo que está definitivamente roto, nos permita irrumpir en lo real mostrando rupturas, discontinuidades y contradicciones en el edificio “aparentemente” cerrado y “universal” de las relaciones sociales sustentadas en los procesos de acumulación del capital.³¹⁸

Puesto que, por una parte, toda teoría se plantea una manera de conectar fenómenos, contextos, prácticas y conceptos, y por otra, las teorías siempre estarán condicionadas por el marco de referencia en que está situado su autor y por los problemas a los que éste está sometido, una teoría será más adecuada en la medida en que responda a tales problemas. Herrera Flores lo plantea, al formular algunos criterios que permitan ponderar la validez de un pensamiento nuevo:

³¹⁵ Cfr. Althusser, L., **Maquiavelo y nosotros**. Madrid: Akal, 2004.

³¹⁶ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 22.

³¹⁷ Cfr. Ídem.

³¹⁸ *Ibidem*, pp. 227-228.

Un primer criterio, reside, pues, en saber elucidar si dicho pensamiento responde mejor a los nuevos problemas, a los nuevos acontecimientos y a los nuevos contextos sociales, económicos, políticos y culturales que las formas hegemónicas o tradicionales de tratar, por ejemplo, los derechos; y, un segundo criterio, consiste en dilucidar si dicho pensamiento –ya contextualizado- es capaz o no de reactivar algunos de los viejos conceptos –por ejemplo, el de derechos humanos- al introducirlos en un nuevo mapa o marco de composición actual y contemporáneo.³¹⁹

Se trata de un pensamiento que cobra sentido a partir de la realidad e intenta responder a ella. De manera coherente con este marco epistémico y haciendo parte de él, Herrera entiende que la razón no es una entidad “física”, “objetiva”, que pueda entenderse de forma independiente de los procesos sociohistóricos, sino que responde a la búsqueda humana por comprender y transformar tanto el contexto en el que vive, como la propia posibilidad de comprensión. Más que hablar de razón o racionalidad, habría que hacerlo de los razonamientos a través de los cuales los seres humanos intentamos comprender y comprendernos, queriendo orientar nuestra práctica y dotar de sentido nuestra existencia. A través de nuestros razonamientos construimos un producto cultural que nos posibilita apropiarnos de nuestra realidad, situarnos en ella, comprenderla, juzgarla, reorientarla. El proceso de razonar es, por tanto, *“un instrumento, un medio poderoso que nos permita crear, reflexionar e, incluso, transformar el conjunto de relaciones sociales, psíquicas y naturales en las que nos encontramos en un momento histórico determinado.”*³²⁰

En este marco, Joaquín Herrera se plantea que una teoría crítica de los derechos humanos exige prestar atención al conjunto de problemas que marcan la hora presente, siendo absolutamente insatisfactoria una reflexión

³¹⁹ *Ibidem*, p. 52.

³²⁰ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 175.

teórica que conciba tales derechos humanos ignorando los acontecimientos que han definido la regresión del estado keynesiano con la avanzada del neoliberalismo y con lo que ello ha significado en materia de políticas de Estado.³²¹

Así, la teoría se define necesariamente en tensión con la práctica; nunca se define en sí misma. La teoría crítica entiende que entre teoría (que presenta lo que las cosas son) y práctica (que intenta transformar las cosas en función de lo que deben ser) se establece una relación dialéctica, siendo cada una de ellas momentos distintos del conocimiento. Así, la teoría crítica plantea lo que las cosas son desde la perspectiva de lo que deben ser, desde la atención a un contexto concreto, desde una orientación básica hacia la emancipación, producto de una opción ética.

Lo decía también Bertold Brecht: la teoría, sea literaria o política, es sobre todo un “arma conceptual” en la lucha por la transformación creativa y afirmativa del mundo. Ser realistas e inmanentes no supone aceptar pasivamente “lo que hay”, sino actuar críticamente sobre la realidad. Asumiendo, por lo menos, tres compromisos: 1) desenterrar continua y permanentemente lo que queda olvidado/ocultado; 2) establecer de un modo constante relaciones y vínculos que han sido negados; y 3) señalar recurrentemente cursos alternativos de acción social y de reflexión intelectual.³²²

Como consecuencia de lo hasta ahora dicho, el pensamiento crítico ha de demandar la búsqueda permanente de exterioridad con respecto al sistema dominante.³²³ Sin embargo, y contra formas inadecuadas y desmovilizadoras de comprender la tarea crítica y la exterioridad al sistema,

³²¹ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005, p. 56.

³²² *Ibidem*, p. 187.

³²³ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005, pp. 54 y 55.

Herrera aclara que “*criticar no consiste en destruir para crear o en negar para afirmar. Un pensamiento crítico es siempre creativo y afirmativo.*”³²⁴

Una vez presentada la noción de teoría que subyace a la teoría crítica en derechos humanos que será presentada más adelante, esbozaremos a continuación otras de las claves epistemológicas que subyacen a la propuesta de Joaquín Herrera Flores. Evidentemente, entre la noción de teoría y las claves que se presentarán existe una muy estrecha vinculación. El mismo autor plantea en su obra la necesidad “obligada” de dar cuenta de estos “*marcos a partir de los cuales vamos a reflexionar teóricamente y a proponer prácticas sociales críticas, contextualizadas y contra-hegemónicas de los derechos.*”³²⁵

II.1.1.2 Pensar en el horizonte de la práctica social

Partiendo del hecho de que el proceso de construcción de conocimiento es propio del ser humano, el reto de la teoría crítica, tal y como se ha afirmado ya en este trabajo, es construir un conocimiento que esté articulado a la práctica social y sea relevante para ella.

Más que a un saber sistemático, debemos tender a un saber estratégico que no sólo se quede en los efectos o consecuencias de las actividades y discursos sociales, sino que profundice en las causas de los mismos y nos aporte argumentos para actuar y generar disposiciones críticas y antagonistas en relación con la estructura u orden social hegemónico.³²⁶

³²⁴ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 55.

³²⁵ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 33.

³²⁶ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 89.

Tal búsqueda, por otra parte, ha de estar necesariamente vinculada al proceso de rupturas epistemológicas, de cambio de posiciones, pues ambos fenómenos hacen parte de los pasos necesarios para superar la condición de subordinación y explotación en que unos colectivos humanos permanecen con respecto a otros.

Pensar es, en primer lugar, una tarea de resistencia frente a la manipulación de nociones de lo trascendente (sean tales nociones la idea de Dios, Razón, Historia, Mercado...) orientadas a justificar lo dado, a restar potencia, a negar la capacidad para intervenir en el mundo, la posibilidad de hacer historia re-haciendo el mundo. Una teoría crítica ha de procurar afirmar la indignación frente a lo intolerable; buscará negar la homogeneización cosificadora del mundo; se opondrá tanto a la reificación de lo real, como a una claudicación frente a lo dado.³²⁷

Queda claro, por tanto, que para Herrera Flores pensar no es una función dotada de neutralidad, una tarea homogeneizadora de las facetas de lo real, subsumiéndolas en categorías abstractas. Pensar, por el contrario, es problematizar más que homogeneizar. Al problematizar se intenta, en primer lugar, devaluar aquella parte de lo dado que se considera rechazable y, por otra parte, se reevalúa, visibiliza, pone a la luz lo que antes había sido marginado, ocultado o ignorado. Así, problematizar permite crear heterogeneidad frente a lo que ha sido heredado por la historia, y creatividad de cara al futuro.³²⁸ En palabras de Herrera Flores:

Ser realistas e inmanentes no supone aceptar pasivamente “lo que hay”, sino actuar críticamente sobre la realidad asumiendo, por lo menos, tres compromisos: 1) desenterrar continua y permanen-

³²⁷ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, pp. 45-46.

³²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 51.

temente lo que queda olvidado/ocultado; 2) establecer de un modo constante relaciones y vínculos que han sido negados; y 3) señalar recurrentemente cursos alternativos de acción social y de reflexión intelectual.³²⁹

Pero para ello, debe entenderse que pensar es “pensar de otro modo”, problematizar la realidad, identificar lo que en ella hay de problemático. Esta forma de pensamiento requiere, por tanto, fundar nuevas formas de acercarse, tanto teórica como prácticamente, al mundo.³³⁰ Para Joaquín Herrera Flores:

Pensar de otro modo sólo es concebible, pues, como la “reacción” cultural más importante que podamos llevar a cabo. En esto consiste eso que podemos llamar el proceso de humanización de lo humano. No en lo que se refiere a la imposición universal de algún contenido aceptable por todos, sino en la potenciación de nuestra capacidad cultural de creatividad y de postulación de alternativa a lo existente.³³¹

Para este tipo de pensamiento es precisa una racionalidad distinta a la que se ha impuesto de manera hegemónica y que es absolutamente funcional a los sectores dominantes; frente a esta racionalidad, es necesario “otra” que sea capaz de asumirse “*sin hogar, descentrada y exiliada de lo convencional y lo dominante.*”³³² Se requiere un pensamiento que viva a la intemperie; que más que estructuras fijas se asuma en permanente tarea de reconstrucción, que en lugar de quererse resguardado en el hiper-urano platónico, viva en la calle, dialogando, buscando alternativas, problematizando no solo las cosas sino también la propia forma de pensar.

³²⁹ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, pp. 99 y 100.

³³⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 50.

³³¹ *Ibidem*, p. 44.

³³² HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 153.

Esta voluntad de diálogo con las prácticas sociales no resultó en Joaquín Herrera un hecho marginal o un mero ejercicio de referencial de sus propuestas; así lo dejó claro al afirmar, en su libro “La reinención de los derechos humanos”, lo siguiente:

Debemos ser capaces de superar las abstracciones en las que se sustenta la teoría tradicional de los derechos y proponer una reflexión que impulse, sistematice y complemente las prácticas sociales en un sentido crítico, subversivo y transformador. Nuestra apuesta teórica se juega su sentido en el marco de las acciones sociales.³³³

Lo que sirve de horizonte a su acción teórica es la necesidad de “*una revolución cultural que insufla de nuevo en los movimientos sociales la llama de la imaginación utópica y de la producción de sentidos emancipadores*”.³³⁴ Más allá de la posibilidad e incluso la necesidad de este tipo de diálogos, Joaquín demanda su urgencia, aunque reconoce la falta de condiciones históricas para viabilizarlos:

Vivimos una época difícil. Tenemos que pensar de un modo nuevo un conjunto de prácticas que, a su vez, vienen exigiendo una nueva reflexión crítica y actualizada; pero ambas “urgencias” no encuentran, por el momento, condiciones claras y concretas para su efectiva realización.³³⁵

En el diálogo con la Escuela de Budapest y la Escuela de Frankfurt, con las teorías feministas y las corrientes de crítica cultural se fue fraguando el reto de favorecer una toma de conciencia que estimule el carácter emancipatorio de los procesos; denunciando el agotamiento del pensamiento moderno, exclusivamente fundado en la racionalidad lógico-instrumental, y

³³³ *Ibidem*, p. 86.

³³⁴ *Ibidem*, pp. 132-133.

³³⁵ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, pp. 227-228.

planteando la necesidad de nuevas bases epistemológicas que permitan superar dogmatismos de todo tipo. Por ello su preocupación constante por dejar asentado que pensar exige repensar, pensar de otro modo, de manera tal que sea posible proponer un proyecto alternativo de sociedad no excluyente, que favorezca la búsqueda de prácticas emancipadoras, alternativas, subversivas del (des)orden existente.

Lo que defendemos es que toda teoría “hace ver” (para actuar). Es decir, que al teorizar estamos construyendo procesos dinámicos que aclaran el campo de visión y despejan el panorama, el paisaje de los hechos, abrumados por abstracciones teóricas que “no hacen ver los hechos”, sino que los ocultan e invisibilizan con la finalidad expresa o tácita de servir a la reproducción de alguna de las caras de la opresión... Toda teoría, y con ella, toda anticipación racional, lo mismo que cualquier tipo de práctica social, deben aceptar, pues, que las “verdades sociales” no son sino el producto de una lucha por imponer la “visión de la propia posición en el mundo”, con lo que la distinción teoría-práctica se difumina en la tarea de “hacer ver para actuar y actuar para transformar”. Parfraseando de nuevo a Nancy Fraser, necesitamos una crítica teórica y una práctica social interrelacionadas y no sometidas al yugo de legitimaciones previas que cierran el marco de las alternativas.³³⁶

Para ello, es necesario situarse más allá de las reglas dominantes de interpretación del mundo y abrir nuevos horizontes en la manera de percibir lo real; de ahí la apuesta por “*construir narrativas a partir de las cuales transformemos los acontecimientos, los hechos reales, en sugerencias de pautas de significado que induzcan a un determinado tipo de acción política, social y cultural.*”³³⁷ Se requiere desarrollar la capacidad para ver los fenómenos a través de un tipo de reflexión que ordene los acontecimientos y proponga direcciones alternativas de resolución.³³⁸

³³⁶ HERRERA FLORES, J. **De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales.** Cuadernos Deusto de Derechos Humanos N° 33. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005, pp. 134-135.

³³⁷ Ibidem, p. 120.

³³⁸ Cfr. Ibidem, p. 133.

II.1.2 Claves filosóficas

Vistas ya las claves epistemológicas, en este apartado se presentarán algunas de las claves filosóficas que subyacen a la teoría crítica de los derechos humanos desarrollada por Joaquín Herrera Flores. Es oportuno señalar que la distinción entre claves epistemológicas y filosóficas ha sido construida queriendo recoger entre las primeras aquellos aspectos más directamente vinculados a la teoría del conocimiento que puede detectarse en el trasfondo de la obra de Herrera Flores. En todo caso, la estrecha relación entre los dos tipos de clave permitirá que entre ellas se evidencien múltiples relaciones y complementos, cuando no continuidades explícitas.

II.1.2.1 Contra el idealismo que despista y justifica

En primer lugar, se retomará un aspecto que ya ha sido reflejado anteriormente; esto es, el rechazo explícito que el autor manifiesta a los distintos desarrollos de la filosofía idealista. Este rechazo es consecuencia del compromiso por construir una propuesta teórica que, en tanto filosofía social, dé cuenta de la realidad con sus complejidades y particularismos; intentando hacer aparecer en ella los aspectos invisibilizados por una estructura de relaciones sociales profundamente injusta. Herrera lo expresa en los siguientes términos:

Nosotros pretendemos construir una teoría que, abandonando las purezas e idealizaciones (de un único sistema de relaciones sociales y una única forma de entender los derechos), apueste por una concepción materialista de la realidad. Es decir, por una forma de concebir nuestro mundo como un mundo real, repleto de situaciones de desigualdad, de diferencias y disparidades, de impurezas y de mestizajes que nunca debemos ocultar bajo algún “velo de ignorancia”. Para nosotros, sólo lo impuro –lo contaminado de contexto– puede ser objeto de nuestros conocimientos.³³⁹

³³⁹ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p.74.

Este compromiso provoca, además, la denuncia de aquellos sistemas de pensamiento que favorecen que tal situación de injusticia aparezca como natural, incuestionable, ajena a la posibilidad de intervención por parte de los sujetos individuales y colectivos; filosofías que convocan al inmovilismo, a la permanencia de lo dado, a su consagración tras un campo de ideas trascendentalizadas, para evitar la insurrección de lo nuevo llevado adelante por quienes no pueden si no sentir, en el actual estado de cosas, un orden que les niega como personas, aniquilando su capacidad de llevar adelante la historia.

Sin embargo, y miramos de cerca lo que ocurre con los derechos humanos en la historia de la modernidad, tales fundamentaciones abstractas lo que en realidad defienden es un antihumanismo que postula que los derechos humanos son entidades que están -o deben estar- al margen de nuestras acciones, al margen de lo humano y deben entenderse como si dependieran de una entidad trascendente a nuestras debilidades humanas. Los derechos supondrían, pues, una esfera “objetiva” de límites a la propia acción malvada del hombre, sobre todo cuando éste ostenta el poder sobre la vida y muerte de sus congéneres.³⁴⁰

Es el intento por hacer visibles los fenómenos, por encontrar en la propia realidad los criterios emancipadores desde los cuales orientar el análisis y proponer caminos alternativos, lo que llevará a Herrera Flores a proponer una filosofía realista, contextualizada, impura, convencido que entender un proceso, sólo es posible en el marco del conjunto social del que dicho proceso forma parte, siendo por el contrario las concepciones aisladas de los fenómenos, causa de malentendidos originados por la reducción de su

³⁴⁰ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 119.

complejidad.³⁴¹ Malentendidos que el autor señala y pone en evidencia para luego afirmar su postura:

La búsqueda filosófica de la esencia nos induce a encontrar la “sustancia” de los fenómenos en algún lugar sagrado o trascendente. Lugar alejado de nuestra condición humana, desde el cual se juzgará –externamente a nuestra impura e incierta naturaleza de “animales culturales”– todos nuestros actos. Sin embargo, nosotros, en vez de buscar esas trascendencias separadas de lo humano, indagaremos en el carácter real y material de los derechos, en lo que “está” debajo, en lo que subyace, en lo que soporta todo el edificio de esas luchas mencionadas más arriba. Es decir, investigaremos el fondo necesario desde el que entenderlos y ponerlos en práctica. El cual, para nuestro punto de vista, no es otro que el contexto social, económico, político y cultural en el que tales derechos, como productos culturales que son, se dan.³⁴²

De manera coherente con esta postura anti-idealista, realista y materialista, dados sobretudo los efectos prácticos que tales posiciones conllevan en los procesos de lucha, nuestro autor define el marco filosófico de su reflexión a partir de lo que denomina una filosofía de lo impuro.

II.1.2.2 Apuesta por una filosofía de lo impuro

Herrera Flores apostará por lo que denomina una filosofía de lo impuro, pues sólo lo impuro es cognoscible, describible, delatable; está situado en el espacio, tiene contexto y lo atraviesan un conjunto de situaciones. Sólo lo impuro puede ser dialogado, vinculado a los fenómenos estableciendo vínculos entre ellos; sólo lo impuro tiene historia, devenir, y está sometido a las narraciones que en esa historia los humanos construyen

³⁴¹ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 81.

³⁴² *Ibidem*, pp. 41 y 42.

para dotar sentido a la realidad.³⁴³ Es desde esta filosofía de lo impuro desde donde Herrera Flores se acerca a los derechos humanos diciendo:

Una filosofía de lo impuro entenderá los derechos humanos desde la realidad de lo corporal, como la respuesta normativa a un conjunto de necesidades y expectativas que pretendemos satisfacer. Asimismo, es una filosofía que está siempre y en todo momento sometida a los avatares del tiempo, visto como la posibilidad de cambio y transformación de lo real. Es una filosofía de la alteridad, o, lo que es lo mismo, de la diferencia y de la pluralidad. Y, para terminar, es una filosofía que toma en cuenta el espacio, el contexto físico y simbólico *mundano* al que hemos sido “arrojados” –quizá afortunadamente– sin compasión.³⁴⁴

Desde este marco filosófico, se insiste en la necesidad de prestar la debida atención al hecho de que los derechos humanos no provienen de la idealidad de las ideas de sujetos bienintencionados, para luego verse sometidos a la dureza de la limitada realidad. Habiendo surgido los derechos en un contexto muy específico de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, marcado por el desigual acceso a los bienes necesarios para vivir una vida digna, *“su validez no dependerá de alguna esfera evolutivo/generacional, ni de una esfera moral personal incondicionada, sino de su eficacia o ineficacia a la hora de luchar contra dicha forma de dividir y jerarquizar el acceso a tales bienes.”*³⁴⁵ 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.³⁴⁶

³⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 77.

³⁴⁴ *Ibidem*, pp. 78 y 79.

³⁴⁵ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 80.

³⁴⁶ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 79.

Los derechos humanos, al igual que el resto de las producciones culturales, son fenómenos híbridos, mezclados, impuros, no neutrales. Comprender los derechos humanos, deslastrados de la larga sombra del idealismo, permite reconocerles como producciones culturales, ficciones que aplicamos en el proceso de construcción social de la realidad. Este reconocimiento no les resta fuerza ni importancia en el intento por hacer realidad nuestra concepción de sociedad. Por el contrario, identificarlos en su naturaleza de productos culturales, permite constatar que, habiendo sido creados por los seres humanos, también éstos pueden cambiar su situación, si así lo deciden y tienen los medios para llevar adelante tal decisión. Como productos culturales, están determinados por la historia y por la labor interpretativa de los sujetos. Siendo productos históricos y no esencias fijas, pueden ser transformados por la labor histórica de la humanidad; por eso *“el peligro no reside en que creemos ficciones, sino en que les otorguemos una realidad separada de los seres humanos que las construyen.”*³⁴⁷

En este proceso histórico, siempre en atención a los contextos, al espacio, a las culturas, a las narraciones, los derechos humanos pueden ser comprendidos como productos culturales surgidos en occidente, que siendo impulsados por las luchas sociales podrían llegar a generalizarse sin imposiciones coloniales o imperialistas.³⁴⁸

No se trata de imponer un universalismo a priori de los derechos, sino de formular la posibilidad de un universalismo a posteriori.³⁴⁹ Este aspecto da cuenta de la manera como el autor comprende el proceso de humanización:

La humanización no consiste en imponer algún universal –que siempre coincide con alguna pauta cultural o la cultura entera del colonizador-, sino en comenzar a construir las bases que permitan

³⁴⁷ Ibídem, p. 40.

³⁴⁸ Cfr. Ibídem, p. 79.

³⁴⁹ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo, p. 100.

reconocer lo que nos une, y lo que vamos construyendo juntos, sin despreciar o invisibilizar las diferencias y las desigualdades. Todo contacto cultural, supone siempre una modificación de las dos partes que se encuentran.³⁵⁰

Antes de finalizar la presentación de algunas de las claves filosóficas que pueden detectarse en la teoría crítica de los derechos humanos que ha sido formulada por Joaquín Herrera Flores, es necesario dar cuenta de uno de sus presupuestos antropológicos. Así, en continuidad con el ya mencionado principio según el cual toda teoría crítica plantea que lo dado no agota las posibilidades de lo real, Herrera Flores entiende que:

Los seres humanos no son “lo que son”, sino lo que “deciden ser”, lo que construyen, lo que crean y recrean, lo que interpretan y reinterpretan, lo que articulan, desarticulan y vuelven a rearticular sin más certezas previas que la constante capacidad de *poiesis*: de hacedor, de inventor o creador, y de *noemas*: sentidos y significaciones³⁵¹.

Este presupuesto, poniendo la historia en las manos del hombre, se enfrenta a los postulados deterministas, naturalistas o metafísicos, que han pretendido arrancar de la humanidad la posibilidad de que ésta se construya un futuro donde se superen las condiciones de indignidad a que están sometidas la mayoría de las personas que en el mundo habitan.

II.1.2.3 Apuesta por un relativismo relacional

Al mismo tiempo, la apuesta teórica de Herrera Flores halla base filosófica en el marco de la polémica entre las posiciones relativistas y las

³⁵⁰ Ídem.

³⁵¹ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 275.

absolutistas.³⁵² Para él, “*el único universalismo válido consiste, pues, en el respeto y la creación de condiciones sociales, económicas y culturales que permitan y potencien la lucha por la dignidad.*”³⁵³

En este debate, el absolutismo fundamenta las distintas prácticas a partir de la creencia en una instancia, un procedimiento o una verdad última y absoluta; consecuentemente, dicha instancia, procedimiento o verdad, al ser absolutas, se presentan como “absueltas”, desligadas, de las interacciones y prácticas sociales que en realidad les constituyen y son su concreción histórica material. La perspectiva absolutista está caracterizada por la creencia en universalismos abstractos, necesariamente previos y trascendentes a la materialidad de los hechos; igualmente, en la creencia en la existencia de una realidad “absolutamente” objetiva, no afectada por las acciones a través de las cuales se le conoce y se interactúa con ella -de ello se deriva que dicha realidad escapa a la acción histórica humana-; y la creencia en la existencia de un fundamento último, absoluto, previo y trascendental a las prácticas sociales a las cuales sustenta.³⁵⁴

Enfrentando estos postulados, los pensadores relativistas niegan que las distintas realidades sólo puedan ser conocidas a través de una única forma de conocimiento intersubjetivamente válido, lo que denuncian como una práctica de colonización; de igual forma, niegan que ese supuesto conocimiento único se encuentre garantizado, a su vez, por algún tipo de instancia de orden trascendental que asegure el acceso a la esencia de la realidad, y que, como consecuencia de estas consideraciones de orden epistémico, el mundo devenga en una trama de esencias fijas y conclusas,

³⁵² Cfr. HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo, p. 91

³⁵³ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 156.

³⁵⁴ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo, pp. 92-93.

trascendentalizadas, en la que no sea posible intervenir desde las prácticas sociales.³⁵⁵

En definitiva, el relativista apuesta siempre por poner en práctica una fuerte dosis de voluntad de libertad y antiautoritarismo para devolver legitimidad intelectual a las siguientes tareas: a) mantener abierta la posibilidad de la creación radical; b) cuestionar el principio de determinación absoluta de los fenómenos; c) dismantelar el presupuesto esencialista que afirma que a cada cosa o a cada fenómeno corresponde una sustancia que se puede deducir por el mero hecho de pensar; y d) arrinconar toda traza de trascendencia que sitúe las producciones culturales en una esfera absolutamente separada de nuestras formas distintas de alcanzar la coherencia entre los deseos, las creencias y las acciones que llevamos a término.³⁵⁶

En la posición contraria al absolutismo, siguiendo a Herrera Flores, la perspectiva teórica relativista, asumiendo que nada puede ser entendido si no es “en relación con” aquello que lo instituye social y colectivamente, niega la posibilidad de ignorar las prácticas sociales que están en la base del acto cognoscitivo. En consecuencia, la postura relativista afirma la existencia de verdades siempre parciales que orientan a los sujetos en su búsqueda de coherencia entre los deseos, las creencias y las acciones.³⁵⁷

Apostamos por un “relativismo radical o relacional”, desde el que nos vemos obligados a repensar *todos* los productos culturales como formas de reacción, más o menos racionales (en función de su coherencia interna entre deseos, creencias y acciones) frente a los sistemas de valores y de división del hacer productivo humano que dominan en contextos espacio/temporales concretos. Sin esa toma de postura relativista radical o relacional (que no se deja atrapar por el juego platónico de trascendencias y apariencias embrujadas por alguna concepción absolutista de la Verdad) sería bastante difícil construir obras artísticas cuyo criterio final sea la producción del mayor grado de dignidad humana.

Por ello, tomamos partido por un relativismo radical que intenta verlo todo y expresarlo todo “en relación con” lo otro y con los otros. Y, consecuentemente, vamos a rechazar el absolutismo que, como tal, lo que hace es “absolver” a la teoría –y al teórico- de toda responsabilidad frente a las consecuencias que produce.³⁵⁸

³⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 95.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 95-96.

³⁵⁷ Cfr. *Ibidem* p. 93.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 97.

Herrera Flores, inscrito en la postura relativista relacional, sosteniendo por tanto que toda verdad es parcial en cuanto está relacionada con las prácticas sociales que la instituyen y en las que tiene lugar, demanda, como parte de su teoría crítica de los derechos humanos, el empoderamiento constante de los sujetos que intervienen en esas prácticas sociales; con ello hace frente a la pasividad y a la aceptación acrítica de “la verdad” a que conducen los postulados absolutistas.³⁵⁹ A partir de la opción por el relativismo relacional, el autor postula lo que denomina un universalismo de empoderamiento. Según éste,

...lo único que se puede y se debe universalizar y generalizar es que todas y todos tengan acceso a condiciones materiales e inmateriales que les permitan tener el poder suficiente como para “hacer valer” sus propuestas en un marco de igualdad y de reconocimiento... la tarea relativista por excelencia es triple: visibilizar, desestabilizar y, en su caso, transformar los marcos concretos, reales y materiales que subyacen a toda política, toda ética y todo conocimiento con pretensiones científicas.³⁶⁰

En el campo específico de los derechos humanos, el autor advierte que los mismos no son categorías armónicas, situadas en planos ideales de consenso, desprovistas de conflictos de poder y al margen de los contextos diferenciados en los que tienen lugar. Más que un todo homogéneo, los derechos humanos plantean experiencias discrepantes, contrarias y a veces enfrentadas, con las que es necesario tratar. De aquí que postule la necesidad de una disposición que permita hacer concurrir las diferentes

³⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 93-94.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 94.

visiones y expresiones ideológicas que sobre tales derechos humanos se tienen hoy en día.³⁶¹

Ha de insistirse en que el relativismo de Joaquín Herrera es relacional: para él, negar lo absoluto no supone afirmar que todo lo demás tenga la misma validez. *“Aceptar una posición relativista no supone afirmar la igual validez de todos los puntos de vista, sino la importancia del contexto y de las experiencias discrepantes.”*³⁶² No se trata de un nihilista que se abstenga de fijar posición y de valorar las distintas realidades:

En definitiva, ser relativista no consiste en afirmar que todo vale igual, aunque sólo sea porque el propio relativista afirma que su posición vale más que la absolutista y por ella está dispuesto a luchar. Consiste más bien en negar que existan fundamentos últimos y/o absolutos que se coloquen por encima de las prácticas sociales. Nada puede tener un fundamento trascendente a nuestra humana capacidad genérica de acción y transformación. De ahí, que toda fundamentación y toda racionalidad es parcial y depende de contextos culturales particulares. Pero, una vez aceptada esa “equivalencia” e “incompletud” entre racionalidades, podemos y nos vemos obligados por la misma asunción anti-absolutista a elegir por qué debemos luchar y cómo hacerlo (lo que a su vez es negado por las posiciones absolutistas, para las que todo está dado y garantizado de una vez por todas).³⁶³

Desde esta perspectiva, queda claro que es diferente ser relativista que ser escéptico; mientras el relativismo plantea la necesidad de contextualizar, de relacionar los distintos planteamientos con los contextos históricos en que se generan, permitiendo así un diálogo entre las distintas alternativas, el escepticismo, al considerar que todo vale igual, plantea que

³⁶¹ Cfr. HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 58.

³⁶² HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 133.

³⁶³ HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo, p. 96.

no hay nada que relacionar.³⁶⁴ Lo que plantea Herrera Flores es la necesidad de introducir en el análisis de los procesos históricos, incluidos los derechos humanos, el marco de referencia en que tienen lugar, el contexto en que acontecen dichos procesos, las discrepancias normalmente invisibilizadas.³⁶⁵ Ante tales discrepancias, para Herrera Flores “*lo más urgente no es lanzar proclamas universalistas, sino construir espacios de encuentro entre dichas formas de acción en los que todos puedan hacer valer sus propuestas y diferencias.*”³⁶⁶ Es necesario, pues, superar los intentos irenistas de una aproximación ingenua, desproblematizadora de la realidad; para ello, se requiere posibilitar espacios de encuentro, diálogo y deliberación entre quienes, reconociéndose en posiciones y disposiciones diferenciadas, intentan explicar, interpretar e intervenir en el mundo.³⁶⁷

Pensar los derechos humanos, desde este plano de inmanencia, nos lleva a integrar dentro de su concepto, no sólo formas y procedimientos que *reúnen* a individuos, grupos o Estados bajo la forma de denuncias mutuas ante las Cortes Internacionales de Derechos Humanos, sino *también* la exigencia de construcción de lugares de *encuentro* en que todas y todos los que participen puedan “hacer valer” sus propuestas y sus diferencias. Lugares de encuentros de seres humanos *empoderados*, es decir, de individuos y grupos que gocen de un conjunto de condiciones basadas en tres especificaciones de la igualdad: igual valor, igual racionalidad e igual autoridad.³⁶⁸

De esta manera, el relativismo filosófico de Herrera Flores se concreta en su reflexión sobre los derechos humanos, particularmente en lo referido a

³⁶⁴ Cfr. HERRERA FLORES, J. La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest. En **Los Derechos Humanos. Una reflexión interdisciplinar (Seminario de Investigación Francisco Suárez)**. (Directores: Vicente Theotonio y Fernando Prieto). Córdoba: Publicaciones Etea, 1995, p. 56.

³⁶⁵ Cfr. HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 37.

³⁶⁶ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 38.

³⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 51-52.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 46.

la necesidad de establecer espacios de diálogo, en los que quienes sostienen posiciones diferenciadas puedan encontrarse en condiciones de simetría. Vale la pena, sin embargo, antes de cerrar este apartado, invitar al lector a complementar este aspecto del legado teórico de Herrera Flores con su propuesta de Criterio de Riqueza Humana que será presentado en el próximo capítulo.

II.1.3 Claves políticas

En coherencia con lo planteado hasta ahora sobre lo que ha de entenderse como la labor del teórico crítico y la función “subversiva” del pensamiento, el autor pone de manifiesto la dimensión política que ha de configurar toda teoría crítica en derechos humanos. Tal teoría no puede dejar de lado los procesos del hacer humano, principalmente en su potencialidad transformadora de las estructuras que imposibilitan condiciones de vida digna. Una teoría crítica en derechos humanos debe, contra la despolitización de las sociedades burocratizadas, recuperar la acción política. En esta misma línea, Herrera Flores afirma lo siguiente:

La recuperación de lo político (*polemos* y *polis*: es decir, la posibilidad de los antagonismos frente y dentro del orden de la ciudad), 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 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.³⁶⁹

³⁶⁹ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 66.

Hablar de la recuperación de la política supone, desde la perspectiva teórica estudiada en esta investigación, el compromiso con la recuperación y potenciación de la conciencia de poder, principalmente por parte de aquellos sectores de la población que han sufrido el expolio, la marginación, la negación de las condiciones necesarias para llevar adelante sus proyectos de vida. En este sentido, afirma Joaquín Herrera que *“el acto ético y político por excelencia es aquel, pues, que empodera a los sujetos para que puedan cambiar las propias coordenadas de lo que se percibe como posible.”*³⁷⁰

Desde la perspectiva de la teoría crítica, los derechos humanos han de servir para aumentar la “potencia” y la “capacidad” que tienen las personas de actuar en el mundo. Si, por el contrario, se entienden estos derechos como algo previo y separado de la acción social, ello supondría una posición filosófica con consecuencias políticas sumamente conservadoras, al servicio del mantenimiento del orden injusto que impera.

Entender los derechos como algo previo a la acción social supone establecer una dicotomía absoluta entre “ideales” y “hechos”. Los ideales, o las esencias –en términos platónicos–, formarían parte, bien de un mundo trascendente separado de las realidades cotidianas, bien de una subjetividad abstracta no situada en contextos reales de convivencia.... Sin embargo la realidad es la contraria, pues todo producto cultural es siempre una categoría impura, es decir, contaminada de contexto y siempre sometida a las ineludibles relaciones fácticas de poder. En definitiva, una concepción de los derechos como ideales previos a la acción social conduce a una concepción muy restringida de lo político, pues lo reduce a la mera puesta en práctica de valores que conforman algo así como un “consenso ideal a priori”. Los ideales –en nuestro caso los derechos humanos–, se piensan como productos dados de antemano y sin relación alguna con los conflictos sociales.³⁷¹

³⁷⁰ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 263.

³⁷¹ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 67.

Si se conciben los derechos humanos como pertenecientes a un orden que trasciende a la acción política, ello implicaría aceptar pasivamente la situación de injusticia e inequidad del mundo, puesto que la realidad sería considerada como una realidad que no puede ser modificada al estar por encima de la capacidad humana para actuar, para transformar la sociedad.³⁷² Este uso conservador, despolitizado, y por tanto desmovilizador de la noción de derechos humanos, es denunciado por Joaquín Herrera, cuando afirma de manera tajante lo siguiente:

Desde el inicio hay que reconocer que hablar de derechos humanos requiere no sólo hacerlo de distribuciones, más o menos justas, sino, asimismo y fundamentalmente de relaciones de poder que funcionan oprimiendo, explotando y excluyendo a muchos colectivos de personas que exigen vivir dignamente. Estas “reducciones” conceptuales, reflexivas y pseudo-distributivas funcionan, no tanto como construcción de condiciones para la eliminación de tales injusticias, opresiones y exclusiones, sino como mecanismos de captura de nuestras capacidades de lucha por el acceso generalizado e igualitario a los bienes exigidos para poder llevar adelante una vida digna de ser vivida.³⁷³

Una teoría crítica de los derechos humanos entiende tales derechos desde una perspectiva que reivindica y exige la construcción de aquellas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales, que permiten a las personas, tanto a nivel individual como colectivo, empoderarse para poder establecer y garantizar la permanencia del conjunto de condiciones que posibilitan el acceso igualitario y no jerarquizado a priori a los bienes. Resulta evidente la confrontación crítica que esta perspectiva hace, no solo de las condiciones en que actualmente se encuentra el mundo, sino

³⁷² Cfr. *Ibidem*, p. 69.

³⁷³ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, pp. 42-43.

fundamentalmente de la manera en que el pensamiento liberal hegemónico ha comprendido y divulgado la idea de derechos humanos.³⁷⁴

A denunciar esta función ideologizadora (en el sentido peyorativo de veladora de la realidad), conservadora del *status quo*, dedicó buena parte de su obra escrita el autor que se viene trabajando en esta investigación. Así dice al someter a crítica las consecuencias políticas que acarrea una propuesta de tanto raigambre en la filosofía política occidental como lo es la teoría contractualista:

Quando enarbolamos los derechos humanos, el contractualista nos hace pensar que hablamos de algo a lo que tenemos derecho y que las instituciones deben asumir como deberes con respecto a nosotros. Pero tenemos derechos, porque paradójicamente hemos renunciado a nuestra capacidad de generar derechos y exigimos exigiendo compromisos y deberes que implemente lo que conseguimos. Desde la "Ideología-Mundo" se nos dice que estos compromisos y deberes no son algo que nos corresponda implementar a nosotros -como individuos dotados aparentemente de derechos y no de deberes-, sino al Estado o a cualquier otra instancia que nos debe cuidar y proteger. Sin embargo, en la construcción contractualista de la "esfera pública, a lo que en realidad se renuncia no es al conjunto de derechos que nos dicen que tenemos, sino a la posibilidad y a la capacidad de luchar por un acceso igualitario a los bienes, entregando, en el mejor de los casos, al Estado la facultad de construir, por supuesto, no neutralmente, sino con todo el peso ideológico hegemónico que ostenta, la decisión de cómo, a quién y cuándo distribuir el acceso a tales bienes.³⁷⁵

Joaquín Herrera, frente a esta visión "des-potenciadora" de los derechos, propone comprenderlos como procesos en los que las personas luchan por lo que es suyo, desplegando su capacidad de actuar en pro de una vida digna. Esta concepción de los derechos humanos, en lugar de exigir que el individuo renuncie a sus derechos, promueve que actúe en función de

³⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 182.

³⁷⁵ *Ibidem*, pp. 257-258.

su capacidad y su potencialidad humanas, en orden a constituir distintos tipos de garantías (políticas, económicas, sociales, culturales y jurídicas), compromisos y deberes que asignen las responsabilidades pertinentes, tanto al propio individuo como a las instituciones públicas y privadas, a fin de lograr las condiciones que permitan a todos acceder igualitariamente a los bienes necesarios para la vida.

Si la “esfera pública” se construye a partir de la renuncia a la implementación social y colectiva de los derechos que pretendidamente tiene la “persona humana”, el individuo cae en la pasividad y en la reivindicación sin fin de lo que no tiene, pero que le dicen que tiene (sus derechos). Con lo que una y otra vez caemos en lo que podríamos denominar el efecto Casandra: reivindicar y denunciar la falta de derechos sin que nadie nos escuche. ¿Por qué? Pues, porque clamamos por derechos que se escapan a nuestra capacidad de acción, primero porque hemos renunciado a ello; y, segundo, porque no hemos luchado por ellos, sino que nos los han reconocido heterónomamente. En cambio, desde el “espacio de lucha”, los actores antagonistas a las formas dominantes (hegemonistas) de acceso a los bienes, lo que hacen es construir activamente las condiciones de su dignidad asumiendo deberes con respecto a los otros, sobre todo los más vulnerables, para lograr un acceso igualitario a los bienes rompiendo con los procesos dominantes de división social del hacer. Y esto se consigue únicamente luchando por levantar todo un edificio de garantías, lo más amplio posible, que permita exigir lo previamente comprometido individual, grupal e institucionalmente. Con lo que del efecto Casandra, pasaríamos al efecto Creonte-Antígona: es decir, al entretejimiento de lo que subjetivamente necesitamos y lo que políticamente podemos conseguir en un contexto espacial y temporalmente concreto.³⁷⁶

En la concepción contractualista de los derechos, tanto en la esfera pública como en la privada, proceden de un supuesto y contrafáctico contrato, de la formulación de un acuerdo que considera a todos “por definición” iguales, logrando así homogeneizar las diferencias, invisibilizar las particularidades y excluir a los desiguales (se niega al otro en tanto es diferente, solo se le reconoce en la medida en que se subsume a la

³⁷⁶ *Ibidem*, pp. 258-259.

condición de contratante, des-identificado de sí). Por el contrario, asumir los derechos como espacios de lucha implica reconocer que los mismos proceden de la activación política y cultural de las potencialidades humanas, de la humana capacidad para hacer y des-hacer mundos, para destruir las bases de las desigualdades y construir, de manera diferenciada y plural, los distintos caminos que han de conducir a condiciones de vida digna.³⁷⁷

II.1.4 Claves metodológicas

De todo lo hasta ahora presentado en este capítulo, se derivan una serie de claves metodológicas que hacen parte del aporte teórico de Joaquín Herrera Flores. La concreción de lo metodológico es fundamental para quien se ha fijado como objetivo desarrollar una filosofía realista cuya validez descansa en la capacidad para dar cuenta de la realidad social y contribuir a transformarla.

Dado que Joaquín Herrera Flores entiende por método el conjunto de estrategias racionales de investigación que tienen relevancia para la práctica social, su pretensión, a diferencia del pensamiento hegemónico, no es formular un método que presuma de universalidad. Por el contrario, reconoce una diversidad de métodos, preocupándose, eso sí, por su adecuación al objeto de estudio. Reconociendo que la opción metodológica implica la adopción de una postura político-ideológica frente a la realidad, y que la realidad jurídica está imbuida por relaciones de naturaleza social, política y económica, opta por cuestionar los conceptos, representaciones e instituciones del derecho positivo que en el campo de los derechos humanos responden a los intereses hegemónicos.

³⁷⁷ Cfr. Ídem.

No obstante, en relación con el método, dirá el autor, es importante atender a la trampa que subyace a la negatividad dialéctica, pues ésta puede impedir todo movimiento de construcción y afirmación, no siendo capaz de superar dicho momento negativo.³⁷⁸ Es necesario entender que, en último término, de lo que se trata es de la gestación de las condiciones materiales que hagan posible la novedad histórica emancipadora, y que tales condiciones se construyen afirmando lo que queremos. Ha de saberse criticar lo criticable, pero siempre afirmando, respetando y animando los microprocesos en los que va aconteciendo lo alternativo, lo subalterno.

El método de trabajo, afirma, debe permitir pensar las prácticas sociales, creando lugares de encuentro y debate donde cada uno de los implicados pueda hacer ver sus opiniones y hacer valer sus necesidades e intereses. Este posicionamiento se enfrenta a falsos formalismos que invisibilizan a los sujetos en sus procesos de lucha por la dignidad, o bien desconocen las condiciones concretas de asimetría en que estos luchan por mejorar su situación vital y desarrollar sus capacidades. Optar por una concepción contextualizada, historizada y material de los derechos, exige colocar estos derechos en el espacio (donde tiene lugar la acción) y en el tiempo (donde acontece la historia), asumiendo además la pluralidad propia de la corporalidad humana.

Investigar y ejercer los derechos humanos desde las categorías de *espacio/acción*, *pluralidad*, y *tiempo* exige una metodología holística y, sobre todo, relacional. Cada derecho, cada interpretación y cada práctica social que tenga que ver con los derechos no hay que considerarla como el resultado casual o accidental del trabajo de individuos o grupos aislados, sino formando parte de un proceso amplio de relaciones sociales, políticas, teóricas y productivas.³⁷⁹

³⁷⁸ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, pp. 55-56.

³⁷⁹ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p.80.

Si Herrera Flores, como ya se ha dicho, entiende por método las estrategias racionales de investigación que tengan relevancia para la práctica social, dirá que la metodología, por su parte, son los instrumentos, categorías y conceptos que permiten determinar los hechos relevantes para una investigación. Así, este autor entiende la necesidad de una metodología capaz de abarcar el espacio, el tiempo y la pluralidad, dando cuenta, además, de las mutuas relaciones que establecen entre ellos y con los procesos sociales en que están insertos. Dirá el autor que *“nada es absoluto. Es decir, nada está absuelto o separado de la relación con lo otro ni de las realidades sociales, psíquicas y naturales que priman en un entorno determinado de interacción cultural.”*³⁸⁰ El objeto de investigación, en este caso los derechos humanos, siempre ha de comprenderse en relación con el resto de objetos y fenómenos sociales, nunca de un modo aislado:³⁸¹

Analizar un derecho humano o una política sobre derechos humanos desde la perspectiva de lo impuro nos obliga a estudiarlos y a ponerlos en práctica teniendo en cuenta la posición y los vínculos que se dan en un espacio concreto y determinado. Nos conduciría necesariamente a conocer la disposición que dicho derecho tiene con respecto a otros derechos, con lo que tendríamos que conocer sus contenidos y sus diferencias relativas. Y, finalmente, reconocer las narraciones que sobre él se han vertido, teniendo presente la continua movilidad de lo real.³⁸²

En este orden de ideas, es de primera importancia lograr una metodología que permita observar los derechos humanos desde visiones

³⁸⁰ HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo, p. 98.

³⁸¹ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 79-80.

³⁸² HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 33.

múltiples, pero situadas y contextualizadas,³⁸³ puesto que una teoría y una práctica crítica y contextualizada de los derechos requiere conocer el espacio y el contexto en que tiene lugar; de lo contrario incurrirá en propuestas de tipo idealista y metafísico. Una historia de las ideas que dé cuenta de las consecuencias prácticas de las formas de pensamiento idealista, detallaría de qué manera este tipo de propuestas es favorable a quienes detentan el poder y llevan adelante la hegemonía cultural.³⁸⁴

Los derechos humanos, como todo producto cultural, deben ser comprendidos en relación con el marco que subyace a la práctica social. Dicho marco está compuesto por un determinado sistema de valores socialmente asumidos (siempre de carácter histórico y convencional) y por la forma de división social, sexual, étnica o territorial del hacer humano que se haya impuesto. Es necesario atender a estos aspectos, toda vez que dependiendo de la posición que se ocupe en este sistema de relaciones, se tendrá una posición, privilegiada o subordinada, desde la cual acceder a los bienes necesarios para vivir dignamente, lo que condiciona la aproximación.³⁸⁵ En palabras de Joaquín Herrera Flores:

Los derechos humanos deben ser estudiados y llevados a la práctica políticamente, primero, desde un saber crítico que desvele las elecciones y conflictos de intereses que se hallan detrás de todo debate preñado de ideología, y, segundo, insertándolos en los contextos sociales, culturales y económicos en que necesariamente nacen, se reproducen y se transforman.³⁸⁶

³⁸³ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 134.

³⁸⁴ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, pp. 177-178.

³⁸⁵ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo, p. 96.

³⁸⁶ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 45.

Ahora bien, para evitar interpretaciones erróneas es importante aclarar que el asumir que los derechos humanos como todo fenómeno que acontece en una formación social determinada, únicamente podrán ser comprendidos en el marco de los procesos sociales y económicos que predominen en el contexto espacio/temporal, no implica una visión clausurada que conlleve a fatalismos deterministas. *“Estaríamos hablando de una metodología compleja, histórica y multidimensional.”*³⁸⁷ Dirá Herrera Flores:

También partimos de que podemos construir propuestas normativas y realizar prácticas sociales que pueden usarse para transformar tales sistemas hegemónicos y proponer la búsqueda de alternativas reales y concretas si es que percibimos que los mismos conducen a injusticias y explotaciones del ser humano.³⁸⁸

Al reivindicar una metodología relacional que asuma la complejidad de los derechos humanos reconocidos en el marco de sus contextos, se quiere romper con una comprensión de éstos como categorías completas, cerradas en sí mismas, cual mónadas fijas e invariables, exentas de una historia ya también prefijada de antemano; abriéndose, por el contrario, a la potencia dinamizadora que la apropiación de éstos derechos puede tener desde los procesos de búsqueda de alternativas en la construcción de esa historia. *“Más que fenómenos estáticos el método relacional estudia procesos y relaciones, tendencias y prospectivas.”*³⁸⁹

Después de haber sido presentados diversos aspectos considerados fundamentales (no solo por su importancia, sino también por su condición de

³⁸⁷ HERRERA FLORES, J. y RODRÍGUEZ PRIETO, R. Legalidad: explorando la nueva ciudadanía. En: **Campos de juego de la ciudadanía**. (Tusta Aguilar y Araceli Caballero, coordinadores.). Barcelona: El Viejo Topo, 2003, p. 50.

³⁸⁸ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p 81.

³⁸⁹ HERRERA FLORES, J. y RODRÍGUEZ PRIETO, R. Legalidad: explorando la nueva ciudadanía. En: Tusta Aguilar y Araceli Caballero (coords.). **Campos de juego de la ciudadanía**. Barcelona: El Viejo Topo, 2003, p. 48.

base al posterior desarrollo teórico), se da paso a explicitar la noción de derechos humanos que ha sido formulada por Joaquín Herrera Flores, junto con otras nociones igualmente centrales de su teoría.

II.2 Teoría crítica en derechos humanos. La propuesta de Joaquín Herrera Flores

Después de haber formulado en el apartado anterior algunas claves que sustentan la obra de Joaquín Herrera Flores, lo que a continuación se expone tiene como propósito presentar al lector su trabajo teórico específico sobre los derechos humanos; tal tarea, necesariamente, obligará a ir más allá de la estricta definición de derechos humanos, presentando también otras nociones a ellos vinculadas, como son la noción de dignidad y la misma noción de derecho.

II.2.1 Es necesario reinventar los derechos humanos

Según Herrera Flores, *“el trabajo conceptual sobre los derechos humanos, se ha convertido en el reto más importante para el siglo XXI.”*³⁹⁰ Ha de entenderse que para este autor la redefinición teórica de los derechos humanos, tarea importante y necesaria, forma parte de la lucha por los derechos humanos, y por el derecho en general, en el mundo contemporáneo³⁹¹.

³⁹⁰ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 179.

³⁹¹ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 14.

En coherencia con lo que entiende como labor de una teoría crítica y con las claves epistemológicas y filosóficas, que ya han sido presentadas, Herrera cuestiona el marco conceptual e ideológico de los derechos humanos que ha venido imperando, claramente apegado al iusnaturalismo; señalando que el mismo dificulta las necesarias prácticas sociales de promoción y defensa de estos derechos en el actual contexto histórico. Un contexto definido por la post-guerra fría con su correlato de nueva fase capitalista y de promoción de políticas públicas nacionales y globales de corte economicista.³⁹² Para el autor, cuando se habla de derechos humanos:

No estamos ante acepciones pasivas de identidades imaginarias, sino de procesos y prácticas que no sólo reflejan las relaciones de poder en las que los individuos y grupos están situados, sino que también posibilitan efectos de poder, producciones de deseos, creación de alternativas, en definitiva, humanización del mundo que nos rodea.³⁹³

Es por ello que Joaquín Herrera llega a hablar de la “*función social del conocimiento de los derechos humanos*”³⁹⁴. Para él, es fundamental apostar por la creación de una subjetividad antagonista, que sea capaz de formular alternativas al actual (des)orden del sistema de relaciones sociales, asumiendo los derechos humanos como procesos de lucha.³⁹⁵ Apoyado, como se ha visto, en una metodología relacional, apunta a una comprensión de estos derechos que, admitiendo la naturaleza impura de sus contenidos, reivindique “*sus estrechas relaciones con las expectativas e intereses de los grupos sociales interesados en su formulación y en su puesta en práctica.*”³⁹⁶ Es claro el compromiso político que subyace a esta forma de comprender la

³⁹² Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005, p. 180.

³⁹³ *Ibidem*, pp. 116-117.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 179 y ss.

³⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 262.

³⁹⁶ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos.** Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 16.

labor teórica en torno a los derechos humanos. El autor lo plantea de la siguiente manera:

Los derechos humanos funcionan como ese contexto de narraciones al establecer “procesualmente” las relaciones entre el mundo normativo y el mundo material, entre los límites y obstáculos de la realidad y las demandas ético-culturales de la comunidad. El que ese contexto de narraciones nos conduzca a un paradigma de pasividad y de resignación o a otro de contradicción y resistencia dependerá de nuestros “compromisos interpretativos” en relación con el estado de cosas dominante.³⁹⁷

Contra falsos purismos positivistas y pretensiones de neutralidad, Joaquín Herrera da cuenta de que el derecho es mucho más que un conjunto de normas positivas que configuran el ordenamiento jurídico, señalando también la función que cumple al institucionalizar unos comportamientos y proscribir otros. De esta manera, las reglas del derecho afectan la interpretación misma sobre la realidad y la valoración de los actos, estableciendo así lo que se ha dado en llamar el sentido común; denominación a la que hay que acercarse sin ingenuidades, dadas las relaciones de poder que subyacen a su construcción. Quien tiene el poder ordena y regula, y con ello conforma las conciencias de quienes están sometidos a dicho poder. Naturalizar o trascendentalizar el origen de las normas es una estrategia que ha logrado ocultar los intereses que están detrás de dichas normas.³⁹⁸

³⁹⁷ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 207.

³⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 202-203.

II.2.2 Los derechos humanos en la historia

De la necesaria vinculación de toda reflexión en torno a los derechos humanos con las relaciones de poder que se establecen en el conjunto de la sociedad, se deriva una comprensión crítica del papel que dichos derechos han jugado a lo largo de la historia. En el marco de esta comprensión crítica, Joaquín Herrera Flores entiende que los derechos humanos, como producto cultural occidental, han estado, desde su origen, marcados por una naturaleza ambivalente, debido a que son la respuesta, por una parte, a la necesidad de un discurso ideológico justificador de la expansión colonial, y por otra, a la necesidad de hacer frente a las consecuencias de esa misma expansión globalizadora de occidente en el resto del mundo³⁹⁹; surgiendo de la capacidad de reacción cultural a los entornos de relaciones impuestos por la hegemonía del capital a partir del siglo XVI.⁴⁰⁰ Según dice el mismo autor en una de sus obras:

Los derechos humanos no deben ser vistos como entidades supralunares, o, en otros términos, “derechos naturales”. Más bien, deben analizarse como producciones, como artefactos, como instrumentos que desde sus inicios históricos en la modernidad occidental, fueron instituyendo procesos de reacción, insistentes, funcionales o antagonistas, ante los diferentes entornos de relaciones que surgían de las nuevas formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo.⁴⁰¹

La consideración del carácter ambivalente de los derechos humanos obliga a Herrera Flores a reconocerlos como “forma occidental hegemónica de lucha por la dignidad humana”⁴⁰²; favoreciendo la movilización contra el sistema de relaciones sociales impuesto por el capital, al mismo tiempo que, desde otras interpretaciones y con otras narrativas, han estado al servicio de

³⁹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 36.

⁴⁰⁰ Cfr. *Ídem*.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 98.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 32.

ese sistema de relaciones sociales, prestándose como discurso legitimador de sus objetivos.⁴⁰³ Joaquín Herrera lo plantea en los siguientes términos:

Aunque gran parte de las teorías fundamentadoras y de las normas jurídicas que han ido positivizando los derechos humanos hayan tenido un rol funcional al despliegue de la (i)rracionalidad capitalista, su papel no se reduce -como bien lo han demostrado los luchadores por la dignidad que han muerto por tales ideas- a mera adaptación a las diversas fases de acumulación del capital. Tales procesos conllevan, asimismo, 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.⁴⁰⁴

Así, pues, en un ejercicio crítico que no niega por negar, sino que está atento a la posibilidad de reconocer y construir alternativas que posibiliten procesos emancipadores, el autor reconoce que los derechos humanos han constituido diversas dinámicas sociales, que a lo largo de la historia han servido para impulsar a la acción contra el sistema de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales, construido en torno al capital y las diversas formas de poder que él posibilita o con las que entra en relación. De igual manera, han funcionado y funcionan como marcos, tanto de acción como de pensamiento, que han hecho posible el fortalecimiento y la difusión de diversos valores alternativos al esquema hegemónico de vida impuesto en occidente y desde occidente al resto del mundo.⁴⁰⁵ Además, si bien es cierto que estos derechos han sido funcionales al mercado, no lo es menos que han dotado a la humanidad de un conjunto de garantías jurídicas orientadas a fortalecer los logros obtenidos en las distintas luchas populares.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Cfr. *Ibidem*, p.19.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 143.

⁴⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 221.

⁴⁰⁶ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 123.

II.2.3 El punto de partida, una opción ética

Ya ha sido comentado en este trabajo que el aporte de la teoría crítica en derechos humanos desarrollada por Joaquín Herrera Flores no pretende ofrecer una definición abstracta de los derechos humanos, de la dignidad o de los valores a ellos vinculados; por el contrario, cuestiona tal pretensión de neutralidad axiológica. La suya es una propuesta teórica comprometida, que se sabe a sí misma ubicada en una perspectiva concreta, la de *“las clases oprimidas, de los excluidos y de las luchas por construir espacios donde esa visión de la dignidad encuentre marcos de transparencia y de responsabilidad social que tengan efectividad y aplicabilidad real.”*⁴⁰⁷ Herrera lo manifiesta sin ambigüedades:

(Dado que) la norma resulta necesariamente de un proceso dinámico de confrontación de intereses que, desde diferentes posiciones de poder, luchan por elevar sus anhelos y valores, o sea, su entendimiento de las relaciones sociales, la ley..., nuestra definición opta por una delimitación de los derechos en función de una elección ética, axiológica y política: la de la dignidad humana de todos los que son víctimas de violaciones o de los que son excluidos sistemáticamente de los procesos y los espacios de positivación y reconocimiento de sus anhelos, de sus valores y de sus concepciones acerca de cómo deberían entenderse las relaciones humanas en sociedad.⁴⁰⁸

Desde esta perspectiva trabaja, desde ella se reconoce y asume las teorías e ideologías que entiende como más adecuadas. Su aporte teórico, por tanto, apuesta a una teoría de los derechos *“desde un compromiso con las luchas contra la exclusión, la injusticia, la desigualdad y la invisibilidad de*

⁴⁰⁷ *Ibidem*, pp. 129-130.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, pp. 101 y 102.

*las relaciones de poder.*⁴⁰⁹ Parte del reconocimiento de la necesidad de una teoría que sea capaz de concebir los derechos en función de una mejor distribución de los recursos, de sistemas de relaciones no explotadoras, de la superación de las distintas formas de injusticia, exclusión e inequidad que hoy dominan el mundo.⁴¹⁰

II.2.4 Bases de una propuesta materialista

A partir de la posición previa comentada, siempre en el marco de una teoría crítica, y en coherencia con los presupuestos que ya han sido expuestos anteriormente, el autor presenta lo que considera son las bases de su propuesta sobre los derechos humanos:

1-Debemos comenzar reconociendo que nacemos y vivimos necesitando la satisfacción de conjuntos culturalmente determinados de bienes materiales e inmateriales. Según el entorno de relaciones en el que vivamos, así serán los bienes a los que intentaremos acceder. Pero, lo primero no son los derechos, sino *los bienes*.

2-En un segundo momento, hay que poner sobre el tapete que tenemos que satisfacer nuestras necesidades *inmersos* en sistemas de valores y procesos que imponen un acceso restringido, desigual y jerarquizado a los bienes. Lo cual se materializa a lo largo de la historia a través de los marcos hegemónicos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano.

3-La historia de los grupos marginados y oprimidos por esos procesos de división del hacer humano es la historia del esfuerzo por llevar adelante prácticas y dinámicas sociales de lucha contra los mismos. De ahí, que a nosotros nos corresponda poner las frases de los derechos, pero admitiendo que la verdad de los mismos radica en estas luchas raramente recompensadas con el éxito.

4-El objetivo fundamental de dichas luchas no es otro que el de poder *vivir con dignidad*. Lo que en términos materiales significa

⁴⁰⁹ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 56.

⁴¹⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 34.

generalizar procesos igualitarios (y no jerarquizados a priori) de acceso a los bienes materiales e inmateriales que conforman el valor de la “dignidad humana”

5-Y, al final –si tenemos el poder político y legislativo necesario– establecer sistemas de garantías (económicas, políticas, sociales y, sobre todo, jurídicas) que comprometan a las instituciones nacionales e internacionales al cumplimiento de lo conseguido por esas luchas por la dignidad de todas y de todos.⁴¹¹

Para Herrera Flores, por tanto, la lucha por el reconocimiento de los derechos no tiene su origen en el esfuerzo por “bajar a tierra” un ideal o valor trascendental; ésta surge a partir de la necesidad por satisfacer un anhelo social de los hombres y mujeres que se movilizan por su reconocimiento y disfrute. Si esos anhelos se generalizan, siendo compartidos por diferentes individuos, colectivos e incluso sociedades, trascendiendo por tanto la satisfacción de una necesidad particular, se convierten en valores capaces de orientar la acción y las prácticas colectivas. Finalmente, producto de una lucha social y política, esos valores son reconocidos como normas jurídicas, establecen límites a la actuación de los poderes públicos y fundan una *relación social* a partir de la cual se regularán situaciones, reivindicaciones o conflictos de diverso tipo. De tal manera, el derecho, elevando a relación social un determinado conjunto de anhelos y valores, indicará lo que la sociedad ha de ser y la manera como se ha de regular.⁴¹²

II.2.5 Los derechos humanos como procesos de lucha

Rechazando las pretensiones de naturalización ideológica muy afincadas en el pensamiento occidental, con sus consecuentes saldos de desmovilización y despolitización de las luchas populares, Herrera Flores

⁴¹¹ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, pp. 27 y 28.

⁴¹² Cfr. *Ibidem*, pp. 100-101.

plantea una concepción histórica y contextualizada de los derechos humanos. Esta concepción, tal y como ha sido desarrollada anteriormente al presentar sus presupuestos, implica en el plano político la recuperación de la acción política de seres humanos corporales, reconociendo sus necesidades y expectativas; en el plano filosófico la apuesta por una filosofía *impura* de los derechos, contaminada de contexto, que asuma la particularidad de los fenómenos; y en el plano metodológico la formulación de una metodología *relacional* que sea capaz de determinar los vínculos que unen a los derechos humanos con otros ámbitos de la realidad.⁴¹³

Es en esa búsqueda de una concepción realista, contextualizada e histórica que Herrera Flores plantea que los derechos humanos habrán de entenderse como procesos sociales, económicos, políticos y culturales, capaces de dar lugar a la creación de un nuevo orden; dicha novedad histórica se gestará tanto a través de procesos de auto-imposición de deberes, como de la construcción de un sistema de garantías pertinentes para asegurar el resultado de las luchas.

Quando definimos los derechos humanos no nos referimos sólo a los textos, nacionales o internacionales, que pretenden decirnos y garantizarnos qué es lo que nos corresponde como seres humanos. Más bien, hablamos de “procesos sociales que abren y consolidan espacios de lucha por la dignidad humana”. Los derechos humanos no son meras aspiraciones de retorno a una naturaleza humana paradisíaca, ni exclamaciones de denuncia por valores perdidos en la nebulosa de una historia idealizada. Los derechos humanos son respuestas jurídicas, económicas, políticas y culturales a relaciones sociales rotas o en constitución, que es preciso reconstruir o apoyar desde una idea plural, diversificada y contextualizada de dignidad humana.⁴¹⁴

⁴¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 66.

⁴¹⁴ HERRERA FLORES, J. Introducción. En: **Anuário Ibero-Americano de Direitos Humanos 2001/2002**. Río de Janeiro: Lumen Juris, 2001, p. 15.

Al mismo tiempo, esta concepción comprende los derechos como una matriz posibilitadora, tanto de nuevas prácticas sociales como de nuevas subjetividades antagonistas, revolucionarias y subversivas del orden hegemónico global; orden caracterizado por la negación de la libertad, la fraternidad y la igualdad.⁴¹⁵

En este marco, los derechos humanos han de entenderse como productos culturales que, surgidos en un determinado momento histórico frente al entorno de relaciones dominante,⁴¹⁶ facilitan la construcción y el fortalecimiento de las actitudes y aptitudes necesarias para hacer posible la vida en condiciones dignas.⁴¹⁷ El carácter histórico y contextualizado de esta concepción, obliga a reconocer el permanente dinamismo propio de los derechos humanos, superando así posiciones fixistas, muy propias de posturas deudoras del idealismo platónico. Herrera Flores lo plantea en los siguientes términos, en su texto “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”:

Los derechos humanos no son categorías normativas que existen en un mundo ideal que espera ser puesto en práctica por la acción social. Los derechos humanos se van creando y recreando a medida que vamos actuando en el proceso de construcción social de la realidad.⁴¹⁸

En este mismo sentido, y desde una perspectiva marcadamente social y pragmática de los derechos humanos, el autor plantea que los mismos son el resultado de procesos de luchas sociales y colectivas en la búsqueda por construir espacios que hagan posible el empoderamiento de las personas de

⁴¹⁵ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005, p. 266.

⁴¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 98.

⁴¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 30.

⁴¹⁸ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal.** Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 27.

manera tal que puedan luchar por una vida digna.⁴¹⁹ Los derechos humanos son “*los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital.*”⁴²⁰

Para Joaquín Herrera Flores, el contenido básico de los derechos humanos será, pues, el conjunto de luchas por la dignidad. Luchas cuyos alcances, de tener el poder suficiente en el conjunto del campo de fuerzas sociales, podrán luego ser garantizados tanto por las normas jurídicas como por las políticas públicas y el diseño de la economía.⁴²¹ Con esta concepción, el autor marca posición en el frente a los planteamientos del positivismo jurídico:

Cuando hablamos de derechos humanos lo hacemos de dinámicas sociales que *tienden* a construir las condiciones materiales e inmateriales necesarias para conseguir determinados objetivos genéricos que están fuera del derecho (y que si tenemos la suficiente correlación de fuerzas parlamentarias veremos garantizadas en normas jurídicas).⁴²²

Tal postura frente al juspositivismo no ha de entenderse, como ya ha debido quedar claro en el desarrollo de este trabajo, por un posicionamiento a favor del jusnaturalismo, su contrario teórico en el debate histórico sobre el origen de los derechos. Frente a los postulados jusnaturalistas, Herrera Flores afirma:

Los derechos humanos supondrían *la institución o puesta en marcha de procesos de lucha por la dignidad humana*. De esta definición abreviada entresacamos la “especificación cultural/histórica de los derechos”: éstos no son algo dado, ni están

⁴¹⁹ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 104.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 103.

⁴²¹ Cfr. *Ibidem*, p. 28.

⁴²² *Ibidem*, p. 24.

garantizados por algún “bien moral”, alguna “esfera trascendental” o por algún “fundamento originario o teleológico”. Son productos culturales que instituyen o crean las condiciones necesarias para implementar un sentido político fuerte de libertad.⁴²³

De esta manera, Herrera, llevando al campo de los derechos humanos los fundamentos de toda teoría crítica, plantea que éstos han de conformar un discurso capaz de generar disposiciones críticas y subversivas, frente a un sistema de relaciones signado por la injusta desigualdad de las posiciones ocupadas por las personas y los grupos. Para ello, la teoría crítica de los derechos humanos ha de servirse de datos empíricos en el marco de una teoría social emancipadora.⁴²⁴ De tal manera, el autor propone comprender los derechos humanos como una convención, a la vez terminológica y político-jurídica, desde la cual se lograría ir materializando, en procesos de organización, movilización y articulación de las distintas tramas de relaciones, el empoderamiento de esas personas y grupos que les posibilitaría la construcción de sus respectivos proyectos de vida digna.⁴²⁵

Acercándose a un concepto, siempre inconcluso, en construcción y necesitado de contextualización e historización, de complejización y de atención a la pluralidad de los contextos, Joaquín Herrera Flores propone:

*Los derechos como el sistema de objetos (valores, normas, instituciones) y de acciones (prácticas sociales, institucionales o no) que abran y consoliden espacios de lucha por la dignidad humana... Los derechos deben ser vistos, y puestos en práctica, como el producto de luchas culturales, sociales, económicas y políticas por “ajustar” la realidad en función de los intereses más generales y difusos de una formación social, es decir, los esfuerzos por buscar lo que hace que la vida sea digna de ser vivida.*⁴²⁶

⁴²³ *Ibíd.*, pp. 102 y 103.

⁴²⁴ *Cfr. Ibíd.*, p. 84.

⁴²⁵ *Cfr. Ibíd.*, p. 102.

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 180.

Desde esta perspectiva de la teoría crítica de los derechos humanos, éstos han de entenderse, en el marco de los procesos de lucha por la dignidad, como medios discursivos, expresivos y normativos que permiten empoderar a los sujetos, individual y colectivamente, en orden a su emancipación.⁴²⁷

II.2.6 El Diamante Ético: Una figura que permite comprender los derechos humanos en su complejidad

Para Herrera Flores, preguntarse por las condiciones reales de existencia implica hacerlo por la trama o el entorno de relaciones que establecemos con los otros (relaciones sociales), con nosotros mismos (relaciones morales o psíquicas) y con los procesos naturales;⁴²⁸ por ello, inspirado en la propuesta del diamante cultural, hecha por Wendy Griswold,⁴²⁹ propone el *diamante ético* como una herramienta de análisis, que ayude a mirar los fenómenos desde la pluralidad de sus causas, procesos y resultados, para así comprender una determinada situación social en la que están en juego la satisfacción de determinadas necesidades humanas, estableciendo de esa manera el nivel de satisfacción y concreción de los derechos humanos que en torno a ella se articulan. El grado de dignidad humana alcanzado dependerá del nivel de satisfacción de las necesidades; tanto la dignidad humana como los derechos que la constituyen no son elementos dados con anterioridad, sino que son construidos por el

⁴²⁷ Cfr. Ibídem, p. 156.

⁴²⁸ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005.

⁴²⁹ Cfr. Griswold, W. **Cultures and societies in a changing world**. California: Pine Forge Press, 2004.

colectivo afectado, siendo como son derechos en movimiento, susceptibles de ser generados y evaluados permanentemente.

Desde el marco de comprensión ofrecido por la metodología relacional descrita anteriormente, Joaquín Herrera plantea una figura que esquematiza su concepción compleja, historizada y relacional de los derechos humanos; ello lo hace con fines pedagógicos y de animación de las prácticas, pues, tal y como él mismo reconoce, su intención no es otra que favorecer el que se visualice la realidad de los derechos humanos en toda su profundidad, amplitud, complejidad e interactividad. Esta figura o metáfora, *el diamante ético*, tiene como razón última favorecer el conocimiento y la acción a favor del empoderamiento necesario para que cada persona o colectivo pueda formular su concepción de vida digna y disfrutar de ella. Dirá Herrera Flores:

Como *diamante* nuestra figura pretende afirmar la indiscutible interdependencia entre los múltiples componentes que definen los derechos humanos en el mundo contemporáneo. Y como *diamante ético* nos lanzamos a una apuesta: los derechos humanos vistos en su real complejidad constituyen el marco para construir una ética que tenga como horizonte la consecución de las condiciones para que “todas y todos” (individuos, culturas, formas de vida) puedan llevar a la práctica su concepción de la dignidad humana.⁴³⁰

Desde una explícita, aunque renovada, visión marxista, el autor plantea que los derechos humanos sólo pueden ser entendidos en el marco de la conjunción de los procesos sociales y económicos, que atraviesan a la formación social en que éstos acontecen. En este sentido, los procesos sociales entiende que están compuestos por la interacción permanente entre el conjunto de ideas (producciones culturales, científicas, artísticas, psicológicas, teorías desde las que se comprende los derechos humanos,

⁴³⁰ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 107.

ideologías desde las que se legitiman y justifican las diversas prácticas sociales, etc.),⁴³¹ y de instituciones (gobierno, familia, sistema educativo, medios de comunicación, partidos políticos, movimientos sociales, etc.) que tienen lugar en una sociedad determinada. Por su parte, los procesos económicos están constituidos por la interacción entre las fuerzas productivas (trabajo humano, equipamientos, recursos, tecnologías, etc.) y las relaciones sociales de producción (es decir, interconexiones entre los grupos de seres humanos que tienen lugar en el proceso de crear, producir y distribuir productos; son, pues, relaciones de clase, de género, de etnia, mercantiles, entre otras).⁴³²

Además, y en continuidad con lo expuesto anteriormente, plantea que es necesario que estas categorías sean englobadas “*en interacción dentro de contextos espacio-temporales concretos; en constante movilidad histórica y sometidas a formaciones discursivas y narrativas.*”⁴³³ Tener presente la interrelación estrecha entre estos elementos al considerar los derechos humanos, nos permitirá superar los sesgos y reduccionismos en que incurre la teoría tradicional.⁴³⁴ El mismo Herrera Flores ofrece una síntesis de esta propuesta metodológica:

Los derechos humanos, como cualquier objeto de investigación social vienen determinados y determinan el conjunto de ideas, instituciones, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción que predominan en un momento histórico, en un contexto espacio-temporal concreto y que son justificadas o criticadas por un conjunto de discursos y narraciones que constituye el universo simbólico de legitimación. No quiere decirse que el único modo de entender un derecho sea englobándolo en todo este conjunto de relaciones. Pero lo que la metodología

⁴³¹ Cfr. HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 56.

⁴³² Cfr. *Ibidem*, p. 40.

⁴³³ *Ibidem*, p. 41.

⁴³⁴ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 82.

relacional propone es que investiguemos los derechos en el marco de dicho proceso social global, eligiendo en cada momento la relación clave que queremos resaltar.⁴³⁵

Como ya se ha comentado anteriormente, la metodología relacional desarrollada por el autor no implica necesariamente entender los derechos humanos, o alguno de ellos en particular, bajo todas las relaciones o conexiones posibles. La puesta en práctica de éste ejercicio metodológico implica saber elegir qué relaciones del fenómeno son necesarias atender, siempre cuidando de no olvidar la integración de dicho fenómeno en la totalidad de lo real.⁴³⁶ Hecha esta aclaratoria, se presenta a continuación (ver Ilustración N° 1) el esquema del “*diamante ético*” propuesto de Joaquín Herrera Flores, seguido de una breve descripción de sus elementos constitutivos. Al observar esta figura, es importante entender que sus componentes no deben comprenderse desligados los unos de los otros, y que el conjunto debe interpretarse en movimiento continuo, no de manera estática:

⁴³⁵ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 41.

⁴³⁶ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008. p. 133.

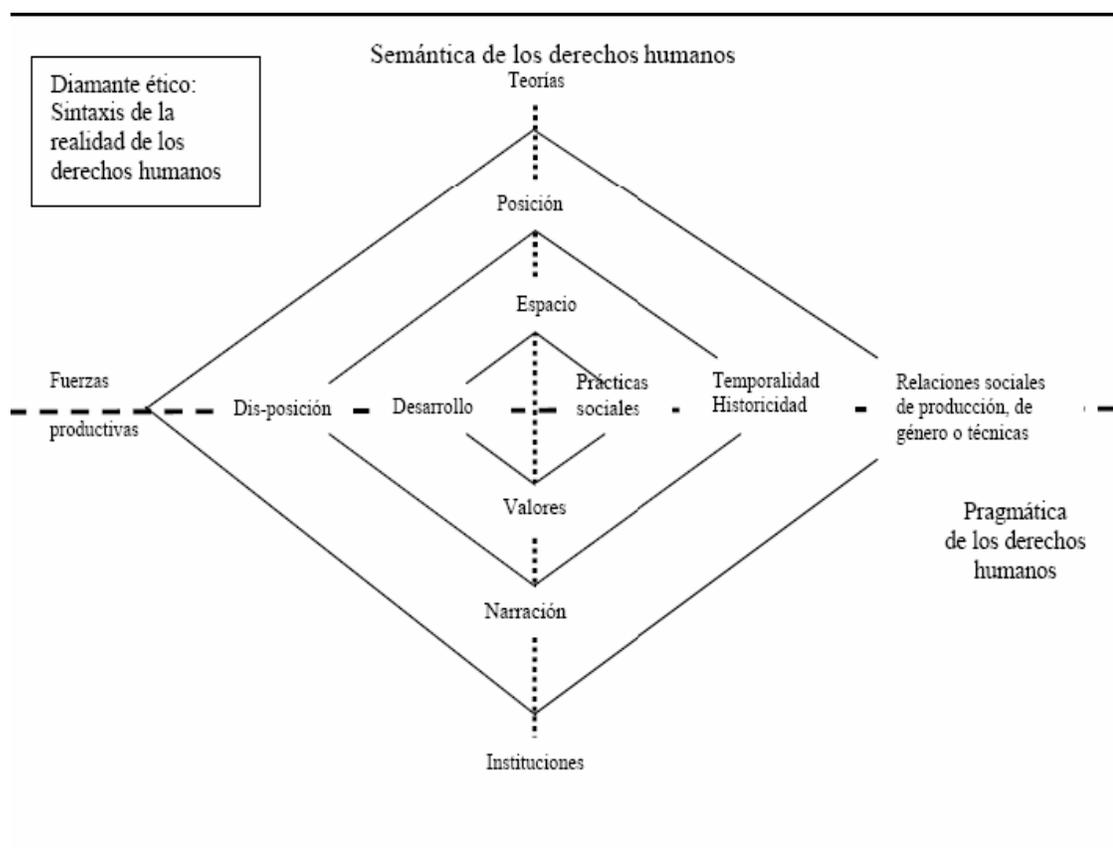


Ilustración1: Diamante Ético⁴³⁷

Los conceptos reflejados en el diamante serán presentados, siguiendo al mismo Herrera Flores, distinguiendo entre el eje material y el eje conceptual. Los elementos del diamante son entonces los siguientes.⁴³⁸

En el eje material:

- Fuerzas Productivas: conformado por las tecnologías, los tipos de trabajo y los procesos económicos, que conducen a la producción de un determinado bien o servicio. *“Cuando hablamos, pues, de `fuerzas*

⁴³⁷ Herrera Flores, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 109.

⁴³⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 112-114.

productivas' lo hacemos de las nuevas técnicas e instrumentos de producción de bienes, de las tecnologías de la información, de los equipamientos necesarios para adaptarse a un mercado sin reglas, etcétera."⁴³⁹ Como ejemplos concretos de éste elemento tenemos la producción industrial o producción agrícola, entre otros.

- Relaciones sociales de producción: constituidas por la forma de relacionarse los sujetos intervinientes en los procesos de producción de bienes y servicios, incluyendo la relación que éstos establecen con la naturaleza. Todo ello determina, a su vez, el modo en que los distintos sujetos, según las posiciones que ocupan en el sistema, acceden a esos bienes. *"Cuando nos referimos a las `relaciones sociales de producción', estamos haciéndolo de los diferentes modos de relacionarnos social y políticamente en un mundo dominado por esa nueva forma de producir los bienes necesarios para vivir."*⁴⁴⁰ Ejemplos de relaciones sociales de producción son la forma cooperativa, la empresa privada, el taller familiar o el trabajo libre.

- Disposiciones: entendidas como la conciencia de la situación que se tiene en el proceso de acceso a los bienes (relaciones sociales de producción), así como la conciencia del papel que se juega de ese proceso. Hace parte de las disposiciones el comportamiento crítico, o la falta de él, con el que se analiza la realidad, poniéndola en crisis o asumiéndola como si ésta fuera natural. Ejemplos de disposiciones son la conciencia de ser favorecido o desfavorecido con una determinada forma social, conciencia de ser explotado o beneficiado, así como de ser discriminado o tratado como un igual.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁴⁰ *Ídem*.

- **Historicidad:** aspecto referido al análisis de un proceso social específico a partir de la consideración de sus causas históricas, de los grupos o colectivos que lo originaron o que siguen participando en él, de los efectos que tiene dicho proceso en la actualidad y las diferenciadas manifestaciones que de él se dan; también del proceso que ha seguido desde su origen hasta el presente, las variaciones que ha presentado y los factores que han originado esas variaciones. Sobre este aspecto, Joaquín Herrera Flores afirma lo siguiente:

Cuando hablamos de historicidad/temporalidad lo hacemos de cuatro perspectivas de necesaria aplicación para una concepción contextual, compleja y crítica de los derechos humanos:

1ª- Todo fenómeno social tiene su “causa”. Nada es “causa de sí mismo”. Por tal razón, es tan importante el conocimiento y la investigación de las “causas históricas” de los hechos y fenómenos sociales (sean individuales o grupales)...

2ª- Es preciso, asimismo, conocer la evolución temporal de los fenómenos: sus líneas, sus trazados, sus continuidades y discontinuidades, sus semejanzas con otros procesos, las rupturas temporales que pueden producir acciones sociales que subviertan la concepción unilineal del tiempo (siempre funcional a los intereses de los que actualmente ostentan el poder).

3ª- Desde la historicidad/temporalidad, podremos percibir y asimilar el carácter “dinámico” de los procesos sociales. No hay ningún proceso estático, por lo que no hay un “fin de la historia”. Todo es mudable y transformable. Es preciso afirmarnos, pues, en la “procesualidad” de la realidad.

4ª- Como consecuencia de todo lo anterior, la categoría que estudiamos nos obliga a reconocer que, social y culturalmente hablando, no hay entidades estáticas, sino procesos y tendencias. Lo real no es una cosa, sino un camino que trazamos a la hora de dibujar nuestros mapas y realizar nuestros itinerarios. Por mucho que busquemos certezas evidentes, no hay direcciones únicas en la historia. Es preciso, pues, acostumbrarse a gestionar/aceptar/aprender y a vivir en la incertidumbre que supone la creatividad humana desplegada –y al mismo tiempo obstaculizada– por la historia.⁴⁴¹

Esta incertidumbre que refiere el autor, consideramos, no es sólo de tipo intelectual, como mero desconcierto o desorientación; se trata, también,

⁴⁴¹ *Ibidem*, pp. 125-126.

de una incertidumbre que deberá asumirse a nivel emocional e incluso existencial. Atender a la historicidad de los derechos humanos permite, por ejemplo, evidenciar que los mismos son producto de los procesos de lucha por condiciones de vida digna, llevados adelante por los sectores enfrentados al modo de relaciones sociales establecido; no un producto de la naturaleza o el regalo de algún ente sobrenatural, tal y como pretende hacer ver la forma hegemónica, ideológicamente dada a ocultar el origen y las causas de los fenómenos.⁴⁴²

- Desarrollo: entendido como el proceso y la situación actual de creación de las distintas condiciones sociales, económicas y culturales, que permiten o impiden el acceso a los bienes necesarios para una vida digna. Atender a este elemento, permite considerar la condición de los distintos actores en relación al pleno acceso a los bienes, si dicho acceso es limitado, si están excluidos de su acceso, etc.

- Prácticas sociales: entendiendo por tales las distintas formas de organización y acción que se originan para intervenir a favor de una determinada situación de acceso a los bienes. Debe atenderse al hecho de que estas prácticas o formas organizativas pueden darse bien a favor o bien en contra de la situación establecida, sumando o restando fuerzas de ésta manera a los procesos emancipatorios. Ejemplos de prácticas sociales son los distintos grupos organizados y movilizadas para lograr el acceso a la tierra por parte de campesinos e indígenas, así como también los sectores acríticos e incluso posicionados a favor de la distribución de la tierra en manos de la agroindustria.

⁴⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 125.

En el eje conceptual se tienen:

- Teorías: referidas a las diversas formas de comprender un proceso, un fenómeno o un hecho específico, determinando la idea que de ellos se llega a tener. Ellas incluyen, como ya se ha dicho, las distintas maneras de comprender los derechos humanos, así como las ideologías desde las que se legitiman y justifican las diversas prácticas sociales. Ejemplos de este elemento se tienen en la creencia según la cual los derechos humanos proceden de la propia naturaleza, o, por el contrario, entenderlos como conquistas obtenidas de procesos de lucha. Evidentemente cada una de estas ideas lleva aparejada una actitud, una disposición diferenciada con respecto a las actuales formas de organización social.

- Valores: hablar de valores es hacerlo de “*preferencias sociales que se generalizan en un entorno determinado de relaciones influyendo en el modo de acceso a los bienes necesarios para vivir dignamente*”.⁴⁴³ Estas preferencias pueden ser bien individuales o bien colectivas, y están referidas a algún bien o situación social. Ejemplo de valores son las concepciones según las cuales “el libre mercado es bueno” o “los buenos niños no hablan”.

- Posiciones: analizar las posiciones implica atender a los lugares que ocupan los distintos sujetos, individuales o colectivos, en las relaciones sociales; lo que a su vez determina la forma en que dichos sujetos pueden o no acceder a los bienes. Como ejemplo de ello están la condición de empobrecido o enriquecido; así como la de campesino o urbano; excluido o incluido.

- Espacios: referidos a los lugares no sólo físicos, sino también geográficos, e incluso humanos o culturales en que tienen lugar las

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 130.

relaciones sociales, los fenómenos o procesos que se pretenden estudiar. Según Herrera, el espacio, desde esta perspectiva

Es, más bien, una construcción social de relaciones. Podemos definirlo como *el marco físico, social, político, económico y simbólico donde se establecen las relaciones entre los objetos (instituciones, fuerzas productivas...) y las acciones (comportamientos orientados a medios y fines)*. En el espacio se reúne la totalidad de las relaciones de una sociedad en un momento dado de su historia y sobre un área cultural común. Cumple un importante papel en las orientaciones, elecciones, acciones y resultados sociales.⁴⁴⁴

Ejemplo de espacios son la ciudad, la clase social, la comunidad de referencia, el grupo étnico, etc. De igual manera, y en conexión con esta concepción, el tiempo, *“entendido como duración social de las relaciones entre los objetos y las acciones, dinamiza el espacio y lo coloca en la historia imponiendo el ritmo que afecta a las relaciones entre los objetos y las acciones que se dan en el contexto espacial.”*⁴⁴⁵

- Narraciones: comprendidas como las distintas formas en que se definen los fenómenos, las cosas o procesos. A partir de las narraciones se define a los seres humanos y se legitiman o cuestionan sus circunstancias, asignándoles una conducta determinada en el conjunto de las relaciones sociales. Refiriéndose a las narraciones, Joaquín Herrera dice lo siguiente:

Esas mismas discrepancias que hacen que los derechos no sean algo estático, nos obligan a estar atentos a las plurales y diferenciadas narraciones que sobre los mismos se dan en diferentes culturas y formas de vida. El problema del imperialismo colonial fue, entre otras cosas, negar la posibilidad de que los pueblos oprimidos tuvieran la posibilidad de contarse sus propias narraciones, sus propias historias. No sólo se les impidió

⁴⁴⁴ HERRERA FLORES, J. y RODRÍGUEZ PRIETO, R. Legalidad: explorando la nueva ciudadanía. En: Tusta Aguilar y Araceli Caballero (coords.). **Campos de juego de la ciudadanía**. Barcelona: El Viejo Topo, 2003, p. 48.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 49.

desarrollarse económicamente, sino que se les negó la misma posibilidad de contar y contarse sus propias narraciones. Por ello es sumamente importante incorporar este conjunto de narraciones al entendimiento, la enseñanza y la práctica de los derechos humanos.⁴⁴⁶

Ejemplo de narraciones son los distintos tipos de discurso, no necesariamente escritos, a partir de los cuales se dice que es posible un desarrollo indefinido, o se justifica la condición diferenciada entre ciudadanos y sujetos ilegalizados; también lo son los chistes racistas, los dichos populares misóginos, etc.

- Instituciones: se entiende por instituciones al conjunto de normas, instancias y procedimientos que, articuladas jerárquica y burocráticamente, están orientadas bien a la resolución de un conflicto o bien a la satisfacción de una expectativa, según un determinado marco de intereses y de orientaciones culturales e ideológicas.

Del mismo modo, es inexcusable el conocimiento de las instituciones, ya que éstas otorgan el soporte a esa estructura cognitiva. Si una teoría llega a ser puesta en práctica institucionalmente, aumenta su capacidad de “durar”, de ser “transmitida” e, incluso, de “resistir” posibles deformaciones... Pero, sin tener en nuestro horizonte la posibilidad de “institucionalizar” los resultados provisionales de nuestras luchas, puede que muchos de ellos se queden en el limbo de los conceptos. Teoría y práctica. Ideas y políticas públicas deben ir de la mano.⁴⁴⁷

Queda clara la importancia que para Joaquín Herrera Flores tiene las instituciones en los procesos de lucha; vale decir que igualmente esas instituciones, según la correlación de fuerzas en una sociedad determinada,

⁴⁴⁶ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, pp. 120-121.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 117.

pueden jugar un papel abiertamente contrario a los intereses de los sectores menos favorecidos. Como ejemplo de instituciones tenemos la Constitución y las leyes, los tribunales y la escuela.

Hemos querido hacer una descripción más o menos detallada del *diamante ético* puesto que creemos que las prácticas emancipadoras necesitan atender a los dispositivos de poder a los que responden, más que a meros objetos o concepciones estáticas y fragmentadas de la realidad social.⁴⁴⁸ Por ello, nos parece de suma importancia prestar atención a la potencialidad de este instrumento de análisis para comprender y desentrañar las implicaciones de tales dispositivos de poder.

Una observación final, que hemos de tener presente, es que todos estos elementos propuestos deberán ser analizados atendiendo a las mutuas influencias y retroalimentaciones que entre ellos se dan, preguntándonos en qué medida cada uno actúa como causa del otro e incluso como causa de su causa; lo que hemos denominado como principio de causalidad recursiva.

II.2.7 El derecho desde el revés de la historia

Presentar la noción de derechos humanos expuesta por Joaquín Herrera Flores exige, entre otras cosas, dar cuenta de su comprensión de lo que es el derecho, del papel que éste desempeña en las sociedades, de su potencialidad de cara a los procesos de lucha por la dignidad.

⁴⁴⁸ Entendemos tales dispositivos, siguiendo a Michel Foucault, como el conjunto heterogéneo de saberes formalizados o no, conocimientos científicos, pautas socioculturales, normas jurídicas de diferente orden, disposiciones arquitectónicas, etc., que teniendo un origen diverso, pero estando articulados estratégicamente, producen un efecto de poder.

Una teoría crítica de los derechos humanos, además de dar cuenta de los presupuestos filosóficos, políticos, 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, en el marco del Estado de Derecho, lo constituyen las garantías judiciales. En este sentido es de suma importancia ser capaces de 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.

Quedándonos, por el momento, en el plano tradicional de la lucha jurídica, 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 *reapropiarnos* crítica y contextualizadamente, ampliando sus deficiencias y articulándolas con tipos diferentes de prácticas de mayor contenido político, económico y social.⁴⁴⁹

De igual manera, la perspectiva de análisis que permite la teoría crítica lleva a tener presente, en el acercamiento a los fenómenos sociales, la realidad del poder; dejando en evidencia la no neutralidad del derecho a la hora de reconocer y garantizar expectativas sociales. Una teoría crítica del derecho no puede ignorar las dinámicas del poder en la construcción social de la realidad, en la constitución de las distintas instituciones sociales y en el establecimiento de los medios de legitimación en una sociedad

⁴⁴⁹ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 49.

determinada.⁴⁵⁰ En este sentido, Herrera Flores, siguiendo la línea de otros pensadores críticos reconoce que al hablar de derecho no se está frente a una herramienta neutral, antes bien, *“en primer lugar, el derecho es una técnica de dominio social particular que aborda los conflictos neutralizándolos desde la perspectiva del orden dominante.”*⁴⁵¹ Es por ello que plantea, para lograr una reapropiación del derecho en favor de los logros de los procesos de lucha popular, la necesidad de “huir” de los límites y restricciones que impone la forma tradicional en que es concebida la tarea jurídica.⁴⁵² En este marco, cobra pleno sentido la siguiente afirmación de Joaquín Herrera Flores:

Las normas jurídicas establecen una forma precisa a partir de la cual se satisfará, o se obstaculizará, la satisfacción de los bienes exigibles para poder luchar plural y diferenciadamente por la dignidad. Por tanto, es importante generar concepciones y prácticas que trabajen política, económica, cultural y “jurídicamente” para transformar esos contextos que condicionan la satisfacción de las necesidades humanas en aras de un acceso más igualitario y generalizado a los bienes sociales.⁴⁵³

Queda claro, entonces, que una posición crítica frente al derecho, no ha de interpretarse como desprecio de éste en su conjunto, ni desconocimiento de su valor como instrumento en la lucha a favor de condiciones de vida digna. Si, por una parte, se denuncia lo muy funcional que ha sido la práctica imperante del derecho, ello no implica dejar de lado

⁴⁵⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, pp. 62-63.

⁴⁵¹ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 201.

⁴⁵² Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 54.

⁴⁵³ Ídem.

las distintas garantías jurídicas que se han conquistado y que ofrecen una mayor posibilidad de respeto a los logros obtenidos en las luchas sociales.⁴⁵⁴

Los conjuntos de valores que legitiman este o aquel conjunto normativo no surgen de la nada, sino que son la expresión de la dialéctica entre conjuntos de intereses concretos que intentan generalizarse como principios rectores de la acción social. De este modo, los valores que legitiman un proceso de división del trabajo basado en los privilegios de unos y en la subordinación de otros, darán lugar a normas jurídicas y a subjetividades políticas que lo legitimen. Por el contrario, los valores que se opongan a tal proceso de división del hacer humano desigual en aras de una mayor igualdad en el acceso a los bienes, darán lugar a normas jurídicas y subjetividades antagonistas y rebeldes. La cuestión no reside, pues, en si el derecho sirve o no sirve para la transformación social. La cuestión reside en si como actores y actrices sociales generamos disposiciones alternativas a los valores y a las posiciones hegemónicas que hacen de la mayoría de las normas jurídicas algo funcional a los intereses de los privilegiados.⁴⁵⁵

De igual manera, una teoría crítica del derecho se opondrá a todo uso ideológico que pretenda la naturalización de las normas o la atribución de su legitimidad a partir de fundamentos absolutos o trascendentales. La historia de la dominación y de la sumisión de los pueblos está lamentablemente plagada de semejante práctica en contra de la vida por parte de los sectores dominantes de la sociedad. En este sentido, afirma Herrera, una norma “*no es más que un medio, un instrumento a partir del cual se establecen cauces, procedimientos y tiempos para satisfacer, de un modo `normativo`, las necesidades y demandas de la sociedad.*”⁴⁵⁶ De tal manera, las normas dependen del sistema de valores sociales vigente en la sociedad. Es de ese sistema de valores, junto con los procesos de división del hacer humano, de donde surgen los criterios y pautas que dan origen a las normas y que

⁴⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 123.

⁴⁵⁵ HERRERA FLORES, J. 16 premisas para una teoría crítica del derecho y de los derechos humanos. En **Teoría crítica dos direitos humanos**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011.

⁴⁵⁶ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 35.

aseguran su justificación, interpretación, legitimación y aplicación frente a los ciudadanos.⁴⁵⁷ Dice Herrera Flores:

El derecho, sea nacional o internacional, no es más que una técnica procedimental que establece formas para acceder a los bienes por parte de la sociedad. Por supuesto, que estas formas no son neutrales ni asépticas. Los sistemas de valores dominantes y los procesos de división del hacer humano (que colocan a individuos y grupos en situaciones de desigualdad en relación con dicho acceso) imponen “condiciones” a las normas jurídicas sacralizando o deslegitimando las posiciones que unos y otros ocupan en los sistemas sociales. El derecho no es por consiguiente una técnica neutral que funciona por sí misma. Como tampoco es el único instrumento o medio que puede usarse para la legitimación o transformación de las relaciones sociales dominantes.⁴⁵⁸

Queda claro, por tanto, que el derecho no dice lo que una sociedad es, ni consagra ningún orden ontológico pre-establecido, ni encarna ningún sistema divino o trascendente, ni traduce ningún orden previo a la propia práctica social. El derecho, partiendo de los anhelos y valores, de los conflictos e intereses que atraviesan a una sociedad determinada, eleva dichos anhelos y valores a una determinada forma de relación social, planteando cómo esa sociedad debe ser regulada.⁴⁵⁹

Según Herrera Flores, los valores, constituyendo el conjunto de preferencias sociales generalizables, ofrecen un sentido a la acción tanto individual como colectiva, siendo capaces de orientar las elecciones y comportamientos.⁴⁶⁰ Ahora bien, contra lo expuesto por algunas corrientes de pensamiento a lo largo de la historia, los valores no han de entenderse como entidades trascendentes o metafísicas. Antes bien, éstos se fraguan en

⁴⁵⁷ Cfr. Ídem.

⁴⁵⁸ Ibídem, p. 12.

⁴⁵⁹ Cfr. Ibídem, p. 101.

⁴⁶⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 63.

el proceso social e histórico, por lo que son reflejo de los conflictos y tensiones propios de dicho proceso. Dice este autor:

Quando hablamos de “valores” lo estamos haciendo de “preferencias sociales que se generalizan en un entorno determinado de relaciones influyendo en el modo de acceso a los bienes necesarios para vivir dignamente”. Por estas razones... las normas jurídicas no pueden hacer nada por sí solas. Tales normas... están situadas en el marco de sistemas de valores, bien emancipadores, bien reaccionarios (dependiendo de la variable tan mencionada ya en estas páginas: el acceso igualitario o desigual a los bienes materiales e inmateriales). Las normas, sean nacionales o internacionales, no son más que instrumentos de dichos sistemas de valores.⁴⁶¹

El derecho, pues, establece las distintas formas de satisfacción de las necesidades, a partir del sistema de valores sociales. El hecho de que formalicen las formas de satisfacción de las necesidades y no las necesidades en sí mismas, hace que el derecho tenga un marcado carácter abstracto, pues, necesariamente formalizar implica abstraer. El reto, desde una perspectiva del derecho orientada hacia la emancipación, estará en ser capaz de formalizar sin generar nuevas desigualdades o profundizar las ya existentes.⁴⁶² Si el derecho ha de abstraer para poder formalizar, no puede dejar de preguntarse qué se puede abstraer y qué no, de manera tal que no se invisibilicen las desigualdades, no se equiparen puntos de partida dramáticamente desiguales, no se desconozcan las inequidades sociales; en fin, que lo “formal” no oculte o mienta sobre lo “real”, como de hecho viene haciendo el derecho liberal.

Así, pues, las normas del derecho, reflejo de un sistema de valores, que bien puede ser emancipador o reaccionario, pueden favorecer un acceso

⁴⁶¹ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 130.

⁴⁶² Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 196.

que sea o no igualitario a los bienes, tanto materiales como inmateriales, necesarios para llevar adelante los diferenciados proyectos de vida digna. El derecho, por tanto, no es necesariamente reflejo del sistema de relaciones sociales y culturales dominantes; pudiendo ser aprovechado con propósitos revolucionarios (o conservadores) para transformar dicha sociedad, incidiendo en distintos ámbitos de su subjetividad colectiva.⁴⁶³ De tal manera, desde la perspectiva de la teoría crítica de Joaquín Herrera Flores, el derecho, al trazar *“un círculo simbólico y discursivo alrededor de los sujetos reconocidos por él para evitar que las conquistas conseguidas en las luchas por la dignidad puedan ser desvirtuadas por los que tienen el poder militar, policial, judicial y/o político-legislativo”*,⁴⁶⁴ puede ser un instrumento valioso que permita garantizar y consolidar los logros obtenidos en las luchas sociales por una vida digna.

Ni desprecio ni desconocimiento del derecho, ni una aceptación acrítica o una valoración ingenua de éste, como única forma de lucha necesaria en los procesos contra los distintos mecanismos de exclusión social, política, cultural o económica. Las luchas por lograr iguales condiciones de acceso a los bienes materiales e inmateriales necesarios para vivir con dignidad, requieren una reapropiación del derecho, una labor crítica de su ejercicio y función social, y su uso creativo y osado frente al sistema de poder hegemónico.

Por consiguiente, a lo que nos compromete nuestra definición de derechos humanos es a abandonar las visiones abstractas del derecho que magnifican el papel *solitario* de éste en la garantía y protección de individuos y grupos. Mejor es dirigir nuestra atención a un sistema amplio de garantías -político, económico, social, cultural y, por supuesto, jurídico- que consoliden y garanticen los resultados -compromisos y deberes- de las luchas sociales por el acceso a los bienes necesarios para una vida digna. Cuando nos preguntamos acerca de las virtualidades emancipadoras del

⁴⁶³ Cfr. *Ibidem*, p. 201.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 254.

derecho, lo que nos estamos preguntando es si los fundamentos sobre los que se sostiene o para los que está construido el instrumento jurídico son relevantes para garantizar el resultado de las luchas sociales por un acceso igualitario a los bienes necesarios para una vida digna de ser vivida. Es decir, si las relaciones sociales y los productos culturales (teorías, ideologías, categorías) que las justifican, y para cuya efectividad se eleva el edificio jurídico, nos sirven para avanzar o para obstaculizar nuestros “caminos de dignidad”.

El derecho *en sí* no puede servir para emanciparnos del sistema de relaciones sociales que están en la base del propio *corpus jurídico*. Pero el derecho sí podrá utilizarse emancipadoramente si lo entendemos enmarcado en un conjunto más amplio de garantías de los resultados de las luchas sociales; es decir, en un sistema de garantías que incluya la capacidad humana de transformación de los modos dominantes de acceso a los bienes y se extienda, asimismo, al control de aquellos poderes que tradicionalmente han sido excluidos de los controles jurídicos, políticos, económicos, sociales y culturales: es decir, democráticos.⁴⁶⁵

Para Herrera Flores, por tanto, una teoría crítica del derecho debe asumir un uso de éste que se proponga, al mismo tiempo, el reforzamiento de las garantías jurídicas ya reconocidas, y el empoderamiento de los grupos más vulnerables, para avanzar así en la lucha por nuevas formas de acceso a los bienes protegidos por el derecho, que sean a la vez más igualitarias y generalizadas.⁴⁶⁶ Lo jurídico, lo ético y lo político están necesariamente co-implicados en esta propuesta teórica con amplios alcances prácticos.

II.2.8 Una concepción material de dignidad

Herrera Flores, en su libro “La reinención de los derechos humanos”, presenta los derechos humanos como el resultado de las luchas por la dignidad; entendiendo esta última, no como un concepto abstracto o ideal, sino como un fin material que se concreta en el acceso igualitario y no

⁴⁶⁵ *Ibidem*, pp. 256-257.

⁴⁶⁶ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 54.

jerarquizado a los bienes materiales e inmateriales, que permiten a las personas desarrollar sus vidas desde las particulares y diferenciadas formas que le son propias o han elegido.⁴⁶⁷

En el marco del debate entre posiciones universalistas y culturalistas, en torno a los derechos humanos y al reconocimiento de la dignidad que está a la base de ellos, Joaquín Herrera plantea, tomando distancia de ambas perspectivas, que *“no basta con dar una definición abstracta de la dignidad y los valores que la conforman. Es preciso reconocer la experiencia particular de las culturas y formas de vida para apreciar el componente universalista de la idea de dignidad.”*⁴⁶⁸

Para el autor, *“hablar de dignidad no es hacerlo de algo abstracto o metafísico, sino de las posibilidades u obstáculos que tenemos a la hora del acceso (igualitario o desigual) a los bienes materiales e inmateriales”*.⁴⁶⁹ Nótese que no se trata de un mero acceso a los bienes, se requiere, además que ese acceso sea igualitario y no jerarquizado a priori por los diversos procesos de división del hacer, que en la sociedad establecen posiciones diferenciadas según las cuales unos pueden acceder de manera privilegiada a los bienes, mientras otros permanecen en situaciones de opresión y subordinación.⁴⁷⁰ La consideración realista del contexto concreto para el que la idea de dignidad es propuesta, hace que ésta sea entendida por Herrera como *“el conjunto de actitudes y aptitudes que nos van a permitir afrontar de un modo subversivo y alternativo las posiciones que ocupamos en los procesos que facilitan o dificultan el acceso a los bienes materiales e inmateriales.”*⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 110.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, pp. 129-130.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 26.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 135.

No en vano la idea de dignidad ha sido colocada en el centro del *diamante ético*, dando cuenta con ello de la centralidad que la misma tiene en el modelo teórico-explicativo desarrollado por Joaquín Herrera, con propósitos tanto pedagógicos como de animación de las luchas.⁴⁷² Para él, “*la dignidad humana es el fin perseguido por los derechos humanos*”⁴⁷³. Ésta estaría compuesta por la conjunción de valores tan caros y centrales al proceso de humanización del ser humano, como lo son la libertad, la igualdad y la vida.⁴⁷⁴

En definitiva, entender los derechos humanos desde el “principio de dignidad”, asumiéndolos como productos culturales que conforman espacios de lucha por condiciones de vida digna, a partir de los diversos contextos de relaciones en que éstos tienen lugar, implica trabajar en favor de la generación y generalización de las actitudes y aptitudes de empoderamiento que permitirán asegurar el proceso de humanización de lo humano.⁴⁷⁵ El centro de atención se desplaza al empoderamiento necesario para poder reaccionar de manera autónoma y creativa al entorno constituido por las relaciones que sostenemos con los otros, con la naturaleza y con nosotros mismos. Lo importante será “*la creación y aportación de materiales que permitan poner en práctica la capacidad humana genérica de hacer y deshacer mundos, de conocer y enfrentarse a los contextos dominantes, en definitiva, de potenciar las luchas por la dignidad humana.*”⁴⁷⁶

⁴⁷² Cfr. *Ibíd.*, p. 110.

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 28.

⁴⁷⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 129-130.

⁴⁷⁵ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005, p. 273.

⁴⁷⁶ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana.** Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 255.

II.2.9 El Criterio de Riqueza Humana

Desde esta perspectiva, no existe mayor violación contra los derechos humanos que impedir que un individuo, un colectivo, o una cultura completa, pueda formular, reivindicar y llevar adelante su idea de dignidad; bien negándosele directamente a través de un determinado marco normativo, o bien imposibilitando las condiciones para que dicho proyecto individual o social se ponga en práctica.⁴⁷⁷ Por ello, Herrera plantea que los derechos humanos

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).⁴⁷⁸

Ahora bien, a partir de lo expresado, aparece el cuestionamiento sobre cómo discernir entre las distintas alternativas que desde marcos históricos y culturales diferentes y contextos diferenciados se presentan en el proceso de humanización de lo humano. Dado que el autor que se viene estudiando se declara relativista relacional, es posible suponer que para él todas las alternativas sean igualmente aceptables, en la medida en que puedan explicarse a partir de sus contextos de origen. No obstante, al asumir el criterio de riqueza humana Joaquín Herrera Flores responde fijando posición ante eventuales acusaciones de nihilismo contra su postura relativista.

⁴⁷⁷ Cfr. HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 63.

⁴⁷⁸ HERRERA FLORES, J. La riqueza humana como criterio de valor. En: **El Vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Colección Palimpsesto 9. Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2000, p. 264.

¿Puede mantenerse algún criterio que permita enjuiciar si una formación social concreta, o si se quiere la humanidad en su conjunto, ha progresado, teniendo en cuenta la realidad de esos Derechos Humanos? Nosotros pensamos que sí existe un criterio: Nosotros pensamos que sí, el de la riqueza humana, acuñado por Marx y reinterpretado por el neomarxismo contemporáneo... Todo bien social o jurídico, será más o menos valioso (hablamos de grado de valor, pues la naturaleza axiológica viene dada por la preferencia generalizable), en la medida en que contribuya al despliegue y enriquecimiento de las capacidades humanas: la sociabilidad, la libertad, la actividad, la conciencia, etc., siendo la superación de los condicionamientos que imposibilitan la apropiación de esas capacidades, por parte de todos, el elemento sustancial de la argumentación contra la alienación y miseria humana... Progreso, en el sentido axiológico, solo aparece cuando ese despliegue formal, sea efectivamente apropiado por todos. No basta, pues, con el reconocimiento; hay que hablar también de apropiación de ese conjunto de necesidades y capacidades que constituyen los Derechos Humanos.⁴⁷⁹

Ciertamente, optar por el criterio de riqueza humana exige rechazar todo universalismo “*a priori*”, toda pretensión universalista que implique la imposición de ciertos criterios como si fueran el patrón y modelo de humanidad. Por el contrario, esta posición defiende un universalismo “*a posteriori*”, de llegada, en el que sea posible a todas las culturas ofrecer sus opciones y discutir las en un plano de igualdad.⁴⁸⁰ Sin embargo, ello no implica que todo valga lo mismo; no da igual cualquier alternativa:

Nuestra búsqueda consiste en hallar un criterio que exprese la necesidad humana de caminar hacia lo propiamente humano: es decir, la vida, la acción y la lucha por la dignidad... Partiendo de esa concepción íntegra del ser humano, el criterio que nos va a servir para una apelación no colonialista ni imperialista de lo humano universal es el de *riqueza humana*. Este criterio se despliega del siguiente modo: a) el *desarrollo* de las capacidades, y b) la construcción de condiciones que permitan la real *apropiación* y *despliegue* de dichas capacidades por parte de individuos, grupos, culturas y cualquier forma de vida que conviva en nuestro mundo.⁴⁸¹

⁴⁷⁹ HERRERA FLORES, J. Proyecto Docente e Investigador en el Área de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, S/F, pp. 231-232.

⁴⁸⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 180.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 178.

La riqueza humana como criterio formal sólo haya sus contenidos materiales en el proceso de profundización participativa y decisoria de la democracia.⁴⁸² Estamos, por tanto, ante un criterio que ha de llenarse de contenido en *“el proceso de construcción de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que nos permitan luchar contra los procesos que nos impiden acceder igualitariamente a los bienes materiales e inmateriales.”*⁴⁸³

Por último, a partir de la opción por el criterio de valor riqueza humana se deducen algunas tareas básicas para una práctica coherente de los derechos humanos. Así, es fundamental reapropiarse del centro de gravedad de la acción política. Es necesario construir el espacio público desde la dinámica propia de la democracia participativa, entendiendo lo político como un mecanismo en el que los ciudadanos y ciudadanas puedan poner en práctica sus virtudes cívicas y su conocimiento de la realidad. Este camino ha de construirse *“manteniendo una triple estrategia antisistémica: 1) ocupar espacios de lo a-legal, tradicionalmente olvidados por el liberalismo político; 2) gestar transformaciones culturales críticas; y 3) potenciar el protagonismo popular de la ciudadanía.”*⁴⁸⁴

Como un último aspecto de este capítulo, dedicado a presentar tanto la noción de derechos humanos como otros conceptos conexos, que hacen parte de la teoría crítica de los derechos humanos formulada por Joaquín Herrera Flores, queremos centrarnos en sus aportes desde la perspectiva cultural. Aunque ya hemos hecho varias referencias a su comprensión de los

⁴⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 186.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 181.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, pp. 182-183.

derechos como productos culturales, consideramos que este aspecto tiene en su teoría tal relevancia que merece una exposición más detallada.

II.2.10 Concepción de lo cultural

Pretendemos cerrar este capítulo formulando los aportes específicos que hace Herrera Flores sobre los derechos humanos como productos culturales y la manera en que se posiciona sobre la universalidad de tales derechos. Para ello, como primer paso, creemos necesario esbozar, aunque sea brevemente, la comprensión que sobre lo cultural tiene el autor. Veamos.

Joaquín Herrera entiende el ámbito de la cultura sin ingenuidades ni idealizaciones, reconociendo que el mismo puede ser útil tanto para la justificación como para la crítica del orden de relaciones sociales imperante. En ese sentido, la cultura puede estimular la búsqueda de alternativas a lo dado o reforzar la idea de que lo dado constituye la única posibilidad. Contrario a concepciones cosificantes, que miran el fenómeno cultural como una realidad dada de una vez, al margen del proceso histórico en que es constituido e inmune a las diversas formas de intervención humana, Herrera prefiere no hablar de “la cultura”, sino de procesos culturales, intentando con ello confrontar cualquier tipo de visión ahistórica y estática, dadas las consecuencias políticas y sociales que de dicha visión se derivan. En sus propias palabras:

Vamos a defender una concepción abierta de lo que comúnmente denominamos *cultura*. Es decir, una concepción dinámica, creativa, *contextualizada* y transformadora de las relaciones sociales, psíquicas y naturales en las que vivimos. Una concepción de cultura que procura su *criterio de verdad*, no en alguna pretensión de objetividad que permita un análisis científico-neutral de los productos culturales y sus formas de transmisión entre

generaciones, sino de *su capacidad de generar indignación* frente a las injusticias y explotaciones que sufren y han sufrido los seres humanos a lo largo de la historia.⁴⁸⁵

De esta forma, para Herrera no podemos hablar de las culturas al margen de los procesos sociales en que las mismas se constituyen; gracias a que mantenemos relaciones sociales surgen los procesos culturales. Por tanto, primero son las relaciones sociales y después es la cultura en que dicho conjunto de relaciones sociales se expresa y es representado, “*como marco de representación simbólica que crea sentidos y conforma identidades en ese espacio relacional. Pero la cultura también como emancipación, como crítica y propuesta de alternativa del marco de relaciones dominantes.*”⁴⁸⁶

En ese sentido, Herrera Flores opta por una concepción de lo cultural que promueva y estimule la capacidad de intervención del ser humano sobre su realidad; que contribuya a ver que la misma se va construyendo en el proceso histórico y puede ser transformada, construida, reconstruida a través del quehacer humano, de las luchas sociales. Asumiendo nuestra dimensión histórica y social, los seres humanos, como seres culturales, podemos constatar que los fenómenos en los que participamos no son a secas; que también pueden ser de otra manera; que devienen según los vamos configurando en los procesos de construcción histórica. “*Para nosotros, lo cultural afirma la pluralidad y la creatividad, frente a la unidad y la pasividad; el devenir, frente al ser, la capacidad de transformación por encima de las tendencias a la adaptación a los órdenes existentes.*”⁴⁸⁷ En palabras de

⁴⁸⁵ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana.** Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 18.

⁴⁸⁶ HERRERA FLORES, J. Mimeo. S/F.

⁴⁸⁷ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana.** Sevilla, Aconcagua, 2005, p. 93.

Eduardo Galeano, los seres humanos no somos solo lo que somos, sino también lo que hacemos para cambiar lo que somos.⁴⁸⁸

Lo cultural consiste, a un nivel muy general, en nombrar, en hacer explícito al ser humano el mundo que lo rodea. El objetivo básico de toda “reacción” cultural abierta y dinámica consiste en recordarnos una y otra vez que tenemos la posibilidad de crear el ambiente en el que nos movemos, que ese ambiente no es absoluto ni inamovible, que todo depende de nuestra capacidad de llevar a la práctica la potencialidad que tenemos de designar lo que es y lo que debe ser el mundo. Pero para ello tenemos que desprendernos de aquellas dos connotaciones que subyacían a la interpretación que Occidente hace de esa capacidad humana de nombrar las cosas: la existencia de una trascendencia absoluta que nos nombra, y la tendencia a ver el mundo desde una perspectiva dualista que separa la Verdad de las verdades, lo Universal de las particularidades, que hace imperar un Absoluto sobre la relatividad de nuestras existencias.⁴⁸⁹

Lo cultural es, pues, una construcción permanente de nuevas realidades y nuevas significaciones. “Somos en tanto que creamos, en tanto que hacemos para transformar el mundo... Por esta razón, simbolizar -crear signos culturales- tiene un fuerte componente subversivo frente al orden de cosas dominante.”⁴⁹⁰ Lo cultural nos permite reconocernos en nuestra capacidad creadora frente al orden de las cosas.

Contra posturas totalizantes y homogeneizadoras, Herrera Flores plantea, no sin un guiño irónico, que la diferencia cultural es el hecho que nos une a todos, dado que los seres humanos somos “animales culturales” que reaccionamos simbólicamente *de un modo diferente* en función de los entornos de relaciones en los que vivimos.⁴⁹¹ A través de dichas reacciones culturales frente al mundo, por las que buscamos explicar, interpretar e

⁴⁸⁸ Cfr. GALEANO, E. **El libro de los abrazos**, p. 91. En Línea: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/paq2/No.9.pdf>. Consulta realizada el 1 de mayo de 2013.

⁴⁸⁹ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla, Aconcagua, 2005, p. 181.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 57.

intervenir en la realidad, construimos las diversas formas económicas, políticas, estéticas, religiosas, y damos contenido a la acción social.⁴⁹²

La continua y compleja construcción de signos, símbolos, representaciones y significados, en que consiste el proceso cultural, tiene como impulso las reacciones que llevamos a cabo frente al entorno de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. Estas reacciones, a su vez, son producto de su inserción en un circuito de reacción cultural que permite a los seres humanos construir los productos culturales necesarios para explicar, interpretar e intervenir sobre dicho entorno de relaciones: de ahí las estrechas relaciones que los procesos culturales mantienen con la actividad política, entendiendo ésta como la praxis de apertura y dinamismo de potencialidades humanas de creación de mundos nuevos.⁴⁹³

Para Joaquín Herrera, todos somos animales culturales, aunque nuestras reacciones culturales sean necesariamente diversas y plurales, dadas las diferencias que nos caracterizan, las distintas posiciones de poder que ocupamos, etc. De esta manera, en las distintas culturas se expresan formas de vida que tienen su origen en la búsqueda por dar respuesta al entorno; por ello, *“al existir diferentes y plurales formas de relacionarse con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza, las reacciones culturales serán diferentes, pero nunca inferiores o superiores las unas con respecto a las otras.”*⁴⁹⁴

Desde esta perspectiva y orientado por esta intencionalidad, Joaquín Herrera plantea su definición del proceso cultural como aquel conjunto de acciones y reacciones simbólicas a través de las cuales intentamos explicar,

⁴⁹² Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005, p. 98.

⁴⁹³ HERRERA FLORES, J. **De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales.** Cuadernos Deusto de Derechos Humanos N° 33. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005. P. 99.

⁴⁹⁴ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana.** Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 13.

interpretar e intervenir los diversos entornos de relaciones en los que vivimos.

El proceso cultural de construcción, intercambio y transformación de signos nos permite *explicar*, “dar cuenta” de los signos a partir de los cuales se actúa de un modo y no de otro en una u otra formación social (aspecto “causal” o “estructural” de lo cultural, dado que hablamos de los signos culturales que recibimos y en los que nos vamos socializando). En segundo lugar, lo cultural nos capacitará para *interpretar* tal conjunto “recibido” de signos y, como consecuencia de tal interpretación, el trabajo cultural puede capacitarnos para modificar y transformar los contenidos de la acción (aspecto “metamórfico” o “proteico” de lo cultural). Y, en tercer lugar, tales “explicaciones” y tales “interpretaciones” serían imposibles si no nos permitieran *intervenir* colectiva y grupalmente en la realidad en que vivimos.⁴⁹⁵

Según Herrera este proceso cultural es un proceso continuo de construcción, transformación e intercambio de “signos”, que en una determinada situación de poder nos permite reaccionar de manera colectiva frente al entorno en que vivimos,⁴⁹⁶ comprendiendo la realidad y dotando de sentido nuestra acción. Pero este proceso no ocurre en el vacío; no es neutral. Nuestra construcción de signos y representaciones se lleva a cabo de forma diferenciada en el marco de una específica relación de poder que la configura.

Según los concibe Herrera, los procesos culturales se conforman a partir de circuitos de reacción cultural, en los que las distintas producciones culturales responden al conjunto de relaciones que los seres humanos mantenemos con los otros seres humanos, con nosotros mismos y con la naturaleza; orientando así nuestras acciones en los entornos sociales,

⁴⁹⁵ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana.** Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 100.

⁴⁹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 320-321.

psíquicos y naturales en los que vivimos.⁴⁹⁷ Es en el marco de estos circuitos de reacción cultural donde se va construyendo nuestra concepción de la realidad en sus distintos ámbitos, y no a partir de “*alguna naturaleza humana intemporal, de alguna racionalidad absoluta o siguiendo leyes inmutables del desarrollo histórico (como categorías filosóficas cercanas al autoritarismo y al totalitarismo)*”.⁴⁹⁸ Es en el circuito de reacción cultural donde se conforman las diversas interpretaciones que sobre las relaciones sociales tenemos, en las que hemos sido socializados y a partir de las cuales actuamos.

Optar por hablar de proceso cultural y no de cultura no es una mera modificación terminológica, pues dicha opción responde a la necesidad de tomar en cuenta los contextos específicos en que el fenómeno cultural tiene lugar, tal y como lo exige el “materialismo cultural” en el que se ubica el autor. Así, siguiendo a Raymond Williams, Herrera Flores entiende que el criterio materialista “*coloca a lo cultural en el ámbito de una teoría de la producción y la reproducción social, especificando los modos a partir de los cuales los productos culturales sirven para la dominación o para la resistencia contra la misma.*”⁴⁹⁹ Desde esta perspectiva, resulta fundamental atender a los signos culturales, no como manifestaciones que cobran sentido en sí mismas, sino ser capaces de reconocerlos tanto en sus orígenes como en los efectos materiales que de ellos se derivan; identificando las distintas dinámicas sociales en las que tales signos hacen parte, bien de tendencias de dominación, bien de procesos de resistencia.

Nos referimos, más bien, a las relaciones que se dan entre esos productos y las acciones de los seres humanos que las reciben, asimilan y usan para llevar adelante sus vidas cotidianas. El grado cultural de una época o de un país no debe medirse *únicamente* por la cantidad de productos culturales que se ofrecen en el mercado, sino por la forma en que tales productos influyen en las acciones de los actores sociales que los “consumen”, “producen” y

⁴⁹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 290.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 83.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 94.

“usan”. Si el consumo, la producción y el uso se quedan en mera asimilación o tienden a bloquear la capacidad de creatividad, en dicha forma social o en dicha época primará un tipo de cultura reguladora o ideológica. Ahora bien, si se consumen, producen y usan tales productos en aras de la potenciación de las capacidades humanas de creación y transformación, en dicha forma social o en dicha época primará un tipo de cultura emancipadora.⁵⁰⁰

De esta forma, Herrera Flores hace uso del categorial regulación/emancipación, desarrollado por Boaventura de Sousa Santos, como marco categorial de su análisis de los procesos sociales de la modernidad occidental,⁵⁰¹ y lo refiere a su comprensión de los procesos culturales, lo que le permite distinguir entre procesos culturales emancipadores y procesos culturales reguladores; tal distinción se establece en función de si dichos procesos contribuyen o dificultan la capacidad para que los distintos sujetos, individual o colectivamente, puedan reaccionar de manera diferenciada, a partir de sus particulares sistemas de necesidades e intereses, a los contextos de relaciones en que se encuentran situados y a los distintos productos culturales a través de los cuales dichos contextos son representados.

Por otra parte, para Herrera resulta claro que tales procesos culturales no son fenómenos aislados, susceptibles de ser comprendidos como dinámicas cerradas en sí mismas, pues están siempre en relación con otros procesos culturales. Por ello, según el modo en que se establezca la interacción intercultural entre los diversos procesos, dirá que es posible distinguir entre procesos culturales dinámicos (emancipadores) y procesos culturales estáticos (reguladores).

⁵⁰⁰ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 96.

⁵⁰¹ Cfr. SANTOS, B. **Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

Más que ante “culturas”, vistas como entidades independientes, autónomas e incommunicables entre sí, en las que se despliegan las identidades cerradas e incommunicables de los individuos y de los grupos, hablamos, pues, de “procesos culturales”, es decir, de estructuras dinámicas, abiertas a la interacción, plurales y, por supuesto, inmanentes a los diferentes contextos sociales, económicos, políticos e ideológicos en los que se desarrollan. En fin, hablamos de procesos abiertos a la interacción entre diferentes y plurales formas de vida, en el seno de los cuales construimos, intercambiamos y transformamos signos que nos van a permitir conectar los objetos con los que nos encontramos en el proceso de socialización: ideas, teorías, ideologías, símbolos (una bandera, un himno...) y las acciones humanas que desplegamos (económicas, políticas, sociales, militares...)⁵⁰².

Los procesos culturales emancipadores, o abiertos, que Herrera denomina como *culturales propiamente dichos*, serán aquellos que promueven la interacción con otros procesos culturales; favoreciendo la creación de espacios interculturales de encuentro, donde todos los actores puedan disfrutar de un efectivo acceso a los bienes necesarios para vivir con dignidad y una real posibilidad para formular y hacer valer sus convicciones. Así mismo, se caracterizan por promover el cambio social, posibilitando que los actores participen de dinámicas democráticas radicales, en las que los aspectos formales se combinan con elementos participativos.⁵⁰³

Por su parte, los procesos culturales reguladores, se caracterizan por un cierre de los circuitos de reacción cultural, impidiendo a los actores la producción de productos culturales, que les permitan comprender e intervenir en los entornos de relaciones a partir de sus propias necesidades e intereses. Así mismo, al impedir la interacción con otras dinámicas culturales en igualdad de condiciones, Herrera los caracteriza como “coloniales”. Por último, son procesos cerrados al cambio social, que impiden que los sujetos (individuales o colectivos) construyan sus propios contenidos para la acción

⁵⁰² HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 92.

⁵⁰³ Cfr. *Ibidem*, p. 91.

social alternativa a los contenidos hegemónicos, restringiendo las dinámicas democráticas a sus aspectos meramente formales.⁵⁰⁴ Así, pues, estos procesos bloquean la acción social autónoma de los sujetos, colectivos y grupos culturales, impidiéndoles reaccionar frente a sus entornos, imponiendo a través de recursos simbólicos, materiales, institucionales, etc., un determinado sistema hegemónico que responde a los intereses otros.

De tal manera, reconociendo que los procesos culturales emancipadores se caracterizan por la apertura de los circuitos de reacción cultural, la apertura a otras dinámicas culturales y la promoción del cambio social, en tanto que los procesos culturales reguladores impiden el circuito de reacción cultural; son procesos coloniales y reducen las dinámicas democráticas a sus aspectos formales. Resulta claro que los procesos culturales se encuentran atravesados por relaciones de poder, siendo imposible una comprensión de lo cultural que no se corresponda con una concepción de lo político. Desde este enfoque, lo cultural no es el campo de las expresiones elitistas e idealizadas, sino un espacio abierto al conflicto.

Lo cultural no es un terreno armónico. Más bien es un *campo de luchas* entre diferentes formas de ver y actuar en el mundo. En los “procesos culturales” siempre se da un gran componente de tensión. El más importante de los cuales es el que nos induce a rechazar las formas hegemónicas de regulación, de orden y jerarquía que se nos imponen *ideológicamente*, y el proceso que nos induce a optar *culturalmente* por la emancipación, por la diversidad, la pluralidad y las alternativas. En esta *tensión cultural* estamos situados. Sólo debemos elegir entre dos polos: o aceptar las relaciones dominantes o rebelarnos y proponer alternativas.⁵⁰⁵

Esta misma idea es desarrollada por Joaquín Herrera a través de su noción de los espacios culturales. Entendiendo por espacio cultural el conjunto de explicaciones, interpretaciones e intervenciones sobre los

⁵⁰⁴ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 91.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, pp. 181-182.

entornos de relaciones en los que viven los seres humanos y a través de los cuales se define y dinamiza una configuración cultural específica; dotando de identidad y favoreciendo la construcción de sentido de quienes en ellos participan. Dichos espacios culturales, dirá Herrera, podrán ser considerados estáticos (reguladores) o dinámicos (emancipadores), en la medida en que promuevan o impidan el intercambio con otras formas de explicar, interpretar e intervenir en la realidad.

Genéricamente, los **espacios culturales** son “los marcos o estructuras abiertas y dinámicas -sean materiales/geográficas, sean mentales/simbólicas- donde, gracias a la voluntad o esfuerzo de encuentro y contacto, se manifiestan, se reproducen y se transforman interactivamente al menos dos procesos culturales”. Es decir, de un modo genérico, los espacios culturales son los ámbitos o marcos donde nos encontramos para construir recíprocamente formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo diferenciadas, pero no excluyentes. Desde este punto de vista genérico, un espacio cultural regulador sería aquel que cerraría la posibilidad del encuentro entre, al menos, dos procesos culturales, imponiendo los productos culturales de uno sobre otro. Y un espacio cultural emancipador, sería aquel cuyo principal objetivo sería la interconexión y el enriquecimiento mutuo a partir del reconocimiento y la praxis cultural conjunta.⁵⁰⁶

A través de sus distintos aportes para la comprensión de la dimensión cultural de los procesos sociohistóricos, sea a partir de la noción de procesos culturales emancipadores o de la insistencia en crear espacios culturales en los que se ponga en ejercicio una verdadera voluntad de encuentro, Joaquín Herrera nos ofrece la posibilidad de aproximarnos a los fenómenos culturales sin descuidar las tramas de poder que configuran nuestra realidad; nos invita a comprender los procesos sin invisibilizar las relaciones jerarquizadas en las que vivimos. Lo cultural es pues, una dimensión ineludible del proceso de emancipación social, y por tanto deberá ser incorporado a la lucha por la liberación:

⁵⁰⁶ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, pp. 275-276.

Lo cultural, pues, en sus aspectos más dinámicos y agresivos, *debería* ser usado para esa triple estrategia de liberación: en primer lugar, liberar la potencialidad humana de negar y de resistirse ante los órdenes hegemónicos que intentarán imponerse, siempre y en todo momento, ocultando que ellos mismos son también productos culturales, lo cual es peligroso, pues, como tales productos, pueden perfectamente ser criticados y transformados; en segundo lugar, liberar la potencialidad humana de indignación frente a las injusticias y las explotaciones a las que históricamente se han sometido a los seres humanos al incluirlos jerarquizadamente en procesos de división social, sexual, étnica y territorial del trabajo que, mientras privilegian a unos, enflaquecen y empobrecen a otros; y, en tercer lugar, liberar la potencialidad de *hacer y des-hacer* los entornos de relaciones en los que vivimos.⁵⁰⁷

Es a partir de esta concreta forma de concebir lo cultural, con sus implicaciones, potencialidades y desafíos, que Joaquín Herrera hablará de “los derechos humanos como productos culturales”,⁵⁰⁸ llegando, incluso, a ser éste el título de una de sus obras de referencia. Así como ve lo cultural de manera “creativa”, enfrentado a las concepciones estáticas y desmovilizadoras de “la cultura”, Herrera se aproxima a los derechos reconociendo en ellos reacciones (productos del circuito de reacción cultural) frente a los procesos de subordinación, explotación y exclusión, que en los distintos ámbitos de la realidad se han venido dando en el muy concreto contexto del sistema de relaciones sociales capitalistas.⁵⁰⁹ Los derechos humanos prestarán a lo cultural “*el cauce necesario para conectar con las diferentes luchas que las plurales y múltiples formas de vida que pueblan nuestro mundo han realizado en la búsqueda de la dignidad humana.*”⁵¹⁰ Bajo el término “derechos humanos” se recoge, al menos desde la perspectiva occidental, buena parte de las luchas que los seres humanos

⁵⁰⁷ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana.** Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 60.

⁵⁰⁸ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005.

⁵⁰⁹ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana.** Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 18.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 18.

llevamos adelante para conseguir condiciones de vida digna, “*materializándose en la asunción interactiva de deberes para con los demás, para con nosotros mismos y para con la naturaleza.*”⁵¹¹ Avanzando en esta línea argumental, nos dice Joaquín Herrera:

Para nosotros, los derechos humanos, no pueden entenderse sino como *productos culturales* surgidos en un determinado momento histórico como “reacción” -funcional o antagonista- frente a los entornos de relaciones que predominaban en el mismo. Es decir, los derechos humanos no deben ser vistos como entidades supralunares, o, en otros términos, “derechos naturales”. Más bien, deben analizarse como producciones, como artefactos, como instrumentos que desde sus inicios históricos en la modernidad occidental, fueron instituyendo procesos de reacción, insistentes, funcionales o antagonistas, ante los diferentes entornos de relaciones que surgían de las nuevas formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo.⁵¹²

Es en este sentido que Joaquín Herrera, a partir de su comprensión de la dimensión cultural, entiende los derechos humanos como medios que pueden ser útiles en los procesos de lucha, que en distintos contextos procuran el desarrollo y la apropiación de las capacidades y las potencialidades humanas; así, los derechos se entienden como formas de reacción ante entornos de relaciones. Frente al bloqueo del circuito de reacción cultural, formulado como violación de los derechos, se demanda el reconocimiento y la puesta en práctica de tales derechos. Los derechos no son, pues, un a priori; se reconocen por la vivencia de su ausencia.

Los derechos humanos, desde esta perspectiva, son un producto cultural que busca la apertura permanente de los circuitos de reacción cultural, confrontando los procesos de injusta jerarquización del hacer

⁵¹¹ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana.** Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 323.

⁵¹² HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto.** Madrid: Catarata, 2005, p. 98.

humano. Los derechos, asumidos de esta manera, promoverían verdaderos espacios de encuentro y contacto, de apertura frente a lo diferente, a lo excluido y marginalizado.⁵¹³

Las luchas por los *derechos humanos* “humanizan” el mundo, ya que apelan a la promoción de las capacidades humanas de transformación y de superación constante de las situaciones que bloquean los procesos culturales y con ellos la obstaculización del despliegue proteico de la naturaleza humana, lo cual es siempre el blanco de las políticas y propuestas culturales autoritarias y totalitarias. Los *derechos humanos* “humanizan”, es decir, proponen la humanización de los seres humanos, pero no porque sean la manifestación de alguna *condición humana* ancestral que se concreta en un momento espacio/temporal concreto... Los *derechos humanos* “humanizan”, no en sí mismos o por sí mismos, sino porque son el vehículo que los actores sociales antagonistas al orden existente han *creado caírológica y convencionalmente* para enfrentarse a todo tipo de cierre de los procesos culturales y a todos los obstáculos que los sistemas autoritarios oponen al libre e igual despliegue de la capacidad humana colectiva de crear y transformar el mundo.⁵¹⁴

Entendidos así, como producto cultural, los derechos son una construcción permanente de la voluntad de encuentro; no son algo dado ni nada ya conseguido, son una construcción constante de los actores sociales empeñados en hacer posibles procesos de humanización, enfrentados a toda dinámica de exclusión y explotación, sea ésta en el ámbito social, política, cultural o económico.

II.2.11 Diversidad cultural y universalismo de los derechos humanos

Vista la concepción que Joaquín Herrera Flores tiene sobre la dimensión cultural, pasamos ahora a desarrollar su concepción sobre la

⁵¹³ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 323-324.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 324.

universalidad de los derechos humanos, posicionándose en el debate entre universalismo ético y multiculturalismo;⁵¹⁵ debate que adquiere un peso específico de particular relevancia al concretarlo en el campo de los derechos humanos. En dicho debate, como es sabido, los universalistas plantean que la propia concepción de los derechos humanos exige mantener en su formulación pretensiones de validez universal: si son derechos humanos, son derechos para todo el mundo. Al mismo tiempo, la parte contraria observa el riesgo de que tal universalidad de los derechos implique la imposición unilateral de una determinada concepción de lo humano, inevitablemente guiada por esquemas culturales específicos, con el consecuente sacrificio de quienes dan sentido a su vida desde concepciones distintas.

La reflexión de Herrera nos ofrece, desde el desarrollo de su teoría de los derechos humanos, no solo una forma de entender el problema sino también posibles alternativas de superación. En primer lugar, Joaquín Herrera llamará la atención sobre los aportes y los límites de cada una de las visiones que hemos venido presentando:

La polémica sobre los derechos humanos en el mundo contemporáneo se ha centrado en dos visiones, dos racionalidades y dos prácticas. En primer lugar una visión abstracta, vacía de contenidos y referencias a las circunstancias reales de las personas y centrada en torno a la concepción occidental de derecho y el valor de la identidad. Y, en segundo lugar, una visión localista en la que predomina lo propio, lo nuestro con respecto a lo de los otros y centrada en torno a la idea particular de cultura y el valor de la diferencia. Cada una de estas visiones de los derechos propone un determinado tipo de racionalidad y una versión de cómo ponerlos en práctica.⁵¹⁶

⁵¹⁵ Cfr. GÁNDARA, M. La universalidad de los derechos humanos: el aporte de Joaquín Herrera Flores. En **Teoría crítica dos direitos humanos**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011.

⁵¹⁶ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, p. 68.

De igual forma, Joaquín Herrera Flores establece la necesidad de lograr una síntesis que recoja lo mejor de cada una de ellas:

Ambas visiones contienen razones de peso para ser defendidas. El derecho, visto desde su aparente neutralidad pretende garantizar a todos, no a unos frente a otros, un marco de convivencia común. La cultura, vista desde su aparente cierre local, pretende garantizar la supervivencia de unos símbolos, de una forma de conocimiento y de valoración que orienten la acción del grupo hacia fines preferidos por sus miembros. El problema surge cuando cada una de estas visiones se defiende por su lado y tiende a desdeñar lo que la otra propone. El derecho por encima de la cultura o viceversa. La identidad como algo previo a la diferencia o viceversa. Ni el derecho, garante de la identidad común, es neutral; ni la cultura, garante de la diferencia es algo cerrado. Lo relevante es construir una cultura de los derechos que recoja en su seno la universalidad de las garantías y el respeto por lo diferente.⁵¹⁷

Ninguna de las dos posturas tomada por separado, bien la que se inclina a favor de la “razón universal”, o bien la que lo hace por el contexto cultural, lleva a una salida satisfactoria en esta polémica que resulta sin duda central en la situación actual del mundo. Ciertamente hay motivos para tener desconfianza de un universalismo que pretenda imponerse desde arriba. En este sentido, Herrera Flores, desde el enfoque crítico que caracteriza su reflexión, nos dice lo siguiente:

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.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Ídem.

⁵¹⁸ HERRERA FLORES, J. La riqueza humana como criterio de valor. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, p. 246.

Los derechos humanos, al igual que el resto de las producciones culturales, son fenómenos híbridos, mezclados, impuros, no neutrales. Comprender los derechos humanos deslastrados de la larga sombra del idealismo permite reconocerles como producciones culturales, ficciones que aplicamos en el proceso de construcción social de la realidad. Este reconocimiento no les resta fuerza ni importancia en el esfuerzo por hacer realidad práctica nuestra concepción de sociedad. Por el contrario, reconocerles en su naturaleza de productos culturales permite constatar que, habiendo sido creados por los seres humanos, también éstos pueden cambiar su situación si así lo deciden y tienen los medios para llevar adelante tal decisión. Como productos culturales, están determinados por la historia y por la labor interpretativa de los sujetos. Siendo productos históricos y no esencias fijas, pueden ser transformados por la labor histórica de la humanidad; por eso *“el peligro no reside en que creemos ficciones, sino en que les otorguemos una realidad separada de los seres humanos que las construyen.”*⁵¹⁹

En este proceso histórico, siempre en atención a los contextos, al espacio, a las culturas, a las narraciones, los derechos humanos pueden ser comprendidos como productos culturales surgidos en occidente, que siendo impulsados por las luchas sociales podrían llegar a generalizarse sin imposiciones coloniales o imperialistas.⁵²⁰ No se trata de imponer un universalismo a priori de los derechos, sino de formular la posibilidad de un universalismo a posteriori.⁵²¹ Este aspecto da cuenta de la manera como el autor comprende el proceso de humanización:

⁵¹⁹ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 40.

⁵²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 79.

⁵²¹ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo, p. 100.

La humanización no consiste en imponer algún universal -que siempre coincide con alguna pauta cultural o la cultura entera del colonizador-, sino en comenzar a construir las bases que permitan reconocer lo que nos une, y lo que vamos construyendo juntos, sin despreciar o invisibilizar las diferencias y las desigualdades. Todo contacto cultural, supone siempre una modificación de las dos partes que se encuentran.⁵²²

Para Herrera Flores, “*el único universalismo válido consiste en el respeto y la creación de condiciones sociales, económicas y culturales que permitan y potencien la lucha por la dignidad.*”⁵²³ La universalidad se ha de predicar entonces de las luchas que permitan, en cada contexto histórico, en cada marco cultural, que las personas puedan tener acceso igualitariamente a todo aquello que requieren para poder vivir dignamente; no de entidades derivadas de una determinada naturaleza, de las que se habrá de disfrutar por el mero hecho de haber nacido.⁵²⁴ Frente a esta forma de humanismo abstracto, propia de la propuesta liberal, que postula la universalización de principios absolutos al margen de todo contexto sociohistórico y sin atender a las condiciones reales de aplicación,⁵²⁵ Herrera afirma que “*la universalidad no se detiene en derechos, sino en el procedimiento para llegar a reconocerlos y a ejercitarlos.*”⁵²⁶ Para Herrera Flores, el único universalismo por el que debe apostarse es el de la generalización de la conciencia de poder, de la capacidad para construir y deconstruir mundos en función de los diferenciados y contextualizados proyectos de humanidad:

⁵²² *Ibíd.*, p. 100.

⁵²³ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 156.

⁵²⁴ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla, Aconcagua, 2005, p. 201.

⁵²⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 198-199.

⁵²⁶ HERRERA FLORES, J. La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest. En: **Los Derechos Humanos. Una reflexión interdisciplinar (Seminario de Investigación Francisco Suárez)**. (Directores: Vicente Theotonio y Fernando Prieto). Córdoba: Publicaciones Etea, 1995, p. 54.

No partiremos de la búsqueda de medios y contenidos que sean adecuados para una forma-fin previa, auto-considerada como lo universal. Más bien, nuestro trabajo consistirá en la búsqueda y propuesta de “materiales”-medios para poder “reforzar”-empoderar a los actores, los cuales, una vez reforzados-empoderados, pueden iniciar el proceso de establecimiento de fines que permitan a todas y a todos enfrentarse contra las formas hegemónicas de división social, sexual y étnica del hacer humano.⁵²⁷

De esta forma, la universalidad de los derechos no se mide por su nivel de adecuación a los valores postulados apriorísticamente por una determinada ideología, al margen de los contextos socio-políticos, económicos y culturales en los que la gente lucha por hacer posible la vida y dotar de sentido su realidad. Su universalidad reside precisamente en ser el marco que posibilite la creación de condiciones, a partir de las cuales los distintos sujetos, grupos, colectivos y culturas pueden crear y recrear su realidad, a partir de sus diferenciadas concepciones de vida digna.

Por el contrario, en la medida en que una particular forma de concebir los derechos pretende ser universalizada, a través de su imposición a otros grupos humanos en otros contextos; tal proceso, irrumpiendo colonialmente en el circuito de reacción cultural, lo pervierte, y se constituye en lo que Herrera denomina un “proceso ideológico”.⁵²⁸ Desde el relativismo relacional que postula, Herrera Flores entiende que las diversas formas culturales desde las que se comprende e interviene en la realidad responden a su propio entorno de relaciones, y que de ello depende su verdad y legitimidad (no de su “acoplamiento” a la propuesta occidental). Ahora bien, Joaquín Herrera insiste en que tal posicionamiento no lleva a afirmar que todo valga igual; frente a tal manera de comprender el relativismo, afirma el criterio de empoderamiento como forma de discernir entre las diversas propuestas:

⁵²⁷ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 46.

⁵²⁸ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, pp. 100-101.

Ese criterio reside en distinguir entre aquellos acercamientos al mundo que permitan a todas y a todos *hacer valer* sus propuestas políticas, sus convicciones morales y sus manifestaciones estéticas y aquellos que cierran la puerta de la racionalidad a los que no entran en sus recipientes ideológicos, impidiéndoles con ello toda posibilidad de mostrar su racionalidad y sus modos de lucha por la dignidad... Es decir, un criterio que se basa en la producción de un espacio cultural en el que los que tengan la “voluntad de encuentro” puedan disfrutar de las mismas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales para “hacer valer” sus propuestas que las que tenemos los que vivimos en el mundo de los privilegios y los “universalismos”. Un criterio, en fin, de empoderamiento que permita a los que han sido colocados en posiciones subordinadas en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, alcanzar el grado necesario de autoridad para comenzar a dialogar en régimen de igualdad sustancial.⁵²⁹

Para Herrera Flores, *“lo más urgente no es lanzar proclamas universalistas, sino construir espacios de encuentro entre dichas formas de acción en los que todos puedan hacer valer sus propuestas y diferencias.”*⁵³⁰

Se requiere posibilitar espacios de encuentro, diálogo y deliberación entre quienes, reconociéndose en posiciones y disposiciones diferenciadas, intentan explicar, interpretar e intervenir en el mundo.⁵³¹ Son necesarios lugares de encuentro donde sea posible que todos nos asumamos como seres humanos *“con la misma capacidad cultural para reaccionar frente a las circunstancias que nos rodean, aunque los resultados de dicha reacción sean completamente distintos o, en algunos casos, absolutamente opuestos”*,⁵³² lugares de encuentro de sujetos y colectivos empoderados, en

⁵²⁹ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, pp. 65-66.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁵³¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 51-52.

⁵³² HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 157.

los que sea posible a todos el presentar y desarrollar, “hacer valer”, sus propuestas, formular y reconocer sus diferencias.⁵³³

Nuestro objetivo es trazar un esquema que nos permita tratar con las dificultades de traducción entre procesos culturales diferentes... Pretendemos construir las claves de traducción cultural insertando los conflictos en los contextos en que necesariamente se dan... Tarea básica será, pues, crear las condiciones para potenciar la voluntad de encuentro y la exigencia de construcción de zonas de contacto entre los individuos y grupos de procesos culturales diferentes. Todos los procesos culturales están situados en contextos precisos de relaciones. Pero esa constatación cultural no basta. Es preciso trabajar para que en todos esos procesos culturales existan las condiciones económicas, políticas, sociales, económicas y, por supuesto, culturales, para poder enfrentarnos con éxito a los obstáculos -no enteramente culturales- que vienen impidiéndonos dialogar desde y para nuestras diferencias.⁵³⁴

De esta manera, el relativismo filosófico de Herrera Flores se concreta en su reflexión sobre los derechos humanos, particularmente en lo referido a la necesidad de establecer espacios de diálogo en los que quienes sostienen posiciones diferenciadas puedan encontrarse en condiciones de simetría.

Es preciso, pues, para toda reflexión teórica y toda acción política *no destructivas*, la construcción de condiciones espacio-temporales para que los actores y actrices que pueblan los procesos culturales puedan dirimir sus diferencias y proponer pautas comunes de acción en lo que vamos a denominar los *espacios culturales*. Es decir, los “lugares simbólicos” en los que puedan interactuar diferentes, plurales y heterogéneas formas de reaccionar –y plantear alternativas- ante los entornos de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. Entornos, ¡claro está!, condicionados por los procesos de división desigual e injusto del hacer humano.⁵³⁵

⁵³³ HERRERA FLORES, J. Cultura y derechos humanos: la construcción de espacios culturales. En: I/C – Revista Científica de Información y Comunicación. N° 5, 2008, p. 46.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 58-59.

⁵³⁵ *Ibidem*, p, 51.

Entender lo cultural como “*el conjunto de procesos que están sometidos al circuito de reacción cultural*”⁵³⁶, plantea entonces la exigencia de “*aceptar, reconocer, respetar y promover la capacidad y potencialidad humanas para plantear continuamente alternativas y formas creativas de afrontar y transformar el mundo.*”⁵³⁷ De aquí derivan responsabilidades políticas y teóricas con los distintos “*procesos sociales de lucha por el acceso igualitario a los bienes necesarios para llevar adelante una vida digna.*”⁵³⁸ La apuesta, pues, es por “*procesos culturales abiertos que tiendan a potenciar la capacidad humana genérica de creatividad y de transformación del mundo.*”⁵³⁹ Desde este marco de comprensión, Herrera Flores plantea los retos que implica el proceso de diálogo e intercambio cultural que subyace a una posible universalidad a posteriori de los derechos humanos.

Así, formula cuatro deberes básicos que han de atravesar el compromiso con la idea de dignidad humana, de manera que el mismo no derive en prácticas colonialistas ni universalistas, apostando por la necesaria apertura de los circuitos de reacción cultural. Según su propuesta, estos compromisos y deberes “*deben constituir la plataforma desde la que desplegar la voluntad de encuentro necesaria para la construcción de zonas de contacto emancipadoras,*”⁵⁴⁰ zonas en las que quienes se encuentren en ellas han de ocupar posiciones de igualdad en el acceso a los bienes necesarios para una vida digna.⁵⁴¹

En primer lugar, el “reconocimiento” de que todos debemos tener la posibilidad de reaccionar culturalmente frente al entorno de relaciones en el que vivimos. En segundo lugar, el respeto como forma de concebir el reconocimiento como condición necesaria,

⁵³⁶ HERRERA FLORES, J. *Cultura y derechos humanos: la construcción de espacios culturales*. En: I/C – revista Científica de Información y Comunicación. N° 5, 2008, p. 43.

⁵³⁷ Ídem.

⁵³⁸ Ídem.

⁵³⁹ Ídem.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁴¹ Cfr. *ídem*.

pero no suficiente a la hora de la construcción de la zona de contacto emancipadora... En tercer lugar, la reciprocidad, como base para saber devolver lo que hemos tomado de los otros para construir nuestros privilegios, sea de los otros seres humanos, sea de la misma naturaleza de la que dependemos para la reproducción primaria de la vida. Y, en cuarto lugar, la redistribución, es decir, el establecimiento de reglas jurídicas, fórmulas institucionales y acciones políticas y económicas concretas que posibiliten a todos, no sólo satisfacer las necesidades vitales “primarias” -elemento, por lo demás, básico e irrenunciable-, sino, además, la reproducción secundaria de la vida, es decir, la construcción de una “dignidad humana” no sometida a los procesos depredadores del sistema impuesto por el capital.⁵⁴²

Frente a las relaciones de opresión, marginación y exclusión, que caracterizan la continuidad del proceso de colonización en nuestro mundo, la apuesta por crear espacios culturales habrá de orientar los procesos culturales; pero tal apuesta exige poner en práctica una verdadera voluntad de encuentro (lo que implica ingentes desafíos políticos), y un esfuerzo, tanto personal como colectivo, por hacer posibles zonas de contacto en las que se emprendan permanente estas dinámicas de reconocimiento, reciprocidad, respeto y redistribución.⁵⁴³

El proceso de universalización de los derechos humanos no está exento de convertirse en un proceso de neocolonización, en la medida en que los intentos por universalizar los derechos se traduzcan en un ejercicio de poder en el que nuestra acción (por más bienintencionada que se diga) impida a los otros ejercer su capacidad para reaccionar ante la novedad que les sobreviene con nuestra presencia y propuesta. Los procesos de diálogo e intercambio cultural han de estar regidos por la firme voluntad de potenciar las condiciones necesarias para que todas las personas estén en capacidad de reaccionar creativamente frente al entorno en el que viven.

⁵⁴² *Ibidem*, pp.70-71.

⁵⁴³ Cfr. HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla, Aconcagua, 2005, p. 281.

Es preciso que realmente queramos y despleguemos una “voluntad” de apertura de los circuitos de reacción cultural para todas las formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo que conviven, conflictiva o pacíficamente, junto y con las nuestras. Sólo así se podrán ir construyendo las necesarias zonas de contacto -de espacios culturales o zonas de mediación- que sirvan para materializar el resultado del encuentro entre las orillas, es decir, entre las diferentes y plurales formas de reaccionar culturalmente frente a la realidad.⁵⁴⁴

En la teoría de Joaquín Herrera Flores el diálogo intercultural es un elemento esencial que exige, si no queremos sólo utilizar esa figura para mantener relaciones de subordinación con los “otros” diferentes a “nosotros”, asegurar el empoderamiento de las personas y colectivos, de manera tal que el intercambio, el encuentro, el diálogo (siempre abierto al disenso y al conflicto) se establezca en unas condiciones de simetría de poder.

En este sentido, más allá de las buenas intenciones proclamadas en el proceso de encuentro con el otro, es imprescindible crear las condiciones de diversa índole (políticas, económicas, sociales, institucionales, etc.), que hagan posible a todas las personas tener el poder necesario para disentir, resistir y proponer alternativas en un plano de igualdad y de horizontalidad.⁵⁴⁵ En la discusión en torno a la universalidad de los derechos humanos nos parece central entender, en la línea propuesta por Joaquín Herrera, que al hablar de dignidad necesitamos superar enfoques idealistas o meramente moralizadores; concretándola en la conquista de un acceso igualitario a los bienes, tanto materiales como inmateriales, que permitan a las personas

⁵⁴⁴ HERRERA FLORES, J. Cultura y derechos humanos: la construcción de espacios culturales. En: I/C – revista Científica de Información y Comunicación. N° 5, 2008, p. 64.

⁵⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 63.

llevar adelante sus vidas, desde sus particulares y diferenciadas formas de vida.⁵⁴⁶

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.⁵⁴⁷

Creemos que el aporte de Joaquín Herrera Flores abre nuevos caminos para la comprensión de una posible universalidad de los derechos humanos en nuestro mundo. Su propuesta permite recoger la necesidad de garantías de tipo jurídico (no se trata de desconocimiento o desprecio del derecho), pero siendo capaces de dimensionar su alcance y estando conscientes de lo ambigua que puede resultar su aplicación. Por eso mismo, no solo es necesario desarrollar estrategias en el orden político, social, económico, cultural, sino también vigilar que todo ese proceso esté orientado por criterios emancipadores, que respondan a la opción ética en favor de construir condiciones de vida verdaderamente digna para todos y todas.

Una vez presentada la teoría crítica desarrollada por Herrera Flores, queremos en el próximo capítulo, pasar a analizar su potencial de cara a los

⁵⁴⁶ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 110.

⁵⁴⁷ HERRERA FLORES, J. La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest. En: **Los Derechos Humanos. Una reflexión interdisciplinar (Seminario de Investigación Francisco Suárez)**. (Directores: Vicente Theotonio y Fernando Prieto). Córdoba: Publicaciones Etea, 1995, p. 51.

procesos de lucha por condiciones de vida digna; dicho análisis será hecho intentando poner en diálogo su propuesta con las construcciones realizadas por otros autores que tratan este mismo campo de los derechos humanos. Veamos.

III. APORTES PARA UN PENSAMIENTO CRÍTICO EN DERECHOS HUMANOS

Después de haber presentado los presupuestos metodológicos que soportan el ejercicio reflexivo, y de haber formulado de manera sintética el aporte específico realizado por Herrera Flores, pretendemos ahora retomar, para ampliar, discutir y complementar, algunos aspectos de la teoría de los derechos humanos que este autor ha formulado y que confrontan los límites y deficiencias de la teoría convencional de estos derechos.

Queremos en este capítulo entrar a dialogar con los aportes realizados por Joaquín Herrera Flores, valorando el alcance de su reflexión de cara a los procesos de lucha por condiciones de vida digna; pretendemos hacerlo, 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. Nuestro trabajo intentará, particularmente, tener en cuenta los aportes de 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 Correas⁵⁴⁸, Manuel Jacques⁵⁴⁹, Carlos Cárcova⁵⁵⁰ y Jesús de la Torre Rangel⁵⁵¹. La

⁵⁴⁸ Entre las obras de este autor, tenemos: CORREAS, O. **Ideología Jurídica**. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1983; **Introducción a la Crítica del Derecho Moderno (Esbozo)**. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1986; **Acerca de la Crítica Jurídica**. En: **El Otro Derecho**. Bogotá: Temis/ILSA, nº 5, marzo de 1990; **Crítica da Ideología Jurídica**. Porto Alegre: Sérgio A. Fabris Editor. 1995.

⁵⁴⁹ Cfr. JACQUES, M. Una Concepción Metodológica del Uso Alternativo del Derecho. **El Otro Derecho**. Bogotá: Temis/ILSA, 1: 19-42, agosto 1988.

⁵⁵⁰ Cfr. CÁRCOVA, C. **A Opacidade do Direito**. São Paulo: Ltr, 1998. p. 59-122; **Las Teorías Jurídicas Post Positivistas**. Buenos Aires: Lexis Nexis, 2007.

⁵⁵¹ Cfr. DE LA TORRE, J. **Apuntes para una Introducción Filosófica al Derecho**. México: Ed. Jus, 1983; **Derecho como Arma de Liberación en América Latina**. México: Centro de

incorporación de sus propuestas en un ejercicio como el que nos hemos planteado deberá ser objeto de posteriores trabajos.

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 anticapitalistas y anticoloniales. Veamos.

III.1 La lucha por los derechos incluye la lucha por la forma de enunciarlos

En el análisis que nos proponemos 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,⁵⁵² sirviendo, por tanto, de herramienta discursiva legitimadora. Sin

Estudios Ecueménicos., 1984; **El Derecho que nace del Pueblo**. México: Centro de Investigaciones Regionales de Aguascalientes, 1986; **Del Pensamiento Jurídico Contemporáneo. Aportaciones Críticas**. México: Escuela Libre de Derecho, 1992; **El Derecho a tener Derechos. Ensayos sobre los Derechos Humanos en México**. Aguascalientes: Ciema, 1998; **Derechos Humanos desde el Jusnaturalismo Histórico Analógico**. México: Porrúa/Universidad de Aguascalientes, 2001; **Jusnaturalismo, Personalismo y Filosofía de la Liberación**. Sevilla: Mad, 2005.

⁵⁵² Cfr. SANTOS, A. Direitos humanos e movimentos sociais em Portugal: apropriação, resignificação e des/politização. En **A Mobilização transnacional do direito. Portual e o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos** (Cecília Macdowell dos Santos, Org. Coimbra: Almedina, 2012, p. 193. Traducción propia.

embargo, este uso que podemos denominar de 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.*”⁵⁵³ 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 Gallardo describe la manifestación de este fenómeno en el contexto latinoamericano en los siguientes términos⁵⁵⁴:

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

⁵⁵³ *Ibíd.*, p. 203.

⁵⁵⁴ 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, teniendo como punto de partida la concepción existencia y estructural, 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**. Heredia, Costa Rica: Editorial UNA, 1981; **Cultura, política, Estado**. San José, Costa Rica: Editorial Nueva Década, 1985; **Elementos de política en América Latina**. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1986; **Actores y procesos políticos latinoamericanos**. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1989; **Líderes, movimientos sociales y partidos políticos**. Heredia, Costa Rica: Editorial UNA, 1992; **Habitar la tierra**. Bogotá, Colombia: Asamblea del Pueblo de Dios, 1997; **Globalización, lucha social, derechos humanos**. San José, Costa Rica: Ediciones Perro Azul, 1999; **Política y transformación social. Discusión Sobre Derechos humanos**. Quito, Ecuador: Tierra Nueva, 2000; **Siglo XXI: Militar en la izquierda**. San José, Costa Rica: Editorial Arlekín, 2005; **Derechos humanos como movimiento social**. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo, 2006; **Siglo XXI: Producir un mundo**. San José, Costa Rica: Editorial Arlekín, 2006; **Democratización y democracia en América Latina**. San Luis Potosí, México: Comisión Estatal de Derechos Humanos: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008; **Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, Editor). Murcia, 2008.

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.⁵⁵⁵

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 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

⁵⁵⁵ GALLARDO, H. Lucha Social, Pinochet y la Producción de Justicia. En: **Teoría crítica dos Direitos Humanos no século XXI**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 429.

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 socio-culturales 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.*⁵⁵⁶ 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.*”⁵⁵⁷

Todo ello apunta a la configuración de un nuevo imaginario social inconformista y creativo, crítico y lúcido.⁵⁵⁸ 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.⁵⁵⁹

La práctica social a favor de los derechos humanos exige no sólo una formulación teórica atractiva, una idea convocante y movilizadora, requiere también tener sustento en los afectos y emociones de la gente, sostenerse en la capacidad para apasionar y vincular desde los quereres, 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*

⁵⁵⁶ HERRERA FLORES, J. Irrumpiendo afirmativamente en lo real. En: **Irrumpiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos**. (Organizador: Marcelo de Moura). Pelotas: Educat, 2005. (pp. 17-45).

⁵⁵⁷ SANTOS, B. **La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social**. Colección En Clave de Sur. 1ª ed. Bogotá: ILSA, 2003, p. 57.

⁵⁵⁸ Al respecto, pueden consultarse HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005. También HERRERA FLORES, J. **O nome do Riso. Breve tratado sobre arte e dignidade**. Traducción Nilo Kaway. Porto Alegre: movimiento; Florianópolis: CESUSC; Florianópolis: Bernúncia, 2007.

⁵⁵⁹ SANTOS, B. **La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social**. Colección En Clave de Sur. 1ª ed. Bogotá: ILSA, 2003, p. 66.

contacto, los afectos... en definitiva, cuidar la vida como paso necesario para cuidarnos a nosotros mismos".⁵⁶⁰

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 sólo por una pasión contraria y más fuertes."*⁵⁶¹ Por ello Herrera Flores apostaba por el fomento de *"pasiones alegres"* que permitieran *"el empoderamiento humano como base material de la dignidad."*⁵⁶² 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."*⁵⁶³ 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 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.

⁵⁶⁰ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 199.

⁵⁶¹ BERNARDINI, A. B. *Spinoza como defensor de los derechos humanos*. En: **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**. XXXVI. 1998, p. 499.

⁵⁶² HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo, p. 8.

⁵⁶³ SIERRA, F y DEL MORAL, L. *Cultura de paz y biopolítica. Pensar los derechos humanos desde un nuevo pensamiento antagonista de lo procomún*. En: **Las praxis de la paz y los Derechos Humanos. Joaquín Herrera Flores In memoriam**. Granada: Universidad de Granada, 2012, pp. 117.

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.

III.2 Sobre los presupuestos metodológicos de la concepción liberal de los derechos humanos⁵⁶⁴

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, configurando 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 una 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.

⁵⁶⁴ 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.

Sin embargo, la trampa de la concepción liberal surge al ocultar la referida ficción, pretendiendo darle contenido de realidad y usándola para describir, y constituyéndola así 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.⁵⁶⁵ Veamos cómo describe Fariñas Dulce la configuración de la sociedad liberal burguesa:

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.⁵⁶⁶

Así, pues, entre las bases del derecho moderno deben destacarse para los efectos de nuestra investigación la noción del sujeto como un

⁵⁶⁵ Cfr. FARIÑAS DULCE, M. **Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”**. Madrid: Dykinson, S.L., 1997, p. 29.

⁵⁶⁶ FARIÑAS DULCE, M. Universalidad e interculturalidad. En. **10 palabras claves sobre derechos humanos**. Juan Tamayo-Acosta, director. Madrid: Verbo Divino, 2005, p. 200.

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.⁵⁶⁷ 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.⁵⁶⁸

⁵⁶⁷ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, p. 132.

⁵⁶⁸ Cfr. PRONER, C. 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, 2011.

Quando 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.⁵⁶⁹

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.⁵⁷⁰

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.⁵⁷¹

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

⁵⁶⁹ HERRERA FLORES, J. Prólogo. En: **El malestar en la cultura jurídica**. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2011, pp. 15-16.

⁵⁷⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. Irrumpiendo afirmativamente en lo real. En: **Irrumpiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos**. (Organizador: Marcelo de Moura). Pelotas: Educat, 2005, pp. 33-34.

⁵⁷¹ Cfr. AGUIRRE, J. De una Crítica Deleuziana de los Derechos Humanos hacia una Jurisprudencia Deleuziana de Derechos Humanos, pp. 289-290. En línea: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r26281.pdf>. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.

relaciones sociales marcado por lógicas de dominación, explotación y discriminación.⁵⁷²

Consecuentemente, el derecho formalizado no solo oculta sino que incluso desplaza a la realidad social con sus diferentes mecanismos y procesos, conformando una realidad paralela y legitimando el *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.*”⁵⁷³ 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.⁵⁷⁴ Por ello, en palabras de Herrera Flores:

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.⁵⁷⁵

Frente al formalismo jurídico, el pensamiento crítico destaca la dimensión sociopolítica del derecho como un producto social, un constructo

⁵⁷² Cfr. GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 32.

⁵⁷³ Cfr. SOLÓRZANO, N. **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 de Potosí, 2007, p. 81.

⁵⁷⁴ HERRERA FLORES, J. La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest. En: **Los Derechos Humanos. Una reflexión interdisciplinar (Seminario de Investigación Francisco Suárez)**. (Directores: Vicente Theotonio y Fernando Prieto). Córdoba: Publicaciones Etea, 1995, p. 31.

⁵⁷⁵ HERRERA FLORES, J. De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukacs y Rosa Luxemburg, p. 5. En línea: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/luxembr/s/luxemburgorsobre0017.pdf. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013, p. 5.

que solo puede ser comprendido contextualmente, en el marco de los procesos sociohistóricos en que se produce y a los que responde contribuyendo de una manera o de otra a la configuración de las relaciones societarias y sus estructuras y relaciones de poder.⁵⁷⁶ 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.⁵⁷⁷

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.⁵⁷⁸ Veamos.

El liberalismo, en lugar entender a la persona como sujeto inserto en las tramas sociales y dependiente de las mismas para el efectivo ejercicio de su autonomía⁵⁷⁹, desconoce su sociabilidad constitutiva y le concibe confrontado con ella⁵⁸⁰. 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*”

⁵⁷⁶ Cfr. WOLKMER, A. Plan de clases. Material mimeográfico, p. 3.

⁵⁷⁷ Cfr. Ibídem, p. 5.

⁵⁷⁸ Cfr. FARIÑAS DULCE, M. Universalidad e interculturalidad. En. **10 palabras claves sobre derechos humanos**. Juan Tamayo-Acosta, director. Madrid: Verbo Divino, 2005.

⁵⁷⁹ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Ecuador: Serpaj, 2000, p. 234-236.

⁵⁸⁰ Cfr. PANIKKAR, R. Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental? En: **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. (César Augusto Baldi, organizador). Río de Janeiro-Sao Paulo-Recife: Renovar, 2004, pp. 218-219. Traducción propia .

*cuya necesaria autonomía y gratificación está constituida por una ley natural que debe ser reconocida y protegida por los códigos positivos.*⁵⁸¹ 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.⁵⁸² 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.*”⁵⁸³

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:

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.⁵⁸⁴

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

⁵⁸¹ GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos.** (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 59.

⁵⁸² Cfr. GALLARDO, H. Sobre las generaciones de derechos humanos, p. 18. En línea: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=179&Itemid=1. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.

⁵⁸³ MACINTYRE, A. Some consequences of the failure of the Enlightenment project. En: **After Virtue: a Study in Moral Theory. The Philosophy of Human Rights.** (Compilado en WINSTON, Morton E., editor). California: Wadsworth Publishing Company, 1989, p. 178.

⁵⁸⁴ FARIÑAS DULCE, M. **Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”.** Madrid: Dykinson, S.L., 1997, pp. 38-39.

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.⁵⁸⁵

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.⁵⁸⁶ Frente a este escenario, se presenta al pensamiento crítico la desafiante tarea de *“reinventar el derecho más allá del modelo liberal y demosocialista sin caer en la agenda conservadora y, en efecto, cómo conseguirlo para combatir esta última de una manera más eficiente.”*⁵⁸⁷ A formular algunas reflexiones al respecto dedicaremos las siguientes páginas.

⁵⁸⁵ Cfr. HERRERA FLORES, J. y MEDICI, A. Los derechos humanos y el orden global. Tres desafíos teórico-prácticos. En: **Nuevos colonialismos del capital: Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos**. (Editores: David Sánchez Rubio, Norman J. Solórzano Alfaro e Isabel V. Lucena Cid). Barcelona: Icaria, 2004, p. 178.

⁵⁸⁶ Cfr. Red de Apoyo por la Justicia y la Paz. Socialismo y Derechos Humanos. Taller-Debate. Material mimeográfico, p. 3.

⁵⁸⁷ SANTOS, B. **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho**. Madrid: Trotta, 2009, p. 547.

III.3 Algunas ideas-fuerza desde el pensamiento crítico de los derechos humanos

Antes de entrar centrarnos en el desarrollo de propuestas frente a problemáticas específicas, queremos, muy brevemente, recuperar ciertas nociones fundamentales que subyacen a la propuesta de un pensamiento crítico en derechos humanos. Veamos.

III.3.1 Necesidad de una concepción socio-histórica 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 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.”*⁵⁸⁸

⁵⁸⁸ MEDICI, A. El arraigo de Anteo: Las lecciones políticas de Joaquín Herrera Flores. En: **Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales**. Año II. N° 4, Julio-Diciembre 2010, p. 20.

Los derechos humanos son reconocidos como productos socio-históricos fraguados a partir de las distintas luchas populares emprendidas a favor de condiciones de vida digna, respondiendo, 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 Ángelo 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.”*⁵⁸⁹

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.⁵⁹⁰

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 sólo 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 sólo establecen límites a la actuación de los poderes públicos, sino que

⁵⁸⁹ PAPANACCHINI, A. **Filosofía y Derechos Humanos**. Santiago de Cali: Editorial Facultad de Humanidades. Universidad del Valle, 1994.

⁵⁹⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 52.

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.⁵⁹¹

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.⁵⁹² Desde esta concepción dinámica, es necesario atender a tales transformaciones, preguntándonos por los cambios en el campo de las ideas, las instituciones, las relaciones socio-económicas, etc., y por la forma en que todo ello modifica también la propia forma de comprender la sociedad y nuestra capacidad de actuar en ella.⁵⁹³

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

⁵⁹¹ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 52.

⁵⁹² ROSILLO, A. Derechos Humanos, Liberación y Filosofía de la Realidad Histórica. En: **Teoría Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 45.

⁵⁹³ Cfr. HERRERA FLORES, J y RODRÍGUEZ, R. Legalidad: explorando la nueva ciudadanía. En: Campos de juego de la ciudadanía. (Tusta Aguilar y Araceli Caballero, coordinadores.). El Viejo Topo. Barcelona. 2003, p. 48.

de los mismos se tome en cuenta o no el contexto y 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.⁵⁹⁴ 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.⁵⁹⁵

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.⁵⁹⁶ Esta perspectiva entiende que la conformación de derechos está en función del establecimiento de determinadas condiciones a partir de la actuación de

⁵⁹⁴ Cfr. HERRERA FLORES, J. 16 premisas de una teoría crítica del derecho. En: **Teoría Crítica dos Direitos Humanos. In Memoriam Joaquín Herrera Flores**. Belo Horizonte: Forum, 2011, p. 13.

⁵⁹⁵ HERRERA FLORES, J. Irrumpiendo afirmativamente en lo real. En: **Irrumpiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos**. (Organizador: Marcelo de Moura). Pelotas: Educat, 2005, p. 18.

⁵⁹⁶ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, pp. 148-149.

las fuerzas sociales.⁵⁹⁷ Así, al remitir a co-relaciones de fuerzas y a la articulación y movilización social transformadora, asume un fundamento sociopolítico.⁵⁹⁸

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 y despolitizando su discurso, lleva al desconocimiento del protagonismo de los actores sociales, alienándoles de su capacidad de acción transformadora de la historia y sometiéndoles a supuestos entes abstractos a cuya acción están sometidos.⁵⁹⁹

De igual manera, para una perspectiva sociohistórica resulta fundamental superar la trampa que pueden llegar a significar los distintos mecanismos de ideológicos tendentes a desdibujar la realidad social, impidiendo su adecuada comprensión, sustituyéndola, 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 conceptos⁶⁰⁰,

⁵⁹⁷ Cfr. GALLARDO, H. Sobre el fundamento de los derechos humanos. En: **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**, XLV N° 115/116, mayo-diciembre de 2007, p. 13.

⁵⁹⁸ Cfr. GALLARDO, H. Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 240.

⁵⁹⁹ Cfr. FARIÑAS DULCE, M. Universalidad e interculturalidad. En: **10 palabras claves sobre derechos humanos**. Juan Tamayo-Acosta, director. Madrid: Verbo Divino, 2005.pp. 207-208.

⁶⁰⁰ Para una aproximación a la obra de Ellacuría puede verse el libro colectivo Ignacio Ellacuría, "Aquella libertad esclarecida", J. Sobrino y R. Alvarado (eds.), Sal Terrae, Santander, España, 1999. Sobre su planteamiento de los derechos humanos, recomendamos la lectura de SENENT DE FRUTOS, J. **Ellacuría y los Derechos Humanos**, Descleé de Brouwer, Bilbao, España, 1998.

Entre la bibliografía de Ignacio Ellacuría en torno a los derechos humanos, destacamos:

- Derechos humanos en una sociedad dividida, En **Christus** N° 527, 1979.

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.⁶⁰¹

Ellacuría, a través de esta propuesta, no trata de negar el ideal, sino de impugnar una situación de negatividad amparada en un discurso ideal, recuperando 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.”*⁶⁰² Así, pues, se evalúa la verdad o falsedad de un derecho en función de las relaciones sociales que genera, en

-
- “Los derechos humanos en Centroamérica”, En *El País*, 23 y 24 de Diciembre, 1982.
 - Universidad, derechos humanos y mayorías populares, En *ECA N° 406*, 1982 (recogido en Ellacuría, I. **Escritos universitarios**, Edit. Uca, San Salvador, 1999).
 - Subdesarrollo y derechos humanos. En: **Revista Latinoamericana de Teología N° 25**, 1992.
 - Hacia un replanteamiento de los derechos humanos en Centroamérica. Mimeo, 1988. Archivo Ellacuría, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), San Salvador, Centroamérica.
 - El mal común y los derechos humanos. Mimeo, 1989. Archivo Ellacuría (recogido en Ellacuría, I., **Escritos filosóficos III**, Uca edit. San Salvador, 2001).
 - Hacia una conceptualización de los derechos humanos. Mimeo, 1989. Archivo Ellacuría (recogido en Ellacuría, I., **Escritos filosóficos III**, Uca edit. San Salvador, 2001).
 - Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares (1989), *ECA 502, 1990* (recogido en ELLACURÍA, I. 1., **Escritos filosóficos III**, Uca edit. San Salvador, 2001.).

⁶⁰¹ Cfr. **Supar Pragmatismo epistemológico**.

⁶⁰² ELLACURÍA, I, Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En **Escritos Filosóficos**, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, 2001, p.437.

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 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.⁶⁰³

Asumir, como de hecho hacemos, los derechos humanos como “*el resultado provisional de los continuos y plurales procesos de lucha por la dignidad humana*,”⁶⁰⁴ 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.⁶⁰⁵ Frente a tales posiciones, entendemos, que si bien los orígenes históricos y culturales de

⁶⁰³ Cfr. SENENT DE FRUTOS, J, J. **Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007, p. 37-38.

⁶⁰⁴ HERRERA FLORES, J. Irrumpiendo afirmativamente en lo real. En: **Irrumpiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos**. (Organizador: Marcelo de Moura). Pelotas: Educat, 2005, p. 35.

⁶⁰⁵ Cfr. ROSILLO, A. **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, junio de 2011, pp. 365-366.

los derechos humanos pueden condicionar su validez al intentar aplicarlos en contextos distintos, no la determinan.⁶⁰⁶

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.⁶⁰⁷ 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.⁶⁰⁸

A partir de esta práctica, el proceso de comprensión de los derechos (formulada a partir de ese proceso particular) se ha paralizado, no

⁶⁰⁶ Cfr. SANTOS, B. **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho**. Trotta- ILSA, Madrid-Bogotá, 2009, p. 513.

⁶⁰⁷ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, p. 9.

⁶⁰⁸ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 247.

respondiendo a las nuevas luchas y demandas que otros sujetos sociales (campesinos, mujeres, indígenas, proletarios, homosexuales, afrodescendientes, etc.) 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 expresa ni es recogida por las instituciones, discursos y praxis llevados adelante por la burguesía⁶⁰⁹, 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.⁶¹⁰ 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 terminan negándose a otros sujetos sociales la posibilidad de protagonizar su propios procesos a partir de sus particularidades, necesidades e intereses.⁶¹¹

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.⁶¹² De esta manera, la praxis y el discurso de los derechos humanos, originalmente formulado a partir de las reivindicaciones burguesas son susceptibles de

⁶⁰⁹ HERRERA FLORES, J. "La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest." En: **Los Derechos Humanos. Una reflexión interdisciplinaria (Seminario de Investigación Francisco Suárez)**. (Directores: Vicente Theotónio y Fernando Prieto). Córdoba: Publicaciones Etea, 1995, pp. 42-43.

⁶¹⁰ Cfr. SANTOS, B. Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. En: **Revista Memoria**. Nº 101, julio 1997.

⁶¹¹ ELLACURÍA, I, Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En **Escritos Filosóficos, Tomo III**. San Salvador: UCA Editores, 2001, p.437.

⁶¹² Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, D. Acerca de la Democracia y los Derechos Humanos: De Espejos, Imágenes, Cegueras y Oscuridades. En: **Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002**. Río de Janeiro, 2002, p. 146.

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.⁶¹³

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 efectivación pasa por constituir una sensibilidad socio-cultural 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.⁶¹⁴

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.⁶¹⁵

⁶¹³ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, p. 135.

⁶¹⁴ Cfr. GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 42

⁶¹⁵ GALLARDO, H. Derechos Humanos. En línea: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=144&Itemid=9. Consulta realizada el 25 de marzo de 2013.

III.3.2 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:

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.⁶¹⁶

El discurso de los derechos humanos, que como hemos visto, puede ser una herramienta para el sostenimiento de relaciones asimétricas de poder, se comprenden, 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

⁶¹⁶ HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 66.

atravesan 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.*”⁶¹⁷

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.*”⁶¹⁸ 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.⁶¹⁹ 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.⁶²⁰

⁶¹⁷ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 52.

⁶¹⁸ TORRES-RIVAS, E. En **Cuaderno de Pensamiento Crítico Latinoamericano** N° 43, Año 4. 17 de septiembre de 2011, p. 4.

⁶¹⁹ Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, D. **Repensar Derechos Humanos. De la anestesia a la sinestesia**. Sevilla: MAD, 2007, p. 31.

⁶²⁰ PISARELLO, G. Los derechos sociales como derechos exigibles: virtualidades y límites de una consigna. En **Estudios sobre Derechos Humanos**. San Salvador: FESPAD ediciones, 2004, pp. 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 y 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.*”⁶²¹ 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.*”⁶²² 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, debiendo ser políticamente producidas (lo que a su vez implica una transformación cultural) por aquellos que

⁶²¹ GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos.** Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, nota 10, p. 130.

⁶²² *Ibidem*, p. 110.

encontrándose en actual situación de desventaja requieren que las mismas se lleven a cabo para poder gozar de condiciones dignas de existencia.⁶²³

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.⁶²⁴

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.”*⁶²⁵ 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,

⁶²³ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, p. 307.

⁶²⁴ GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, p. 15.

⁶²⁵ MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. **Exclusión y victimización. El grito de los derechos humanos en la globalización**. Bilbao: Alberdania, S.L., 2004, p. 160.

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 así, 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 intergeneracionales (superando toda forma de sexismo), etc. 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.⁶²⁶

Para ello, necesitamos desarrollos teóricos capaces de brindarnos marcos de comprensión de la realidad lo más rigurosos posibles, 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.⁶²⁷ Si hay que identificar un punto de partida, una base sobre la que articular el conjunto discursivo, éste no se encuentra en el “*derecho a tener derechos*”, sino en el “*derecho a luchar por los derechos.*”

⁶²⁶ Cfr. SANTOS, B. **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho.** Madrid: Trotta, 2009, p. 74.

⁶²⁷ Cfr. SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: Más allá del pensamiento abismal.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, p. 115.

III.3.3 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.”*⁶²⁸

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, recuperando así 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.⁶²⁹ 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 explicación de sus esencias, son construcciones culturales a ser continuamente recreados en el contingente proceso de construcción social de la realidad.⁶³⁰ Así concebidos, el tratamiento de los derechos exige tomar en cuenta diversos aspectos, algunos de los cuales refiere Helio Gallardo en el siguiente texto:

⁶²⁸ HERRERA FLORES, J, **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 247.

⁶²⁹ Cfr. WOLKMER, A. Plan de clases. Material mimeográfico, p. 15.

⁶³⁰ Cfr. HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 27.

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.⁶³¹

Se trata, por tanto de una aproximación compleja, multidimensional, que comprende que 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.⁶³²

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

⁶³¹ GALLARDO, H. **Derechos humanos como movimiento social**. Colombia: Ediciones desde abajo, 2006, p. 56.

⁶³² HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, pp. 323-324.

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.⁶³³

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.

⁶³³ GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos.** (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 218.

III.3.4 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 socio-cultural) 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:

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 *reapropiárnoslas* crítica y contextualizadamente, ampliando sus deficiencias y articulándolas con tipos diferentes de prácticas de mayor contenido político, económico y social.⁶³⁴

Es necesario afirmar los derechos humanos como exigencias de poder social a partir de la toma de conciencia que individuos y grupos sociales

⁶³⁴ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales: Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005. p. 49

tienen, en cada momento histórico, de sus necesidades básicas y de sus valores sociales fundamentales; por lo que pugnan para lograr su reconocimiento jurídico⁶³⁵. 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.⁶³⁶

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, socio-cultural 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

⁶³⁵ Cfr. IEPALA. (S/F). Curso Sistemático de Derechos Humanos (En línea). Disponible: www.iepala.es/curso_ddhh/. B 2.4.

⁶³⁶ Cfr. GALLARDO, H. **Derechos humanos como movimiento social**. Colombia: Ediciones desde abajo, 2006, p. 48.

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 garantes de la consecución del bien común, incluso por parte de las clases populares*”⁶³⁷, 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.⁶³⁸ Ello exige integrarlos en una estrategia política más amplia, que puede incluir tanto acciones legales como ilegales,⁶³⁹ “*originando de esta manera híbridos político-jurídicos de diferentes tipos.*”⁶⁴⁰

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.⁶⁴¹

⁶³⁷ Cfr. SANTOS, B. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Buenos Aires: Antropofagia, 2010, pp. 46-47.

⁶³⁸ Cfr. SANTOS, B. **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, p. 58.

⁶³⁹ Cfr. SANTOS, B. **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho**. Madrid: Trotta, 2009, p. 576.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 580.

⁶⁴¹ PRONER, C. 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, 2011, pp. 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, etc. 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.⁶⁴² Al fin y al cabo, como bien afirma Boaventura De Sousa Santos⁶⁴³, el derecho en sí mismo ni es ni deja

⁶⁴² Cfr. GARCÍA, M. **La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993, p. 288.

⁶⁴³ 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**. Bogotá: ILSA, 1991; **La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Bogotá: ILSA, Ediciones Universidad Nacional de Colombia, 1998; **Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao: Editora Desclée de Brouwer, 2000; **Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa**. México: F.C.E., 2004; **El milenio huérfano: ensayo para una nueva cultura política**. Madrid: Trotta, 2005; 2007: **El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita**. Con Rodríguez Garavito, César A. (Eds.), Barcelona: Univ. Autónoma Metropolitana de México / Anthropos, 2007; **Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria**. La Paz: Plural Editores, 2008; **Reinventar la democracia, reinventar el estado**. España: Sequitur, 2008; **Sociología Jurídica crítica: Para un nuevo sentido común del derecho**. Madrid: Trotta, 2009; **Una epistemología del SUR**. (Con María Paula Meneses, editores.) México: Siglo XXI Editores, 2009; **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Uruguay: Trilce Editorial, 2010.

de ser emancipatorio; los que pueden o no ser emancipatorios son los movimientos sociales, las organizaciones de actores subalternizados que hacen uso del derecho en sus luchas.⁶⁴⁴

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. A este significativo riesgo se refiere Franz Hinkelammert cuando habla de la “inversión ideológica de los derechos humanos”⁶⁴⁵:

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

⁶⁴⁴ Cfr. SANTOS, B. **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho**. Madrid: Trotta, 2009, p. 610.

⁶⁴⁵ 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 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*. San José: DEI, 2001. Con respecto a las obras de Franz Hinkelammert a propósito de los derechos humanos, destacamos: **Crítica de la razón utópica**. San José: DEI, 1984; **Democracia y totalitarismo**, San José: DEI, 1987; **Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión**. San José: DEI, 1995; **El Grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización**. San José: DEI, 1998; La inversión ideológica de los derechos humanos: el caso de J. Locke. En **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal**. (Joaquín Herrera Flores, editor). Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000; El proceso actual de globalización y los derechos humanos. En **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal**. (Joaquín Herrera Flores, editor). Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000; La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización. En **El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal**. (Joaquín Herrera Flores, editor). Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000; Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo. En **Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas**, nº 2, diciembre 2001.

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.⁶⁴⁶

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.⁶⁴⁷

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, pudiendo así brindar su aporte al proceso de transformación.

⁶⁴⁶ HINKELAMMERT, F. La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. En: **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. (Joaquín Herrera Flores, editor). Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 109.

⁶⁴⁷ Cfr. DUSSEL, E. **Política de liberación II: Arquitectónica**. Madrid: Trotta, 2009.

III.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, el resto del capítulo se dedicará a plantear alternativas para el desarrollo de una teoría crítica de los derechos humanos que supere las trampas a que ha conducido este planteamiento hegemónico; 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.⁶⁴⁸ Valga decir que en estos campos, afortunadamente, conocemos importantes aportes realizados desde distintas corrientes del 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.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ 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**. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos N° 33. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005; El derecho desde el feminismo: tres mecanismos de funcionamiento del patriarcado. *Pensamiento Jurídico Feminista*. En **Reconstruir el derecho, repensar el mundo**, San José: 2, marzo de 2006, 59-101. Del pensamiento ecológico: *Cultura y naturaleza: La construcción del imaginario ambiental bio(socio)diverso*. En: **Hiléia Revista de Direito Ambiental da Amazônia** N° 2. 2004. Universidad do estado do Amazonas, pp. 37-103.

⁶⁴⁹ VALPUESTA FERNÁNDEZ, R. La violencia contra las mujeres, un problema de igualdad. Reflexiones sobre la experiencia europea. Material mimeográfico, p. 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 kawsai (Buen Vivir).⁶⁵⁰

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.

⁶⁵⁰ Para una mayor comprensión del concepto del Sumak Kawsai puede consultarse el texto de HOUTART, F. El concepto de Sumak Kausay (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, diciembre 2011, N° 84, pp. 57-76. También se puede ver en línea: <http://alainet.org/active/47004&lang=es>. Consulta realizada el 18 de marzo de 2013. Para ahondar en la propuesta del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano se puede consultar: Corte Constitucional de Ecuador para el período de transición. **El nuevo constitucionalismo en América Latina**. 1ed. Quito, Corte Constitucionalismo de Ecuador, 2010.

III.4.1 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, Joaquín Herrera afirma la necesidad de reinventar los derechos asumiendo una metodología relacional para su análisis. Ahondando en esta idea, que suscribimos, 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 iusnaturalista como el iuspositivista de los derechos incurren en una simplificación, excluyendo de su comprensión variables fundamentales de los procesos históricos, con evidentes consecuencias sobre las prácticas históricas. Por ello Herrera 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.”*⁶⁵¹ Sin desconocer la dimensión normativa de los derechos, es necesario comprenderlos desde un marco más amplio y complejo, multidimensional, que integre el conjunto relaciones que configuran la dinámica social, comprendiéndolos, por tanto,

⁶⁵¹ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 48.

desde la economía política, la sensibilidad socio-cultural, etc.⁶⁵² 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.*”⁶⁵³

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; la sensibilidad sociocultural.⁶⁵⁴ 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 correlaciones 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.⁶⁵⁵

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.

⁶⁵² Cfr. SENENT DE FRUTOS, J. El método de la historización de los derechos humanos. En: **Biblioteca latinoamericana de Derechos Humanos**. S. Leopoldo: Ed. Nova Harmonia, 2012, p. 9.

⁶⁵³ SENENT DE FRUTOS, J. **Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007, p. 42.

⁶⁵⁴ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**, Editorial Tierra Nueva, Quito, 2000; **Siglo XXI: militar en la izquierda**, Arlekín, San José, 2005; **Siglo XXI: producir un mundo**, Arlekín, San José, 2006; y **Derechos humanos como movimiento social**, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2006.

⁶⁵⁵ GALLARDO, H. **Derechos humanos como movimiento social**. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2006, pp. 7-8.

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 socio-económica, 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.*”⁶⁵⁶

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).⁶⁵⁷ 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 sólo a ver si un determinado derecho está siendo garantizado, sino también a un análisis de nuestra sociedad, intentando determinar en ella qué

⁶⁵⁶ MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. *¿Convencionalismo(s) o Derechos Humanos críticos? Hacia una interpretación resistente de los procesos jurídicos.* En **Anuario de acción humanitaria y derechos humanos**, N^o. 1, 2004, p.18.

⁶⁵⁷ MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica.** Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010, p. 4.

causas estructurales (relaciones sociales de producción, modelo de civilización, sistemas socio-culturales, 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, 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 sólo pueden ser entendidos formando parte de una relación.⁶⁵⁸

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.⁶⁵⁹

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

⁶⁵⁸ HERRERA FLORES, J. y RODRÍGUEZ PRIETO, R. Legalidad: explorando la nueva ciudadanía. En: **Campos de juego de la ciudadanía**. (Tusta Aguilar y Araceli Caballero, coordinadores). Barcelona: El Viejo Topo, 2003, pp. 47- 48.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 50.

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.”⁶⁶⁰ 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 prático 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.⁶⁶¹

Con estos aportes, Fariñas, al igual que lo ha hecho Herrera, 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 pueden estar actuando en niveles diferentes de la realidad.⁶⁶²

⁶⁶⁰ FARIÑAS DULCE, M. Universalidad e interculturalidad. En: **10 palabras claves sobre derechos humanos**. Juan Tamayo-Acosta, director. Madrid: Verbo Divino, 2005. pp. 226.

⁶⁶¹ *Ibidem*, pp. 225-226.

⁶⁶² Cfr. ZEMELMAN, H. Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social. En: **América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico**

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.”*⁶⁶³ 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.⁶⁶⁴

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.⁶⁶⁵

Tanto para la recuperación del contexto, de los parámetros espacio-temporales de los fenómenos específicos, como para una comprensión que integre las dimensiones de la realidad social que han sido fragmentadas, impidiendo 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

(Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004, p. 32.

⁶⁶³ ZEMELMAN, H. Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales. En línea: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012, p. 2.

⁶⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 1.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, pp. 2-3.

(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.*”⁶⁶⁶ 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.

Es a esa necesidad, que hemos venido describiendo, a la que Herrera Flores quiso atender al formular desde una metodología relacional su propuesta del “Diamante ético” como herramienta heurística, como instrumento al servicio de una pedagogía crítica de los derechos humanos.⁶⁶⁷

III.4.2 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 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

⁶⁶⁶ NUNES, J. Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social. Oficina do CES N° 81. Coimbra: CES-FEUC, 1996, p. 19.

⁶⁶⁷ Cfr. Supra, p. 176.

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.⁶⁶⁸

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.⁶⁶⁹

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, favoreciendo de esa manera 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, impactando sobre la posibilidad de su acceso a derechos y oportunidades.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Cfr. LANDER, E. Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. En: **Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal**. Caracas: Ministerio para la Economía Popular, 2006, p. 59.

⁶⁶⁹ Cfr. SOLÓRZANO, N. ¿De qué hablamos cuando hablamos de pensamiento crítico? II Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Heredia, Costa Rica, 8-10 de diciembre de 2010, p. 8.

⁶⁷⁰ Cfr. AWID-, Association for Women's Rights in Development. "Intersectionality: A Tool for Gender and economic Justice", *Women's Rights and Economics Change*, 9, 2004, pp. 1-8 (Disponible en www.awid.org/Library/Intersectionality-A-Tool-for-Gender-and-Economic-Justice2).

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 social⁶⁷¹. A partir de esta separación de ámbitos es posible el mecanismo que supone la autonomía teórica e ideológica de las decisiones políticas con respecto de la economía.⁶⁷²

La fragmentación de los ámbitos de vida, actúa y se refuerza desde la segmentación disciplinar que opera en el campo de los saberes, hace necesario transitar hacia enfoques realmente interdisciplinarios y transdisciplinarios que hagan frente a los moldes que rigen la organización dominante del conocimiento; sólo así será posible avanzar hacia un saber social que rompiendo con los actuales parámetros ideológicos, teóricos y metodológicos, se aventure por nuevos caminos.⁶⁷³ 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

⁶⁷¹ Cfr. LANDER, E. Universidad y producción de conocimiento: Reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina. En **América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico** (Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004, p. 171.

⁶⁷² SAUL, R. *A nova economia e o déficit institucional dos direitos humanos*. En **Revista Crítica de Ciências Sociais** N° 57/58, junho/novembro 2000, p 109.

⁶⁷³ ZEMELMAN, H. Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales, p. 7. En línea: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012.

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.⁶⁷⁴

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*,"⁶⁷⁵ imposibilitando aquellas "otras" realidades que por su carácter fronterizo desbordan a la racionalidad disciplinar.⁶⁷⁶

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 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

⁶⁷⁴ BORÓN, A. Las ciencias sociales en la era neoliberal: Entre la academia y el pensamiento crítico. En **Mundialização e sociologia crítica da América Latina**. José Vicente Tavares dos Santos, organizador. UFRGS. Porto Alegre, 2009, p. 130.

⁶⁷⁵ LANDER, E. Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. En **Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal**. Caracas: Ministerio para la Economía Popular, 2006, p. 59. Ver también SANTOS, B. 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, 2005.

⁶⁷⁶ Cfr. FORNET-BETANCOURT, R. **Transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 57.

económica, en el segundo caso (aunque asuman los discursos racistas y sexistas como propios del discurso capitalista).⁶⁷⁷ 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.⁶⁷⁸

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.⁶⁷⁹

Frente al desconocimiento de las diferencias raciales, sexuales, étnicas, etc., 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

⁶⁷⁷ Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S y GROSFUGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 15. 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 SANTOS, B. Entre Próspero y Calibán: Colonialismo, poscolonialismo e interidentidad. En **Un epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social**. México: Siglo XXI – CLACSO, 2009, p. 289.

⁶⁷⁸ PAYNE, M. Introducción. Algunas versiones de teoría crítica y teoría cultural. En **Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales**. (Micahel Payne, compilador) (Traducción Patricia Willson). Buenos Aires: Paidós, 2002, p. XXIV.

⁶⁷⁹ Cfr. MENDOZA, B. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano**. Volumen I. (Yuderys Espinosa Miñoso, coordinadora). Buenos Aires: En la frontera, 2010, pp. 24 y 30.

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.⁶⁸⁰ Además, a propósito de la referida invisibilización de las diferencias y desigualdades, propia de la comprensión hegemónica de nuestras sociedades, este mismo autor advierte del 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.⁶⁸¹

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.*”⁶⁸² Precisamente por ello, en lugar de hablar de “sistema-mundo capitalista”, como hiciera Wallerstein⁶⁸³,

⁶⁸⁰ SANTOS, B. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.** Buenos Aires: CLACSO, 2008, pp. 59-60.

⁶⁸¹ SANTOS, B. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur.** Buenos Aires: Antropofagia, 2010, pp. 86-87.

⁶⁸² CASTRO-GÓMEZ, S y GROSFOGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 16-17.

⁶⁸³ WALLERSTEIN, I. **Geopolitics and Geoculture.** Cambridge/Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1991.

prefieren hablar de “sistema-mundo europeo / euro-norteamericano capitalista / patriarcal moderno / colonial.”⁶⁸⁴

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 denomina una “heterarquía”;⁶⁸⁵ 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:

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.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ GROSFOGUEL, R. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. En: **Critical Globalization Studies**. (Richard P. Appelbaum and William I. Robinson, editores). New York /London: Routledge, 2005.

⁶⁸⁵ KONTOPOULOS, K. **The Logics of Social Structures**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

⁶⁸⁶ CASTRO-GÓMEZ, S y GROSFOGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de

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 postcoloniales, la explotación de clase propia del sistema capitalista, el sexismo y el racismo, entre otras.⁶⁸⁷ 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.*”⁶⁸⁸ Repetimos que éste 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.

Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 10.

⁶⁸⁷ Cfr. SANTOS, B. Entre Próspero y Calibán: Colonialismo, poscolonialismo e interidentidad. En: **Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social**. México: Siglo XXI – CLACSO, 2009, pp. 287-288.

⁶⁸⁸ CASTRO-GÓMEZ, S y GROSFUGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 18-19.

III.4.3 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:

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.⁶⁸⁹

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 aportar 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

⁶⁸⁹ LANDER, E. *¿Reinventar el socialismo?* En: **Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica**. Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lascasiana, pp. 41-42.

total.⁶⁹⁰ Tal principio único no existe y la pretensión de ofrecer una explicación total que estructure y organice el conjunto de las resistencias no sólo resulta errónea sino sumamente peligrosa para las propias luchas sociales, impidiendo 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.⁶⁹¹

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.⁶⁹²

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

⁶⁹⁰ Cfr. SANTOS, B. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? En **Revista Crítica de Ciências Sociais** N. 54. Junho de 1999, p. 201.

⁶⁹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 203.

⁶⁹² SANTOS, B. **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho.** Madrid: Trotta, 2009, p. 571.

ningún actor se sienta excluido o subordinado a las lógicas, necesidades e intereses de otros actores o de identidades diversas.⁶⁹³

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 han 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,⁶⁹⁴ 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

⁶⁹³ Cfr. SANTOS, B. Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano. En **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano**. N° 43. Clacso, septiembre 2011.

⁶⁹⁴ FARIÑAS DULCE, M. **Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la "actitud postmoderna"**. Madrid: Dykinson, S.L., 1997, p. 57.

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.⁶⁹⁵

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, etc.⁶⁹⁶

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 ésta, 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

⁶⁹⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁹⁶ Cfr. SANTOS, B. Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano. En **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano**. N° 43. Clacso, septiembre 2011.

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).⁶⁹⁷

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 socio-económico.

III.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

⁶⁹⁷ HERRERA FLORES, J. **De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales.** Cuadernos Deusto de Derechos Humanos N° 33. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005, p. 151.

en nuestra sociedad se mantengan y reproduzcan relaciones de dominio, explotación y exclusión; tenemos que preguntarnos si las formas de organización socio-económica, 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 sólo 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 socio-culturales, 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 estos primeros, dado que solo pueden ofrecer su fuerza de trabajo a cambio de una remuneración salarial,⁶⁹⁸ consideramos que el capitalismo no debe ser considerado solo

⁶⁹⁸ Cfr. RAMOS FILHO, W. y MARQUES DA FONSECA, M. Capitalismo descomplexado e duração do trabalho. En: **Trabalho e regulação no Estado Constitucional. Volumen III.** (Wilson Ramos Filho, coordinador). Coleção Mirada a Bombordo. Traducción propia. Curitiba: Juruá, 2011, p. 234.

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; 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.⁶⁹⁹ 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.⁷⁰⁰ 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.⁷⁰¹

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

⁶⁹⁹ Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S y GROSFOGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 17-18.

⁷⁰⁰ Cfr. SANTOS, B. Os direitos humanos na pós-modernidade. En **Oficina de CES** N° 10. CES, junho 1989. En línea: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Oficina%20do%20CES_10.pdf Consulta realizada el 29 de marzo de 2013.

⁷⁰¹ Cfr. ESCOBAR, A: Encountering Development. *The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995. (Edición en español: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, Bogotá, 1998).

naturales los imperativos requeridos por la acumulación privada de capital.⁷⁰²

Tal y como la describe Herrera Flores:

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).⁷⁰³

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 sentido⁷⁰⁴, de forma tal que no deciden únicamente sobre los productos y las formas de producción, sino también sobre los productores y su vida.⁷⁰⁵ Es por ello que el sociólogo Edgardo Lander afirma que las alternativas que se quieran generar al sistema capitalista “*requieren no sólo alternativas a los patrones de propiedad y de*

⁷⁰² Cfr. GALLARDO, H. Derechos humanos y globalización en América Latina. Entrevista de Jürg Schiess para ILSA, 4 de junio del 2007, p. 3. En línea: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=9.

Consulta realizada el 28 de marzo de 2013.

⁷⁰³ HERRERA FLORES, J. Prólogo al libro de Boaventura de Sousa Santos. **Foro Social Mundial. Manual de uso**. Barcelona: Icaria, 2005.

⁷⁰⁴ En relación con el capitalismo como *orden* que implica además del sistema económico, una estructura social, un modelo de cultura y una estructura política, puede verse la obra de Roger Garaudy. **La alternativa**. Madrid: EDICUSA, 1973, pp. 63-64. Sobre el desarrollo y contenidos del capitalismo, véanse el texto de Kart Polanyi. **La gran transformación. Crítica del liberalismo económico**. Madrid: La Piqueta, 1997; también HINKELAMMERT, F y MORA, H. **Hacia una economía para la Vida**. San José: DEI, 2005.

⁷⁰⁵ Cfr. HINKELAMMERT, F. El mercado como sistema autoregulado y la crítica de Marx. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido**. Heredia: EUNA, 2003, p. 238.

*consumo de esta sociedad, sino igualmente alternativas a su cosmovisión, sus subjetividades, a sus modos de conocer y de producir.*⁷⁰⁶

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.⁷⁰⁷ 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.”*⁷⁰⁸ 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, 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, etc.⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ LANDER, E. *¿Reinventar el socialismo?* En: **Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica**. Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lascasiana, p. 38.

⁷⁰⁷ Cfr. HINKELAMMERT, F. El mercado como sistema autoregulado y la crítica de Marx. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido**. Heredia: EUNA, 2003, p. 249. En este argumento, Hinkelammert sigue de cerca al propio Karl Marx: Marx, K. *El Capital*, FCE, I, p. 423/424.

⁷⁰⁸ SANTOS, B. **Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, p. 315.

⁷⁰⁹ Cfr. SANTOS, B., **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho**. Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009, pp. 560 y ss. También SANTOS, B. **La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social**. Colección En Clave de Sur. 1ª ed. Bogotá: ILSA, 2003, p. 83

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.⁷¹⁰ Por eso, las reflexiones que siguen pretenden ofrecer algunos aportes para pensar y actuar una teoría anticapitalista de los derechos humanos.

III.5.1 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.⁷¹¹ No habrá garantía posible

⁷¹⁰ Cfr. GRUNER, E. En **Cuaderno de Pensamiento Crítico Latinoamericano** N° 44. Año 4. 15 de octubre de 2011.

⁷¹¹ Cfr. HINKELAMMERT, F. Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar. Lilia Solano entrevista a Franz Hinkelammert. Mimeo, p. 75.

de derechos humanos sin transformaciones profundas a nivel económico, pues dichas transformaciones son parte de sus condiciones de posibilidad.⁷¹²

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 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.⁷¹³

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.⁷¹⁴ En función de ello, afirmamos la contradicción entre los

⁷¹² Cfr. HINKELAMMERT, F. y MORA, H. **Hacia una economía para la vida**, p. 347. En Línea: <http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert.html?start=15>. Consulta realizada el 30 de marzo de 2013.

⁷¹³ GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 288.

⁷¹⁴ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, p. 28.

procesos de acumulación irrestricta de capital, base de la propuesta capitalista, y la asunción de derechos humanos entendidos desde el pensamiento crítico.

Ya en el capítulo anterior⁷¹⁵, hemos visto como 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 al respecto el planteamiento de Santos:

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 nalguns 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).⁷¹⁶

⁷¹⁵ Cfr. supra, p. 167.

⁷¹⁶ SANTOS, B. *Os direitos humanos na pós-modernidade*. En **Oficina de CES** N° 10. CES, junho 1989, p. 4. En línea: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Oficina%20do%20CES_10.pdf Consulta realizada el 29 de marzo de 2013.

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.⁷¹⁷ 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.⁷¹⁸ 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.⁷¹⁹

En la construcción de la realidad llevada adelante por la ideología del capital, solo podrán afirmarse derechos humanos de forma aleatoria,

⁷¹⁷ Cfr. SENENT DE FRUTOS, J. El método de la historización de los derechos humanos. En **Biblioteca latinoamericana de Derechos Humanos**. S. Leopoldo: Ed. Nova Harmonia, 2012, pp. 13-14.

⁷¹⁸ Cfr. GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, p. 48.

⁷¹⁹ Red de Apoyo por la Justicia y la Paz. Sistematización del taller “Socialismo y Derechos Humanos”. Material mimeográfico.

fragmentaria y restringida para los victoriosos;⁷²⁰ 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.⁷²¹ Así lo recoge el profesor Helio Gallardo:

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.⁷²²

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.⁷²³ “Son los derechos que garantizan la protección jurídica de las manifestaciones jurídicas del señorío autónomo, racional y posesivo de la

⁷²⁰ Cfr. GALLARDO, H. **Derechos humanos como movimiento social**. Colombia: Ediciones desde abajo, 2006, p. 57.

⁷²¹ Cfr. SENENT DE FRUTOS, J. El método de la historización de los derechos humanos. **En Biblioteca latinoamericana de Derechos Humanos**. S. Leopoldo: Ed. Nova Harmonia, 2012, p. 16.

⁷²² GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008. pp. 22-23.

⁷²³ Cfr. FARIÑAS DULCE, M. **Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 109.

personalidad de cada individuo: los derechos del individuo propietario libre.”⁷²⁴ 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.⁷²⁵ 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).*”⁷²⁶

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, quedando el ejercicio de los derechos reducido al cálculo de utilidad en función del criterio de la maximización del beneficio.⁷²⁷ 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

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 104

⁷²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 103.

⁷²⁶ HINKELAMMERT, F. y MORA, H. **Coordinación Social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva.** DEI: San José de Costa Rica, 2001, p. 321.

⁷²⁷ Cfr. HINKELAMMERT, F. En Entrevista a Franz Hinkelammert, realizada en San José de Costa Rica, en diciembre de 2010, por Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik. Mimeo, p. 8.

el estricto cumplimiento de los contratos. Desde este principio se configura la libertad; libertad es libertad para contratar, y consumir.⁷²⁸

Por su parte, los derechos de carácter redistributivo, de sentido igualitario, son descartados, negados en su condición de derechos.⁷²⁹ 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.⁷³⁰ Veamos entonces algunos aportes que pueden ser útiles para la construcción de ese pensamiento.

III.5.2 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

⁷²⁸ HINKELAMMERT, F. **La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso**. San José de Costa Rica: DEI, 2010, pp. 296-298.

⁷²⁹ Cfr. FARIÑAS DULCE, M. **Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 108.

⁷³⁰ Cfr. GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008. pp. 22-23.

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. Tal y como hemos señalado en el capítulo II⁷³¹, 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."*⁷³²

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:

⁷³¹ Cfr. supra, p. 197.

⁷³² HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest**. Madrid: Tecnos, 1989, p. 126.

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 igualitariamente a los bienes necesarios para vivir una vida digna de ser vivida.⁷³³

Es posible afirmar que Joaquín Herrera 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 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,⁷³⁴ pero desde una concepción de dignidad que se entiende de manera diferenciada en cada contexto cultural, ético, social y político.⁷³⁵

En el mismo horizonte al que apunta el Criterio de Riqueza Humana formulado de Herrera, 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

⁷³³ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales**. Catarata, Madrid, 2005, pp. 80-81.

⁷³⁴ Cfr. *Infra*, p. 335.

⁷³⁵ Cfr. HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales**. Catarata, Madrid, 2005.

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.⁷³⁶

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 su propia realidad. Es oportuno decir que entre la obra de Joaquín Herrera 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,

⁷³⁶ SÁNCHEZ RUBIO, D. Contra una cultura estática de derechos humanos. En **Crítica Jurídica** N° 29. Enero-junio, 2010, p. 225.

sociológicas, políticas, etc.⁷³⁷ 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.⁷³⁸ Sin negar ésta 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:

Lo que se pretende es que la totalidad que los grupos sociales intervengan tanto en la producción material y de significado como en la distribución y disfrute de los bienes sociales. No sólo 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

⁷³⁷ Un listado mínimo de autores resultaría siempre insuficiente, valga solo como ejemplo la referencia a Enrique Dussel, Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo, Ignacio Ellacuría, Paulo Freire, Franz Hinkelammert, Helio Gallardo, Milton Santos, Orlando Fals Borda, Augusto Boal, Pablo González Casanova, etc. Algunos de ellos referidos ampliamente en este trabajo.

⁷³⁸ 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 trabajo hablaremos de procesos y luchas emancipatorias, aunque las mismas estén referidas a procesos de liberación tal y como acá se formulan.

proyectos de vida; las jerarquías en las formas de satisfacer las necesidades; etc.⁷³⁹

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*”.⁷⁴⁰ 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.⁷⁴¹

Por su parte, Walter 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*

⁷³⁹ SÁNCHEZ RUBIO, D. **Filosofía, derecho y liberación en América Latina**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999. p. 214.

⁷⁴⁰ ELLACURÍA, I. **Filosofía de la realidad histórica**. San salvador: UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 561.

⁷⁴¹ Cfr. ELLACURÍA, I. En torno al concepto y a la idea de liberación. En **Escritos Teológicos, Tomo I**. San Salvador: UCA Editores, 2000, p. 645. Para este desarrollo hemos seguido el trabajo de ROSILLO, A. **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, junio de 2011, pp. 420 y siguientes.

*decolonización epistemológica.*⁷⁴² Al llamar la atención sobre la problemática de la colonialidad del saber, el pensamiento crítico latinoamericano pone de manifiesto aspectos nuevos de las luchas de liberación que anteriormente no eran considerados, y que habrán de ser tomados en cuenta por los actores sociales.

Una última referencia importante, 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 Kawsai (Buen Vivir), a través del cual se expresa la lucha de *“personas que desean “poder hacer su vida”, sin dejarlas a merced de factores que les son ajenos y hostiles.*⁷⁴³

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

⁷⁴² MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010, p. 20.

⁷⁴³ GUDYNAS, E. y ACOSTA, A. El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso. En **La medición del progreso y del bienestar**. Mexico: Foro Consultativo Científico y tecnológico, 2011, p. 4. Para un acercamiento más amplio a la propuesta del Sumak Kawsai, puede verse: FRANCOIS, H. El concepto de Sumak Kawsai (Buen Vivir) y su correspondencia con el Bien Común de la Humanidad. En línea: <http://alainet.org/active/47004&lang=es>. Consulta realizada el 31 de marzo de 2013.

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.⁷⁴⁴

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.⁷⁴⁵ Resulta cuando menos significativa la sintonía entre estos planteamientos de Hinkelammert y la concepción de derechos humanos ofrecida por Herrera al identificarlos como “*medios discursivos, expresivos y normativos que pugnan por reinsertar a los seres humanos en el circuito de reproducción y*

⁷⁴⁴ DUSSEL, E. Fundamentos de la ética. Conversación con Franz Hinkelammert. En **Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años**, DEI, Costa Rica, p. 111.

⁷⁴⁵ Cfr. HINKELAMMERT, F. **La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso**. San José: DEI, 2010, p. 287.

mantenimiento de la vida, permitiendo abrir espacios de interpelación, de lucha y reivindicación."⁷⁴⁶

Llama la atención que Hinkelammert haga referencia a un "circuito natural de la vida;"⁷⁴⁷ pero 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.*"⁷⁴⁸ 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

⁷⁴⁶ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, p. 78.

⁷⁴⁷ Este aspecto ha sido objeto de debate con otros pensadores latinoamericanos. Al respecto puede verse: GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, pp. 288 y ss.

⁷⁴⁸ HINKELAMMERT, F. Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo. En **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido**. Heredia: EUNA, 2003, p. 339.

por tanto libertades, que no se derivan del circuito natural de todos los seres vivos directamente.⁷⁴⁹

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, entendiendo éstos últimos como modos de vida cuyas implicaciones valóricas no se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material.⁷⁵⁰ Ello, evidentemente, obliga a discernir entre relaciones de producción diferentes o contrarias.⁷⁵¹

Por otra parte, al considerar los derechos humanos desde esta recuperación de la economía política, permite comprenderlos desde las luchas sociales en el marco de sociedades con relaciones socio-económicas asimétricas y conflictivas, logrando dar cuenta de la relacionalidad propia del ser humano como ser social.⁷⁵² 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, interpelación e intervención que se enfrenta al sistema generado a partir del cálculo de interés propio.⁷⁵³

⁷⁴⁹ HINKELAMMERT, F. La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto. En **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido**. Heredia: EUNA, 2003, p. 463.

⁷⁵⁰ Cfr. HINKELAMMERT, F. **Democracia y totalitarismo**. San José: DEI, 1990, p. 139. Para un análisis en profundidad de estos planteamientos en el pensamiento de Franz Hinkelammert se puede consultar ACOSTA, Y. **Las nuevas referencias de pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil**. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2006.

⁷⁵¹ Cfr. HINKELAMMERT, F. **Democracia y totalitarismo**. San José: DEI, 1990, p. 138.

⁷⁵² Cfr. GALLARDO, H. **Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008, pp. 289-290.

⁷⁵³ Cfr. HINKELAMMERT, F. La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común. En **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido**. Heredia: EUNA, 2003, p. 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.

De entre los distintos poderes fácticos que ponen en riesgo 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.⁷⁵⁴

En opinión de Hinkelammert, no es posible hablar de derechos humanos sin asumir la necesaria intervención sistemática en los mercados.⁷⁵⁵ Así, pues, en contra del mito de la capacidad de los mercados para autoregularse, no podemos hablar de democracia económica sin asumir

⁷⁵⁴ HINKELAMMERT, F: **El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio**. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2003, p. 27.

⁷⁵⁵ Cfr. HINKELAMMERT, F. Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar. Lilia Solano entrevista a Franz Hinkelammert. Mimeo, p. 77.

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 a continuación preguntarnos por el papel que el Estado puede cumplir.

III.5.3 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.⁷⁵⁶ 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 socio-política.

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.⁷⁵⁷ De tal manera que en lugar de una crisis del Estado, a lo que

⁷⁵⁶ Cfr. SANTOS, B. **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, pp. 57.

⁷⁵⁷ Cfr. HINKELAMMERT, F. Percepciones y marcos categoriales de lo político. Entrevista de Germán Gutierrez. en **Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en**

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.⁷⁵⁸

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 intentando 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 sea una presencia 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.⁷⁵⁹ Miriam Lang lo desarrolla en los siguientes términos:

sus 70 años. (Editores: José Duque y Germán Gutiérrez), DEI, San José, Costa Rica, 2001, pp. 197-198.

⁷⁵⁸ Cfr. SANTOS, B. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.** Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 259.

⁷⁵⁹ Cfr. POULANTZAS, N. **Stattstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie.** Hamburg, 2002, p. 159.

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.⁷⁶⁰

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.⁷⁶¹

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.”*⁷⁶² 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:

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

⁷⁶⁰ LANG, M. ¿Recuperar el Estado o buscar la emancipación. En **Democracia, participación y socialismo**. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, 2010, p. 17.

⁷⁶¹ Cfr. SANTOS, B. **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, pp. 95.

⁷⁶² Cfr. SANTOS, B. En **Cuaderno de Pensamiento Crítico Latinoamericano** N° 43. Año 4. CLACSO, 17 de septiembre de 2011, p. 3.

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 concernida 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.⁷⁶³

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.⁷⁶⁴ 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

⁷⁶³ VALPUESTA FERNÁNDEZ, R. Diversidad y ciudadanía: una aproximación desde el pensamiento feminista. En **Anuario de Derecho Civil**. Núm. LXIII-3, Julio 2010, p.1055.

⁷⁶⁴ Cfr. HINKELAMMERT, F. Percepciones y marcos categoriales de lo político. Entrevista de Germán Gutiérrez. En **Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años**. (Editores: José Duque y Germán Gutiérrez), DEI, San José, Costa Rica, 2001, p. 198.

libertad a ser preservado de la acción del Estado⁷⁶⁵, 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.⁷⁶⁶ 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.⁷⁶⁷

Una arista de este debate se plantea 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

⁷⁶⁵ Cfr. FARIÑAS DULCE, M. **Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp. 111-112.

⁷⁶⁶ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos**. Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, p. 27.

⁷⁶⁷ HINKELAMMERT, F. La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido**. Heredia: EUNA, 2003, p. 461.

venido adelantando en diversos campos específicos de los derechos humanos, no sólo 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?⁷⁶⁸

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, etc.) que entre ellos se constituyan. El discurso de los derechos humanos (la manera de comprenderlos, de narrarlos, de aplicarlos, de institucionalizarlos, etc.) es, al fin y al cabo, ya lo hemos dicho, un espacio de disputa.

⁷⁶⁸ HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005, p. 89.

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:

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 sólo 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 sólo para las mayorías sino desde y por las mayorías.⁷⁶⁹

⁷⁶⁹ ELLACURÍA, I. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En **Escritos Filosóficos, Tomo III**, San Salvador: UCA Editores, 2001, Nota 9, pp. 441-442.

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 tras-nacionales. 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, sobretodo en el contexto de las naciones más poderosas (en términos político, 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.⁷⁷⁰

⁷⁷⁰ 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.

En busca de brindarnos instrumentos jurídicos para llevar adelante los proyectos de sociedad en los que creemos, convendría, por 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, etc.) 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 la construcción de vida digna para todos y todas, pero empezando por los y las que 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.

III.6 Aportes para una teoría no colonialista de derechos humanos⁷⁷¹

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

⁷⁷¹ 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, M. En torno a la universalidad de los derechos humanos. El aporte de Joaquín Herrera Flores. En: **Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales.** Año II. N° 4, Julio-Diciembre 2010. pp. 91-116.

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 reinvención 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.

Es amplio el debate en torno al carácter occidentalizante del discurso hegemónico sobre los derechos humanos.⁷⁷² 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,⁷⁷³ y convocando desde la promesa de su realización energías liberadoras necesarias para la movilización frente a múltiples formas de discriminación.⁷⁷⁴ 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 aún 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

⁷⁷² 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, Y. *Globalização, multiculturalismo e direito*. Em: **Reconhecer para libertar** (Boaventura de Sousa Santos, organizador). Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Porto: Afrontamento, 2004, pp. 434-436.

⁷⁷³ Cfr. LUKES, S. Cinco fábulas sobre los derechos humanos. En: **De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amanesty de 1993**. Madrid: Trotta, 1998, p. 30.

⁷⁷⁴ Cfr. GALLARDO, H. **Derechos humanos como movimiento social**. Colombia: Ediciones desde abajo, 2006, p. 13.

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.⁷⁷⁵

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, organizados en función de objetivos pactados desde el ejercicio de sus voluntades individuales soberanas.⁷⁷⁶

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

⁷⁷⁵ Cfr. SANTOS, B. 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, 2005, p. 233. También, del mismo autor, **La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos – ILSA, 1991, pp. 219-220.

⁷⁷⁶ PANIKKAR, R. Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental? En: **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. (César Augusto Baldi, organizador). Río de Janeiro-Sao Paulo-Recife: Renovar, 2004, pp. 212-216.

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.⁷⁷⁷ Tal y como denuncia Franz Hinkelammert, “*cada universalismo de principios abstractos es la cara universalista de un particularismo.*”⁷⁷⁸

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 éste 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.

⁷⁷⁷ Cfr. GALLARDO, H. **Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos.** Quito: Escuela de formación de laicos y laicas. Vicaría Sur Servicio Justicia y Paz (Serpaj), 2000, pp. 49-50.

⁷⁷⁸ HINKELAMMERT, F. Fundamentos de la ética. Conversación con Franz Hinkelammert. En: Duque, José, y German Gutierrez. **Itinerarios De La Razón Crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 Años.** San José, Costa Rica: DEI, 2001, p. 113.

III.6.1 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 sólo 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.⁷⁷⁹

Cualquier intento por analizar el supuesto carácter universal de los derechos humanos debe evitar el riesgo de considerar dicho carácter sólo

⁷⁷⁹ GROS, H. Universalidad de los derechos humanos y diversidades culturales. S/F. En línea: <http://www.unesco.org/issj/rics158/grosespiellspa.html> (Consulta realizada el 17 de diciembre de 2005), p. 12.

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 Giusti⁷⁸⁰, 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

⁷⁸⁰ Cfr. GIUSTI, M. Los derechos humanos en un contexto intercultural. S/F. En línea: <http://www.campus-oei.org/valores/giusti2.htm> (Consulta realizada el 11 de diciembre de 2005), pp. 3-6.

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 la 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.⁷⁸¹

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.⁷⁸²

⁷⁸¹ Cfr. BARTOLOMEI, M. 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, 1996, pp. 547-548.

⁷⁸² SÁNCHEZ RUBIO, D. Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, p. 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 enraizado⁷⁸³; 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 única 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.⁷⁸⁴

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.

⁷⁸³ Cfr. Idem.

⁷⁸⁴ DE BARROS, R. **Diálogo intercultural dos Direitos Humanos**. 2003. En línea: http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/Rachel_memoir.pdf. Consulta realizada el 12 de enero 2006, p. 2. (Traducción propia)

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.”⁷⁸⁵ 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. Así mismo, 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, no ofreciendo 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.⁷⁸⁶

La pretensión por absolutizar las identidades colectivas puede incurrir en una forma de desconocimiento de aquellos que no comparten dicha

⁷⁸⁵ GIUSTI, M. **Los derechos humanos en un contexto intercultural**. S/F. En línea: <http://www.campus-oei.org/valores/giusti2.htm> (consulta realizada el 11 de diciembre de 2005), p. 3

⁷⁸⁶ SÁNCHEZ RUBIO, D. Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, pp. 232-233.

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.⁷⁸⁷

III.6.2 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 a ella vinculados.⁷⁸⁸ En esta perspectiva se enmarca la propuesta del universalismo como punto de llegada defendida por Herrera: *“hablamos mejor de un universalismo que no se imponga, de un modo u otro,*

⁷⁸⁷ Cfr. HERRERA FLORES, J. La riqueza humana como criterio de valor. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, p. 247.

⁷⁸⁸ Cfr. HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, p. 63.

*a la existencia y a la convivencia interpersonal e intercultural. Si la universalidad no se impone, la diferencia no se inhibe.*⁷⁸⁹ 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.⁷⁹⁰

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

⁷⁸⁹ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, p.76.

⁷⁹⁰ SÁNCHEZ RUBIO, D. Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos. Texto que desarrolla la conferencia de apertura presentada en el XIX Congreso Nacional do CONPEDI (Conselho Nacional de Pesquisa e pos-graduação em Direito) “*Desafios da Contemporaneidade do Direito: Diversidade, Complexidade e novas tecnologias*”, organizado en Florianópolis el 13 de octubre de 2010. Material mimeográfico, p. 12.

proceso que se efectúa a partir de la aproximación fáctica a 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.⁷⁹¹ Cada cultura desarrolla unas potencialidades en el ser humano y deja otras en ciernes 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 posibles; 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,⁷⁹² de una hermenéutica diatópica, que “*consiste en un trabajo de entre dos o más culturas con el*

⁷⁹¹ Cfr. SANTOS, B. Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. En: **Revista Memoria**. N° 101, julio de 1997, p. 49.

⁷⁹² PANIKKAR, R. Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental? En: **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. (César Augusto Baldi, organizador). Río de Janeiro-Sao Paulo-Recife: Renovar, 2004, pp. 205-238.

*objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan.”*⁷⁹³

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 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.”*⁷⁹⁴

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.⁷⁹⁵ Se abre así la oportunidad de establecer discusiones en las que cada uno ofrezca su aporte; negarme a la apertura al otro implica por tanto una forma de empobrecimiento de mi propia realidad.

Con Herrera Flores asumimos que es necesario reconocer la universalidad de los derechos humanos no como punto de partida, como

⁷⁹³ SANTOS, B. Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. En: **El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política**, Trotta, Madrid, 2005, pp. 175-176. Para una formulación más detallada de este tema, puede consultarse también SANTOS, B. Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. En: **Revista Memoria**. N° 101. Julio, 1997.

⁷⁹⁴ SÁNCHEZ RUBIO, D. Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos. Texto que desarrolla la conferencia de apertura presentada en el XIX Congreso Nacional do CONPEDI (Conselho Nacional de Pesquisa e pos-graduação em Direito) *“Desafios da Contemporaneidade do Direito: Diversidade, Complexidade e novas tecnologias”*, organizado en Florianópolis el 13 de octubre de 2010. Material mimeográfico, p. 15.

⁷⁹⁵ SANTOS, B. Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. En: **Revista Memoria**. N° 101, Julio de 1997.

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.*”⁷⁹⁶ 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.

III.6.3 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,⁷⁹⁷ 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 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:

⁷⁹⁶ SALVAT, P. Universalismo y contextualismo: ¿es posible y/o necesaria una ética universalista hoy? En: **Revista Novamérica**. Nº 91, 2001, p. 31.

⁷⁹⁷ Cfr. SANTOS, B. Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. En: **Revista Memoria**. Nº 101, julio de 1997, p. 46.

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?⁷⁹⁸

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 sólo 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

⁷⁹⁸ HÖFFE, O. **Derecho intercultural**. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 180.

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.⁷⁹⁹

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, etc.) 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.”*⁸⁰⁰ Sólo 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, etc. *“No se puede hablar con seriedad sobre pluralismo cultural sin un*

⁷⁹⁹ PANIKKAR, R. **El espíritu de la política**. Barcelona: Península, 1999, pp. 133-134.

⁸⁰⁰ SANTOS, B. Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. En: **Revista Memoria**. N° 101, julio de 1997 p. 52.

*verdadero pluralismo socioeconómico-político.*⁸⁰¹ 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.⁸⁰² 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.*”⁸⁰³ 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.⁸⁰⁴

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 a que llevaría cierto

⁸⁰¹ PANIKKAR, R. Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental? En: **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. (César Augusto Baldi, organizador). Río de Janeiro-Sao Paulo-Recife: Renovar, 2004, p. 210.

⁸⁰² Cfr. CORTINA, A. Derechos humanos y discurso político. En: **Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica**. (Coord. G. González). Madrid: Tecnos, 1999.

⁸⁰³ FORNET-BETANCOURT, R. (septiembre-diciembre, 1997). Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. En: **Revista de Filosofía**. Año XXX. Nº 90. México: Universidad Iberoamericana, p. 370.

⁸⁰⁴ GUTIERREZ, E. Aportes desde una crítica intercultural a una noción contrahegemónica de los derechos humanos. Material mimeográfico, p. 10.

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.⁸⁰⁵ 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.⁸⁰⁶ En el mismo orden de ideas se presenta Xavier Etxeberría, 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.⁸⁰⁷

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,⁸⁰⁸ nos parece pertinente, por su realismo pragmático, la propuesta de Gayatri Spivak, de defender un esencialismo estratégico frente

⁸⁰⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, R. Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. En: **Revista de Filosofía**. Año XXX. Nº 90. México: Universidad Iberoamericana, septiembre-diciembre de 1997, p. 378.

⁸⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 379.

⁸⁰⁷ ETXEBERRÍA, X. Universalismo ético y derechos humanos. En: **Retos pendientes en ética y política**. Madrid: Trotta, 2002, p. 313.

⁸⁰⁸ Cfr. SANTOS, B. Entre Próspero y Calibán: Colonialismo, poscolonialismo e interidentidad. En: **Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social**. México: Siglo XXI – CLACSO, 2009, p. 272.

al proceso de globalización homogeneizante.⁸⁰⁹ Dada la asimetría de poder en que se encuentran los grupos étnicos sometidos a dinámicas de opresión y postcolonialidad, 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.”*⁸¹⁰

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 sólo 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

⁸⁰⁹ Cfr. SPIVAK, G. In *Other Words: Essays in Cultura Politics*, London, Routledge, 1987.

⁸¹⁰ MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. **Exclusión y victimización. El grito de los derechos humanos en la globalización.** Bilbao: Alberdania, S.L., 2004, p. 148-149.

“*realizabilidad múltiple.*”⁸¹¹ 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.

III.6.4 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, formulen, construyan y deconstruyan 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

⁸¹¹ NUSSBAUM, M. **Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades.** Barcelona: Herder, 2002, p. 154.

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.⁸¹²

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 socio-históricos, sino el asumir dichos derechos como procesos de creación de condiciones para hacer efectivas las particulares y diferenciadas concepciones de dignidad.⁸¹³ Decía Herrera:

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.⁸¹⁴

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, etc., a que se ven sometidos. Formas que variarán en su formulación y consecución según los diversos contextos culturales.⁸¹⁵

⁸¹² HERRERA FLORES, J. La riqueza humana como criterio de valor. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal** (Joaquín Herrera Flores, editor.). Bilbao: Desclee De Brouwer, 2000, pp. 264-265.

⁸¹³ Cfr. HERRERA FLORES, F. 16 premisas de una teoría crítica del derecho. En: **Teoría Crítica dos Direitos Humanos. In Memoriam Joaquín Herrera Flores**. Belo Horizonte: Forum, 2011, pp. 13-22.

⁸¹⁴ HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 201.

⁸¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 46.

Para Herrera Flores, recordemos, 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,⁸¹⁶ 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.⁸¹⁷

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:

⁸¹⁶ Cfr. HERRERA FLORES, J. La riqueza humana como criterio de valor. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal** (Joaquín Herrera Flores, editor). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, pp. 245-265.

⁸¹⁷ HERRERA FLORES, J. La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest. En: **Los Derechos Humanos. Una reflexión interdisciplinaria (Seminario de Investigación Francisco Suárez)**. (Directores: Vicente Theotonio y Fernando Prieto). Córdoba: Publicaciones Etea, 1995, p. 51.

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.*”⁸¹⁸ 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 subsumiéndola en categorías tan genéricas como abstractas.

La apuesta por el diálogo cultural debe tomar en cuenta las diferentes nociones de tiempo, espacio, dignidad, etc. 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 conversación 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.⁸¹⁹

⁸¹⁸ SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: Más allá del pensamiento abismal.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, p. 55.

⁸¹⁹ MENDOZA, B. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Volumen I.** (Yuderys Espinosa Miñoso, coordinadora). Buenos Aires: En la frontera, 2010, p. 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 ésta última, si bien reconoce la pluralidad, lo hace suponiendo la superioridad de uno de los modelos, al que los demás deben adaptarse.

Debe, además, tenerse en cuenta que la noción de integración cultural viene siendo utilizada en no pocas ocasiones como forma de asimilación. En tanto, 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 baremo o patrón normativo. De pretender hacerse una aproximación sobre la base de un supuesto modelo “por encima de toda cultura”, se perdería de vista la singularidad de los procesos, eliminando 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 inculturados.

Hemos entrado a dialogar con la teoría crítica de derechos humanos propuesta por Joaquín Herrera Flores; ha sido un diálogo en el que nos hemos valido de la palabra de otros pensadores críticos que desde diversas perspectivas y campos también se han ocupado del tema de los derechos, y que nos ha permitido establecer algunas líneas de análisis en torno a la posibilidad de una praxis de derechos humanos que, para servir a las luchas por la emancipación social, supere las trampas de la ideología liberal y se constituya en una propuesta anticapitalista y anticolonial. Nos proponemos ahora cerrar este capítulo recogiendo algunas ideas que nos permitan recuperar parte de lo andado antes de dar paso a nuestras conclusiones.

III.7 Repensando los derechos humanos desde las luchas

Hemos partido desde 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, etc.); creemos que sin tales transformaciones el mero reconocimiento formal de derechos puede incluso entrapar los procesos sociales libertarios, despistando a quienes luchan al confundir 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, surgiendo en 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 implica 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 propicien procesos de reflexión que animen las experiencias de lucha a favor de una vida digna para todos y todas.

III.7.1 Es necesario avanzar en una cultura de derechos humanos

Por otra parte, para que lleguen a ser realmente eficaces, es necesario que los derechos humanos sean culturalmente 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 socio-histórica 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.⁸²⁰

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 búsqueda de dignidad propios de la experiencia humana.

III.7.2 Los derechos, una invención cultural

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 realidad⁸²¹. 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 sólo es teóricamente poco convincente, sino políticamente sospechosa, pues una fundamentación de este tipo tiende a crear una falsa sensación de seguridad: si los

⁸²⁰ Cfr. GALLARDO, H. **Derechos Humanos como movimiento social**. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2006.

⁸²¹ HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 20.

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.⁸²²

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; dichas 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, viéndose sometido su planteamiento a las ideologías de los dueños del discurso. A ello obedece que ciertas formulaciones de derechos humanos pretendan hacerlos ver como meros hechos legales, despolitizándolos y diluyendo así 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,

⁸²² BULYGIN, E. Sobre el status ontológico de los derechos humanos, 1987, p. 83. En línea: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12837218659036051876657/cuaderno4/Doxa4_05.pdf. (Consulta realizada el 06/12/2005).

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.

III.7.3 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 sólo son posibles gracias a la participación de quienes reconocen en su vida circunstancias indignas, y se organizan y movilizan para superarlas, transformando así su realidad y logrando 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 sólo 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.

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

Esta investigación 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. Así, si por una parte se 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 marco, nos propusimos formular algunos aportes que sirvieran a la conformación de un pensamiento crítico en derechos humanos, entrando para ello en diálogo con la obra de Joaquín Herrera Flores; quien plantea el reto de “reinventar los derechos humanos” de manera que los mismos sirvan como matriz para constituir nuevas prácticas sociales y nuevas

subjetividades antagonistas, revolucionarias y subversivas, frente al orden global injusto. Nos hemos propuesto, por tanto, visibilizar la potencialidad de la teoría crítica para los procesos populares de lucha por la dignidad humana. Para ello, nos hemos ocupado, en primer lugar, de establecer el marco epistémico subyacente a la investigación. A partir de dicho marco, luego de presentar de manera sintética el aporte teórico de Joaquín Herrera Flores, hemos dado paso a la formulación de algunas reflexiones que, consideramos, pueden contribuir en la lucha por los derechos humanos desde una praxis que supere los límites y contradicciones que la perspectiva liberal ha establecido en su apropiación del discurso de los derechos.

El análisis de la obra de Joaquín Herrera Flores exige reconocerla como una obra en permanente construcción, lamentablemente truncada en su desarrollo; una obra intempestiva, de difícil integración terminológica (sobre todo al hacer un análisis diacrónico de su producción), motivada por la indignación y la búsqueda permanente; en fuga constante frente a las trampas de la abstracción y el idealismo. Una obra gestada en diálogo tanto con la teoría crítica europea como con los procesos liberadores latinoamericanos.

La contribución de Joaquín Herrera Flores a los procesos emancipadores que se desarrollan en contextos diversos al suyo, no se plantea en términos de un trasvase de conceptos y teorías, sino desde el horizonte de un diálogo de saberes, en el que los aportes de la experiencia y reflexión de una parte, suscitan procesos de desarrollo propios en la otra; identificando en cada experiencia afinidades, pero también lo que de diferencia e incluso de ruptura hay entre ellas.

La propuesta de Herrera Flores, si bien no puede ser considerada un marco teórico exhaustivo frente a los retos que las luchas por derechos

humanos tienen por delante; nos ofrece una referencia y una base para desarrollos posteriores que, creemos, son de suma utilidad, pues permiten lecturas ampliadas, complejas y multidimensionales de los derechos. En este trabajo hemos intentado esbozar, en diálogo con otros autores, algunas reflexiones en ese sentido, 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 pseudo-teorías 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 trabajo 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, condicionando 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 sobreponiendo 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; brindando la oportunidad de atender a aquellas categorías analíticas comúnmente menos trabajadas por los activistas, lo que puede significar 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, etc.; 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 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, reivindican y exigen la construcción de aquellas garantías sociales, económicas, políticas y culturales que permiten a los sujetos, tanto a nivel individual como colectivo, empoderarse para poder establecer las condiciones que posibilitan el acceso igualitario y no jerarquizado a priori a los bienes.

Es explícito el cuestionamiento que a lo largo de nuestra investigación hacemos de los planteamientos desarrollados desde posiciones teóricas idealista, en tanto estos sistemas de pensamiento favorecen que las situaciones injustas aparezcan como naturales, incuestionables y ajenas a la intervención humana; brindando, por tanto, 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 éste 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 lucha 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 historización, de complejización y de atención a la pluralidad humana. La reinención de los derechos humanos estará necesariamente inscrita en los diversos contextos socio-históricos 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, evitando ejercicios de idealización, pueda entrar en diálogo y enriquecerse con las formulaciones surgidas desde cada contexto.

La investigación nos ha permitido 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 no limite las luchas necesarias a un ámbito

específico de lo social, sino que 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 específico. A ello contribuye la comprensión de los derechos humanos como productos culturales propios del ser humano; entendido, 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 sólo lo impuro es cognoscible, describible, relatable; pues solo lo impuro está situado en el espacio y en el tiempo. Sólo lo impuro puede ser dialogado, vinculado a los fenómenos y establecer vínculos entre ellos; sólo 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 trabajo haya sido posible identificar, está en manos de los propios protagonistas de esas luchas. Son ellos y ellas 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; pero la incorporación de un pensamiento crítico puede animar y potenciar esos procesos.

Terminamos, recuperando nuestras opciones fundamentales para 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 trabajo, que esperamos haber conseguido; el tiempo lo dirá. Por ahora, el diálogo sigue abierto.

Conclusões: A reinvenção dos direitos humanos, uma tarefa em permanente construção.

Esta investigação teve como ponto de partida a seguinte constatação problemática: a ambiguidade no uso do discurso dos direitos humanos toda vez que este discurso é utilizado tanto por atores que intervêm a favor dos interesses do sistema de relações sociais organizado em função da lógica de acumulação capitalista, como pelos sujeitos que lutam na contramão desta lógica e de seus efeitos sobre vastos setores da população. Assim, se por um lado se reconhece aos direitos humanos o valor que têm em diversos processos de libertação, ao mesmo tempo é necessário afirmar que estes servem também como discurso ideológico a favor dos interesses do capitalismo globalizado.

Apesar da legitimidade que o discurso dos direitos humanos tem atingido, e de sua capacidade de convocatória e mobilização social em favor das lutas por uma vida digna, a ambigüidade mencionada, que pode ser denunciada como o seqüestro da narrativa dos direitos em função dos interesses das classes sociais que possuem o poder e da ideologia e cultura dominantes, faz necessário um processo de reapropiação criativa da narrativa dos direitos que permita recuperar todo seu potencial emancipador.

Neste marco, nos propusemos a formular alguns aportes que serviram para a consolidação de um pensamento crítico em direitos humanos, entrando, como tal, em diálogo com a obra de Joaquín Herrera Flores; desafio que supõe “reinventar os direitos humanos” desde o pensamento crítico, de maneira que os mesmos sirvam como matriz para constituir novas práticas sociais, e novas subjetividades antagonistas, revolucionárias e

subversivas diante da ordem global injusta. Este texto propôs-se visibilizar a potencialidade da teoria crítica de direitos humanos desenvolvida por Herrera Flores para os processos de luta pela dignidade humana.

Para isso, optamos, em primeiro lugar, de estabelecer um marco epistêmico que respalde a investigação. A partir de tal marco, passamos a apresentar de modo sintético o aporte de Herrera Flores, procurando dar passo à formulação de algumas reflexões que, consideramos, podem contribuir na luta pelos direitos humanos a partir da prática que supere os limites e contradições que a perspectiva liberal estabelece na sua apropriação do direitos dos direitos.

A análise da obra de Joaquín Herrera Flores exige reconhecê-la como uma obra em permanente construção, lamentavelmente truncada no seu desenvolvimento; uma obra intempestiva, de difícil integração terminológica (sobretudo ao fazer uma análise diacrônica da sua produção), motivada pela indignação e a busca permanente; em fuga constante frente às armadilhas da abstração e o idealismo. Uma obra gestada em diálogo tanto com a teoria crítica europeia quanto os processos liberadores latino-americanos.

A contribuição do autor aos processos emancipatórios que se desenvolvem nos contextos diversos são propostos a partir do horizonte de um diálogo de saberes, no qual o aporte da experiência e a reflexão possam suscitar processos de desenvolvimento próprios.

A aproximação crítica que realizamos nos permite revelar algumas pseudo-teorias subjacentes na doutrina hegemônica dos direitos humanos, evidenciando supostos não explícitos em dita doutrina que debilitam o potencial emancipador do discurso dos direitos nos processos de luta pela dignidade humana. Dessa forma, o pensamento crítico confronta e denuncia a estrutura teórica tradicional destes direitos quanto a discurso encobridor

dos interesses hegemônicos que permite justificar e manter um sistema profundamente injusto de relações sociais, políticas, econômicas, culturais e ideológicas, no qual a grande maioria dos homens e mulheres do mundo permanece em condições de subordinação.

O desenvolvimento deste trabalho tem ressaltado as consequências de uma aproximação ingênua por parte dos atores sociais com respeito aos instrumentos com os que compreendem a realidade e a partir dos quais definem os modos de intervenção nela; os custos dessa ingenuidade podem ser altos demais, em termos práticos e de contradição ideológica.

As teorias não são meros conjuntos de relações entre conceitos; elas funcionam como marco de entendimento, condicionando nossa aproximação à realidade, nossa valoração e a forma pela qual entendemos se podemos ou não transforma-la. Por isso, quando se propõe a necessidade de uma opção teórica específica, faz-se apontando para além dessa mesma teoria, atendendo às consequências práticas e aos âmbitos de ação. A crítica que assumimos da teoria liberal dos direitos humanos e da concepção liberal do direito em geral pode servir aos diferentes atores sociais comprometidos com a transformação social para repensar o horizonte da sua prática, de maneira que a mesma não fique presa aos limites que estabelece esta concepção do jurídico. Conquanto é necessário manter a luta no plano do direito, é igualmente necessário também ir criando outras formas de garantia, de tipo político, social, econômico e cultural, acumulando êxitos no marco da luta social.

Assim, tal perspectiva resulta de particular significação para os processos de luta por uma vida digna, ao oferecer aos coletivos que empreendem tais luta ferramentas teóricas que contribuem ao discernimento crítico das teorias subjacentes a ditas práticas em favor dos direitos humanos

e dos efeitos que tais teorias acarretam. Consideramos que esta pode ser uma contribuição aos sujeitos implicados em processos de transformação social, quem frequentemente percebem no seu discurso sobre concepções de direitos humanos, que em algumas ocasiões terminam por ser contraditórias. Esta diversidade de concepções, mais que a uma opção conceitual explícita por parte dos coletivos e movimentos sociais, responde com frequência à inércia própria da prática ativista, na que os diferentes discursos se vão sobrepondo sem que exista o conveniente debate em torno do marco teórico que alimenta a luta. É importante para todo ator que desenvolve alguma luta social a possibilidade de se reconhecer num discurso que lhe permita estar livre de contradições às quais podem implicar retrocessos no sucesso de sua missão e objetivos.

A existência de contradições evidentemente é algo que os próprios membros das diferentes organizações terão que discernir, pois são eles os únicos autorizados a tal decisão. Nesse sentido, esta linha de investigação oferece a possibilidade de diagnósticos mais complexos que contribuam a uma maior análise sobre fatores que fazem parte do fenômeno dos direitos humanos. Assim, ao propor o diamante ético como ferramenta pedagógica e de animação das lutas, brinda a oportunidade de atender àquelas categorias analíticas menos trabalhadas na maioria dos casos pelos ativistas, o que pode significar uma contribuição à luta que levam adiante. Para quem estão implicados nas diversas lutas pela emancipação social, resulta de particular importância determinar até que ponto sua prática se viu efetivamente freada por uma análise da realidade sobre a qual pretendem incidir e por um marco teórico que não são capazes de reconhecer nem seus objetivos sociais, nem suas opções éticas, políticas e ideológicas. A isso responde a proposta de incorporar, no entendimento dos processos sociais, aspectos como as forças produtivas, as relações sociais de produção, a historicidade, etc., fatores que

normalmente ficam fora da análise dos direitos quando estes são assumidos desde o modelo liberal.

Por outro lado, ao mesmo tempo que se propõe a necessidade de complexidade nos diagnósticos para a ampliação o horizonte das lutas, tal proposta não desconhece os conflitos práticos aos que se veem submetidos aqueles que militam pelos direitos humanos. Por isso, adverte contra falsos radicalismos críticos que questionam toda forma de luta concreta, convertendo-se assim em discursos que paralisam a prática. Contra sua vontade, tais posições críticas podem estar favorecendo processos de despolitização da população e desmobilização das suas lutas.

A teoria crítica em direitos humanos faz um esforço contra a despolitização das sociedades e tenta recuperar a ação política apostando pelo aumento da “potência” e da “capacidade” que têm as pessoas de atuar no mundo. Para isso, reivindica e exige a construção daquelas garantias sociais, econômicas, políticas e culturais que permitem às pessoas, tanto ao nível individual como coletivo, empoderarem-se para poder estabelecer a permanência do conjunto de condições que possibilitam o acesso igualitário e não hierarquizado a priori aos bens.

É explícito o questionamento que fazemos ao longo do presente estudo sobre as diferentes perspectivas da filosofia idealista, sistemas de pensamento que favorecem a naturalização das situações injustas, tornando-as inquestionáveis, alheias à intervenção humana, sustentadas em filosofias que convocam ao imobilismo, à permanência do status quo, à normalização daquilo inaceitável. Ao contrário, nos propomos a construir desde uma filosofia social que dê conta da realidade com suas complexidades e particularismos, por fazer aparecer na sua análise os aspectos invisibilizados

por uma estrutura injusta de relações sociais e legitimados por redes teóricas justificadoras.

Assim, de maneira coerente com o que entende deve ser o trabalho de uma teoria crítica dos direitos humanos e com suas chaves epistemológicas e filosóficas, questionamos o marco conceitual e ideológico imperante dos direitos humanos, assinalando que o mesmo dificulta as necessárias práticas sociais de promoção e defesa destes direitos no atual contexto histórico. Neste mesmo sentido, assumimos o marco conceitual dos direitos humanos como o resultado de processos de lutas sociais e coletivas na procura de construir espaços que façam possível o empoderamento das pessoas de maneira tal que possam lutar por uma vida digna a partir dos seus diferenciados horizontes socioculturais. A luta pela dignidade é para ele o conteúdo básico dos direitos humanos.

O conceito de direitos humanos precisa ser entendido e assumido como estando em processo permanente de construção e de contextualização e historicidade, de complexidade e de atenção à pluralidade humana. A reinvenção dos direitos humanos estará necessariamente inscrita nos diversos contextos sócio-históricos nos quais desenvolvam suas práticas aqueles que pretendem seguir as lutas emancipatórias; será uma produção contextualizada. Esta historicidade do “que hacer” teórico assegurará que a mesma, evitando que os exercícios de idealização e permitindo que possam entrar em diálogo e se enriquecer mutuamente com as formulações surgidas desde cada contexto.

Este trabalho nos permitiu constatar em que medida os processos de dominação a partir da matriz hierárquica de poder encontra desenvolvimentos possíveis com uma concepção de direitos humanos que não limite as lutas necessárias a um âmbito específico do social, e sim que

formule uma noção capaz de acolher os diversos processos em curso e nos diversos âmbitos da realidade. Desta maneira, não só se enfrenta às concepções liberais despolitizadoras condenando a formulação naturalista e metafísica, mas também se propõe superar o limite que a concepção do poder na estrutura social que se tinha no marxismo clássico, a qual, mesmo que considerasse a ordem do político na configuração de poder na sociedade, o limitava ao campo das relações de dominação estabelecidas na relação capital-trabalho assalariado.

Ao mesmo tempo em que temos reconhecido a forma pela qual os direitos humanos podem ser definidos de maneira funcional ou crítica frente às situações de desigualdade, exclusão e/ou exploração, também temos defendido que desde o pensamento crítico as definições gozarão de um maior ou menor grau de “verdade” dependendo da sua capacidade (ou incapacidade) para visibilizar e denunciar as causas reais de ditas situações de desigualdade e injustiça, bem como do seu alcance para identificar e confrontar constructos teóricos que favorecem a legitimação do atual estado de coisas, profundamente injusto. Neste sentido, a concepção liberal de direitos humanos – entendendo-os como direitos abstratos, eternos, imutáveis – supõe um universalismo como ponto de partida que oculta a realidade de vulneração da dignidade humana na que vivem quatro de cada cinco seres humanos no nosso mundo; além de induzir a falsas expectativas de realização de tais direitos, que só contribuem à desmobilização dos atores sociais e à posta em funcionamento de práticas imperialistas e neocolonizadoras amparadas no discurso dos direitos.

É por isso que propomos uma visão teórica e prática crítica capaz de romper com fundamentações de tipo metafísico, permitindo desmitificar e descrever os direitos nos contextos os que surgem. Nega-se assim a necessidade e a possibilidade de uma fundamentação absoluta,

reivindicando a necessidade, num contexto de pluralismo, de reconhecer as múltiplas formulações de direitos nos seus respectivos contextos. Propomos uma concepção de direitos que não está limitada a um corpo determinado de conteúdos de luta específico. E o faz graças ao entendimento dos direitos humanos como produtos culturais próprios do ser humano.

Para isso, assumimos uma posição por “uma filosofia do impuro”, pois entendemos que só o impuro é cognoscível, descritível, relatável. Só o impuro está situado no espaço e no tempo e, como tal, tem contexto. Só o impuro pode ser dialogado, vinculado aos fenômenos e é capaz de estabelecer vínculos entre eles; só o impuro tem história, devir, e está submetido às narrações que nessa história os humanos constroem para compreender a realidade e intervir nela; só o impuro permite construir e transformar a realidade dotando-a de sentido. A partir desta filosofia do impuro faz-se possível que os direitos humanos sejam compreendidos em função dos vínculos entre o jurídico, o político, o econômico, o social e o cultural.

Em todo o caso, é necessário recordar que se, tal e como gostava de afirmar a Joaquín Herrera Flores, os intelectuais não fazem mais que pôr as frases à verdade das lutas que tantos homens e mulheres levam adiante a favor de uma vida digna de ser vivida, a validação última de qualquer teoria crítica de direitos humanos, para além do que neste trabalho tem sido possível identificar, está em mãos dos próprios protagonistas dessas lutas; são eles e elas os chamados a fazer a verdadeira reinvenção dos direitos no marco de sua busca por condições de vida digna. Apoiados em outros pensadores, lançamos provocações para animar essas lutas num diálogo que pode ser sumamente frutífero, mas, em rigor, a verdadeira reinvenção é uma tarefa ainda por fazer. O que será desses processos, somente as

próprias lutas serão capazes de responder, mas a incorporação de um discurso crítico de direitos humanos pode animar e potencializar essas lutas.

Terminamos, recuperando nossas opções fundamentais para relançar o diálogo. Uma opção ética contra toda relação de injustiça, de exclusão, de opressão, de negação do ser humano; na contramão da pobreza. Uma opção política a favor do empoderamento de quem se vê submetido a esse tipo de relações, desde o entendimento que só desde os sujeitos sociais vitimados, e em solidariedade com eles, abrem-se processos de transformação social; são eles os primeiros interessados em mudar o sistema que lhes nega. É uma opção epistêmica por tratar de ler o mundo para mudá-lo, desde o lugar desse outro cujas condições de existência digna estão sendo negadas; opção que obriga a um diálogo permanente que nos descentra e abre à realidade desde os lugares epistêmicos onde essa realidade negada exige ser transformada. Contribuir com essa transformação tem sido o objeto de nosso trabalho, que esperamos ter conseguido; o tempo dirá. Entretanto, o diálogo seguirá aberto.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Joaquín Herrera Flores

Libros:

HERRERA FLORES, J. **La fundamentación de los derechos humanos: Teoría de las necesidades y de los valores en la “Escuela de Budapest”**. Tesis doctoral. Material mimeográfico. Universidad de Sevilla, 1986.

HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest**. Madrid: Tecnos, 1989.

HERRERA FLORES, J. **Los derechos humanos como productos culturales**. Crítica del humanismo abstracto. Madrid: Libros de la Catarata, 2005.

HERRERA FLORES, J. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005.

HERRERA FLORES, J. **De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales**. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos N° 33. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005.

HERRERA FLORES, J. **O nome do Riso. Breve tratado sobre arte e dignidade**. Traducción Nilo Kaway. Porto Alegre: movimento; Florianópolis: CESUSC; Florianópolis: Bernúncia, 2007.

HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Ed. Atrapasueños. S/F.

HERRERA FLORES, J. **El arte como elogio del movimiento**. Mimeo.

HERRERA FLORES, J. **Apuntes de Filosofía del derecho**. Mimeo. S/F.

Libros de Joaquín Herrera Flores junto a otros:

HERRERA FLORES, J (Ed.). **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

Muñoz, Francisco; Herrera, Joaquín; Molina, Beatriz; Sánchez, Sebastián. **Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía**. Granada: Universidad de Granada, 2005.

Rubio Castro, Ana y Herrera Flores, Joaquín (Coordinadores). **Lo Público y la Privado en el contexto de la Globalización**. Instituto Andaluz de la Mujer. 2006.

Sánchez Rubio, David, Herrera Flores, Joaquín y Carvalho, Salo (Coordinadores). **Anuário Ibero-Americano de direitos humanos, (2001/2002)**. Rio de Janeiro. Lumen Juris. 2002.

Sánchez Rubio, David, Herrera Flores, Joaquín y Carvalho, Salo (Coordinadores). **Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a Teoria Crítica**. Rio de Janeiro. Lumen Juris. 2002.

Participación de Joaquín Herrera Flores en obras colectivas:

HERRERA FLORES, J. Utopía, fundamentalismo y espíritu utópico. En: **El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización**. Colección "El ensayo iberoamericano", tomo I, UNAM, México, 1993.

HERRERA FLORES, J. Hacia una fundamentación dialéctica de los derechos humanos. En **Anuario del Seminario Francisco Suarez**. Volumen I. Ediciones E.T.E.A. Córdoba. 1994.

HERRERA FLORES, J. La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest. En: **Los Derechos Humanos. Una reflexión interdisciplinar (Seminario de Investigación Francisco Suárez)**. (Directores: Vicente Theotónio y Fernando Prieto). Córdoba: Publicaciones Etea, 1995.

HERRERA FLORES, J. Reflexión en torno al concepto de derechos humanos. En: **Jornadas Internacionales sobre derechos humanos**. Conferencias y debates. Granada 5, 6 y 7 de diciembre de 1998. Granada: Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía, 1999.

HERRERA FLORES, J. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Editor: Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

HERRERA FLORES, J. Las lagunas de la ideología liberal: el caso de la constitución europea. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Editor: Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000. (pp. 129-171)

HERRERA FLORES, J. La riqueza humana como criterio de valor. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Herrera, J. (Ed.). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000. (pp. 245-265)

HERRERA FLORES, J. Discurso del moderador. En: **Fuerzas Armadas y Derechos Humanos. ¿Es posible alcanzar el equilibrio?** Jornadas de Análisis y Debate. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2000. (pp. 83-86).

HERRERA FLORES, J. Feminismo y materialismo: hacia la construcción de un espacio social ampliado. En: **Anuário Ibero-Americano de direitos humanos, (2001/2002)**. (Coordinadores: Sánchez Rubio, David, Herrera Flores, Joaquín y Carvalho, Salo). Rio de Janeiro. Lumen Juris. 2002. (pp. 321-364)

HERRERA FLORES, J y Rodríguez Prieto, R. Legalidad: explorando la nueva ciudadanía. En: Tusta Aguilar y Araceli Caballero (coords.). **Campos de juego de la ciudadanía**. El Viejo Topo. Barcelona. 2003.

HERRERA FLORES, J. Hacia un nuevo concepto de ciudadanía. En **VVAA 10 palabras sobre ciudadanía**, Editorial Viejo Topo, 2003.

HERRERA FLORES, J y Medici, A. Los derechos humanos y el orden global. Tres desafíos teórico-prácticos. En: **Nuevos colonialismos del capital: Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos**. (Editores: David Sánchez Rubio, Norman J. Solórzano Alfaro e Isabel V. Lucena Cid). Barcelona: Icaria, 2004.

HERRERA FLORES, J. y Sánchez Rubio, D. Aproximação ao Direito Alternativo na Ibero-América. Traductor: Salo de Carvalho. En: **Direito Alternativo brasileiro e pensamento jurídico europeu**. Río de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

HERRERA FLORES, J. Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales. **Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a Teoria Crítica**. (Coordinadores: Sánchez Rubio, David, Herrera Flores, Joaquín y Carvalho, Salo). Rio de Janeiro. Lumen Juris. 2002.

HERRERA FLORES, J. Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales. En: **La globalización y los derechos humanos. IV Jornadas Internacionales de Derechos Humanos (Sevilla, 2003)** Talasa Ediciones, S. I., 2004.

HERRERA FLORES, J. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistencia. Traductora: Carol Proner. En **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. (Organizador: Antonio Carlos Wolkmer). Río de Janeiro. Lumen Juris. 2004.

HERRERA FLORES, J. Irrumpiendo afirmativamente en lo real. En: **Irrumpiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos**. (Organizador: Marcelo de Moura). Pelotas: Educat, 2005.

HERRERA FLORES, J. La verdad de una Teoría Crítica de los derechos Humanos. En: **Irrumpiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos**. (Organizador: Marcelo de Moura). Pelotas: Educat, 2005.

HERRERA FLORES, J. Derechos humanos y paz: nuevos fundamentos filosóficos y jurídicos para nuevas prácticas sociales. En: **La Declaración de Luarca sobre el derecho humano a la paz** (Editores: Carmen Rosa Rueda Castañón y Carlos Villán Durán). Granda-Siero (Asturias): Madú, S.A., 2006.

HERRERA FLORES, J. El derecho desde el feminismo: tres mecanismos de funcionamiento del patriarcado. **Pensamiento Jurídico Feminista. Reconstruir el derecho, repensar el mundo**, San José, marzo 2006.

HERRERA FLORES, J. **Cultura y derechos humanos desde el Mediterráneo. En Políticas de paz en el Mediterráneo** (Editores: Fernando Martínez López y Francisco Muñoz). Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

HERRERA FLORES, J. La Construcción de las garantías. Hacia una concepción antipatriarcal de la libertad y la igualdad. En: **Igualdade, diferencia e Direitos Humanos**. (Coordinadores: Daniel Sarmiento, Daniela Ikawa e Flavia Piovesán). Río de Janeiro: Lumen Juris, 2008. (pp. 111-145)

HERRERA FLORES, J. Manifiesto inflexivo: consideraciones intempestivas por una cultura radical. En: **Lo público y lo privado en el contexto de la globalización**. (Coordinadores: Ana Rubio Castro y Joaquín Herrera Flores). Instituto Andaluz de la Mujer. (pp. 275-296)

HERRERA FLORES, J. Cultura y derechos humanos: la construcción de los espacios culturales. En: **Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI**. (VV:AA). Porto Alegre. EdiPUCRS. 2008. (pp. 227-268)

Artículos de Joaquín Herrera Flores:

HERRERA FLORES, J. A propósito de la fundamentación de los derechos humanos y de la interpretación de los derechos fundamentales. En: **Revista de Estudios Políticos** (Nueva Época) N° 45, Mayo-Junio 1985.

HERRERA FLORES, J. La participación política en John Rawls y el concepto de participación democrática. En: **Revista de las Cortes Generales** N° 5. Segundo cuatrimestre 1985. (pp. 118-170)

HERRERA FLORES, J. Presupuestos para una consideración de la paz como valor jurídico. En: **Anuario de Filosofía del Derecho. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.** Madrid, 1985. (pp. 107-123)

HERRERA FLORES, J. Cuestiones básicas para la fundamentación de los valores jurídicos. En: **Anuario de Filosofía del Derecho. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.** Madrid, 1987. (pp. 403-431)

HERRERA FLORES, J y Soriano, R. La sociología del derecho española y los poderes públicos. Perspectivas de una futura y necesaria colaboración. En: **Sociología y psicología jurídicas.** Anuario 1987. Barcelona. (pp. 43-64)

HERRERA FLORES, J. Reflexiones teóricas sobre el uso contemporáneo del derecho natural como método. En: **Doxa** N° 4, 1987. (pp. 289-327)

HERRERA FLORES, J. La Construcción de las Garantías. Hacia una concepción antipatriarcal de la libertad y de la igualdad. En **Revista do Departamento de Direito do Trabalho e da Seguridade Social** N° 4, Ano 2. Faculdade de Direito da USP: Sao Paulo, 2007.

HERRERA FLORES, J. La ilusión del acuerdo absoluto. La riqueza humana como criterio de valor. En: **Revista de Filosofía.** Nros. 7-8. Verano 1989. (pp. 125-147)

HERRERA FLORES, J. El doble uso del concepto de ideología. En: **Cuadernos de Debate** N° 2. Seminario Las Ideologías: ¿Crisis o alternativas? Fundación Universitaria de Jerez. Jerez, 1992. (pp. 5-22)

HERRERA FLORES, J. ¿Son los derechos humanos valores jurídicos? En: **Fragmentos de Filosofía** N° 1. 1992. Universidad de Sevilla. (pp. 91-105)

HERRERA FLORES, J. ¿Crisis de la ideología o ideología de la crisis? Respuestas neoconservadoras. En: **Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho** N° 13. 1993. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad nacional Autónoma de México. (pp. 123-143)

HERRERA FLORES, J y Sánchez Rubio, D. Aproximación al derecho alternativo en Iberoamérica, En: **Jueces para la democracia**, n° 20, 3/1993. (pp. 87-93)

HERRERA FLORES, J. 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**. N°3, Sao Paulo: Editora Académica, Otoño 1994. Pp. 198-217.

HERRERA FLORES, J. Claves para el análisis del pensamiento autoritario en Iberoamérica. En: **Revista Praxis** N° 50. Enero, 1997. Memoria del III Congreso Internacional de filosofía Latinoamericana: Filosofía y Crisis en América Latina, Junio de 1996. Universidad Nacional, Departamento de Filosofía. Costa Rica. (pp. 97-131)

HERRERA FLORES, J. Claves para el análisis del pensamiento autoritario en Iberoamérica. En: **La Democracia en América. Anales de la Cátedra Francisco Suárez**. N° 33 -1999. Pp. 159-189.

HERRERA FLORES, J y Rodríguez Prieto, R. Hacia la nueva ciudadanía: consecuencias del uso de una metodología relacional en la reflexión sobre la democracia. En: **Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho** N° 17. 2000. Facultades Do Brasil. (pp. 301-328)

HERRERA FLORES, J. De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukacs y Rosa Luxemburg. En: **Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho** N° 18. 2001. Facultades Do Brasil. (pp. 259-281). También en línea: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/luxembr/s/luxemburgorsobre0017.pdf. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.

HERRERA FLORES, J. La riqueza humana como criterio de valor. En: **Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho** N° 21. 2002. Facultades Do Brasil. (pp. 67-81)

HERRERA FLORES, J. De Casa de Muñecas al Cyborg: Nuevas metáforas para una crítica materialista del patriarcalismo. En: **Crítica Jurídica. Revista**

Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho N° 23. 2004. UNIBRASIL. (pp. 19-76)

HERRERA FLORES, J. Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia. En: **Cabeza de gallo**, nº 13. 2004. Revista de la asociación de profesores de la Universidad de Cuenca (Ecuador). (pp. 33-47)

HERRERA FLORES, J. Cultura y naturaleza: La construcción del imaginario ambiental bio(socio)diverso. En: **Hiléia** N° 2. 2004. Revista de Direito Ambiental da Amazônia. Universidad do estado do Amazonas. (pp. 37-103)

HERRERA FLORES, J y Medici, A. La Organización Mundial del Comercio (OMC) contra los derechos humanos y ecológicos. En: **Revista Relaciones Internacionales** Nros. 69-70. 2005. Escuela de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional. Heredia, Costa Rica. (pp. 45-58)

HERRERA FLORES, J. Prólogo al libro **Foro Social Mundial. Manual de uso** de Boaventura de Sousa Santos. Barcelona: Icaria, 2005.

HERRERA FLORES, J. Las dos versiones de lo humano: El animal cultural. Memorias desde lo local. N° 4. 2005. En línea: http://virtual.uptc.edu.co/revistas/index.php/memorias_local/article/view/171.

HERRERA FLORES, J. Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos. En: **Revista Crítica de Ciencias Sociais** N° 75. Octubre 2006. (pp. 41-61)

HERRERA FLORES, J. Derechos humanos y paz. Nuevos fundamentos filosóficos y jurídicos para nuevas prácticas sociales. En: **Tiempo de Paz** N° 80. Primavera 2006. (pp. 24-39)

HERRERA FLORES, J. Abordar las migraciones: Bases teóricas para políticas públicas creativas. En: **Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio** N° 13. 2006. Centro de Investigaciones de América Latina, Universidad Jaime I. (pp. 75-96)

HERRERA FLORES, J. La complejidad de los derechos humanos. Bases teóricas para una redefinición contextualizada. En: **REID Revista Internacional de Direito e Cidadania** N° 1, Vol. 1. Junho 2008. Instituto Estudos Direito e Cidadania. Sao Paulo, 2008. (pp. 103-135).

HERRERA FLORES, J. Cultura y derechos humanos: La construcción de los espacios culturales. En **Información y Comunicación**. N° 5. Departamento de Periodismo de la universidad de Sevilla. 2008. (pp. 26-72).

HERRERA FLORES, J. Os direitos humanos no contexto da globalizaco: tres precises conceituais. En: **Lugar Común. Estudos de mdia, cultura e democracia** N 26. 2008. Laboratório Território e Comunicaco. Universidad Federal do Rio de Janeiro. (pp. 39-71)

HERRERA FLORES, J. Prólogo al libro **El malestar en la cultura jurídica** de Alejandro Médici. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata: Buenos Aires, 2011.

HERRERA FLORES, J. 16 premisas de una teoría crítica del derecho. En **Teoria Crítica dos Direitos Humanos. In memoriam Joaquín Herrera Flores**. (Carol Proner y Oscar Correas, coordinadores). Belo Horizonte: Forum, 2011.

HERRERA FLORES, J. Prólogo. En: **El malestar en la cultura jurídica**. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2011.

HERRERA FLORES, J. 10 bases para la producción contemporánea de los derechos: el caso de los pueblos indígenas en aislamiento autónomo. En: **Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales**. Año IV N 7 Primer semestre 2012. Clacso.

HERRERA FLORES, J. La democracia en procesos participativos. Mimeo.

Bibliografía de otros autores

AA.VV., Ignacio **Ellacuría 20 años después**: Actas del Congreso Internacional. Sevilla, 26 a 28 de octubre de 2009. Organizado por el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla. Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.

AA.VV. **Diccionarios de Estudios Culturales Latinoamericanos**. (Coord. Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin). México: Siglo XXI Editores, 2009

AA.VV. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

AA.VV. **Lo Público y la Privado en el contexto de la Globalización.** (Coordinadores: Rubio Castro, A; HERRERA FLORES, J). Instituto Andaluz de la Mujer, 2006.

AA.VV. **Dicionário da crítica feminista.** (orgs. Ana Gabriela Macedo, Ana Luísa Amaral). Porto: Edições Afrontamento, 2005.

AA.VV. **Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis.** (orgs. Roberto Leher, Mariana Setúbal, Aníbal Quijano y otros). São Paulo: Cortez Editora [etc.], 2005.

AA.VV. **Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales.** (Micahel Payne, compilador) (Traducción Patricia Willson). Buenos Aires: Paidós, 2002.

AA.VV. **Ignacio Ellacuría, "Aquella libertad esclarecida",** J. Sobrino y R. Alvarado (eds.), Sal Terrae, Santander, España, 1999.

AA.VV. **Fundamentos filosóficos de los derechos humanos** (G. Baravalle, Trad.). Barcelona: Serbal, 1985.

ACOSTA, Y. El sistema internacional del siglo XXI: entre el terrorismo de estado y la democracia. En: **Filosofía Latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos.** Nordan-Comunidad, Montevideo, 2008.

ACOSTA, Y. Los derechos humanos y las dimensiones de la democracia. En: **Filosofía Latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos.** Nordan-Comunidad, Montevideo, 2008.

ACOSTA Y. Solidaridad y Racionalidad. En: **Filosofía Latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos.** Nordan-Comunidad, Montevideo, 2008.

ACOSTA, Y. **Las nuevas referencias de pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil.** México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2006. 2º edición.

ACOSTA, Y. Ciudadanía instituyente en América Latina. En: **Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina.** Montevideo: Nordan-Comunidad, 2005.

ACOSTA, Y. Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana. En: **Sujeto y democratización en el contexto de la globalización.**

Perspectivas críticas desde América Latina. Montevideo: Nordan-Comunidad, 2005.

ACOSTA, Y. Teoría crítica de la democracia en América Latina. En torno al pensamiento de Franz. J. Hinkelammert. En: **Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina.** Montevideo: Nordan-Comunidad, 2005.

ADORNO, T. **Dialéctica negativa.** Madrid: Akal, 2005.

AGAMBE, G. El gobierno de la inseguridad. En **Pensar desde la izquierda. Mapas del pensamiento crítico para un tiempo en crisis.** Madrid: Errata naturae, 2012.

AGUILÓ, B. La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes. En **Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas** N° 22, 2009. En línea: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18111430001>. Consulta realizada el 24 de septiembre de 2012.

AGUIRRE, J. De una Crítica Deleuziana de los Derechos Humanos hacia una Jurisprudencia Deleuziana de Derechos Humanos. En línea: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r26281.pdf>. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.

ALTHUSSER, L., **Maquiavelo y nosotros.** Madrid: Akal, 2004.

ANGARITA, C. La rebelión del sujeto y los derechos humanos. En **Teoría Crítica de los Derechos Humanos.** Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010.

ARRIAGA R, J. y MAERK, J. Anticolonialismo y poscolonialismo en el pensamiento caribeño. En: **América Latina: Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social.** (Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004.

AWID-, Association for Women's Rights in Development. "Intersectionality: A Tool for Gender and economic Justice", Women's Rights and Economics Change, 9, 2004, pp. 1-8 (Disponible en www.awid.org/Library/Intersectionality-A-Tool-for-Gender-and-Economic-Justice2).

BARRANTES, M. **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, 2008.

BARTOLOMEI, M. 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, 1996.

BELLOSO, N. La fundamentación de los derechos humanos en la doctrina española actual. En: **Revista Estudios Filosóficos**. Nº 128, 1996.

BENHABIB, S. Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos. En: **ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política**. N.º 39, julio-diciembre, 2008.

BERGER, P. y LUCKMANN, T. **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972.

BERNARDINI, A. B. Spinoza como defensor de los derechos humanos. En: **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**. XXXVI. 1998.

BILBENY, N. **Ética intercultural**. Barcelona: Ariel, 2004.

BOBBIO, N. El fundamento de los derechos humanos. En: **Diccionario Crítico de los Derechos Humanos**. Universidad Internacional de Andalucía, 2000.

BOBBIO, N. Presente y futuro de los derechos del hombre. En: **El problema de la guerra y las vías de la paz**. Barcelona: Gedisa, 1982.

BOEHLER, G. Teología y epistemología feminista. Conferencia pronunciada en el Encuentro Internacional de teólogos, teólogas y cientistas sociales. San José de Costa Rica: DEI, 31 de octubre al 2 de noviembre de 2011. Material mimeográfico.

BORÓN, A. Las ciencias sociales en la era neoliberal: Entre la academia y el pensamiento crítico. En **Mundialização e sociología crítica da América Latina**. José Vicente Tavares dos Santos, organizador. UFRGS. Porto Alegre, 2009.

BOURDIEU, P. **Meditaciones pascalianas**. Barcelona: Anagrama, 1999.

BOURDIEU, P. **Le sens pratique**. París: Minuit, 1980.

BRITO GARCÍA, L. Discurso Postmoderno y Pensamiento Crítico. En: **Teoría y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**. Año 1, N° 1. Universidad del Zulia, 1996.

BULYGIN, E. Sobre el status ontológico de los derechos humanos. p. 83. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12837218659036051876657/cuaderno4/Doxa4_05.pdf., 1987. (Consulta realizada el 06/12/2005).

CAMIO, G. Sobre la justificación post-liberal de los derechos humanos (En línea). Disponible: http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofiaperu/pdf/ensayos_filo/justificación_postliberal_gamio.pdf, S/F. (Consulta realizada el 12 de noviembre de 2005).

CASTRO-GÓMEZ, S y GROSFUGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816**. Bogotá, Universidad Javeriana, 2005.

CERNA, Ch. 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, 1995.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo, Ática, 1994.

CHOULIARAKI, L. y FAIRCLOUGH, N. **Discourse in Late Modernity. Rethinking critical discourse analysis**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

CLAUSSEN, D. El envejecimiento de la Teoría Crítica. Traducción de Jordi Maiso. Ponencia presentada en el Seminario Internacional Actualidad de la Teoría Crítica. 5 de noviembre de 2010. Instituto de Filosofía (CCHS/CSIC) Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC. On line: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/Texto%20Claussen.pdf>. Consulta realizada el 28/06/2012.

COCCO, G. El laboratorio sudamericano. En **Pensar desde la izquierda. Mapas del pensamiento crítico para un tiempo en crisis**. Madrid: Errata naturae, 2012.

COCCO, G. Comunicação e Direitos Humanos: o Trabalho dos Direitos. En **Revista Direitos Humanos**. N° 4. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Brasília, dezembro 2009.

COLECTIVO CONTRA LA TORTURA Y LA IMPUNIDAD. **Tortura. Pensamiento y Acción del Colectivo Contra la Tortura y la Impunidad**. México: CCTI, 2009.

CONILL, J. **Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad**. Madrid: Tecnos, 2006.

CORREAS, O. **Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo**. Ciudad de México: Ediciones Coyoacán, S.A. de C.V., 2003.

CORREIA, J. Max Weber e a Teoria Crítica: para uma reformulação do conceito de racionalização. En **Working Papers** N° 8. Centro de Estudos Sociais, UBI, 2001. Traducción propia.

CORTINA, A. Multiculturalismo y Universalismo. Cómo construir una ciudadanía cosmopolita. En: **Revista Persona y Sociedad**. Vol. XIV. N° 1. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado e Instituto Latinoamericano de Doctrina y estudios Sociales (ILADES), abril de 2010.

CORTINA, A. **La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía**. Madrid: Síntesis, 2008.

CORTINA, A. Derechos humanos y discurso político. En: **Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica**. (Coord. G. González). Madrid: Tecnos, 1999.

CORTINA, A. **Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía**. Madrid: Alianza, 1997.

CORTINA, A. **Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica** (5a. ed.). Madrid: Tecnos, 1996.

CORTINA, A. **Ética sin moral** (4a. ed.). Madrid: Tecnos, 1990.

COX, R. Theory Talk N° 37. En línea: <http://www.theory-talks.org/2010/03/theory-talk-37.html>). Consulta realizada el 01 de octubre de 2012.

DE BARROS, R. **Diálogo intercultural dos Direitos Humanos**. En línea: [http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/Rachel memoir.pdf](http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/Rachel%20memoir.pdf), 2003. (Consulta realizada el 12 de enero de 2006).

DEL RÍO, E. Pensar críticamente el pensamiento crítico. En: **Disentir, resistir. Entre dos épocas**, Madrid: Talasa, 2001. También en línea: <http://biblioweb.sindominio.net/pensamiento/pcritico.html>. Consulta realizada el 17 de septiembre de 2012.

DELMAS-MARTY, M. **Três desafios para um direito mundial**. Tradução e posfácio de Fauzi Hassan Choukr. Rio de Janeiro : Editora Lumen Juris, 2003.

DELMAS-MARTY, M. **Derechos humanos: Un ideal de universalidad** En línea: http://www.diplomatie.gouv.fr/label_France/DUDH/espanol/ideal.html, S/F (Consulta realizada el 17 de diciembre de 2005).

DOUZINAS, C. Las paradojas de los derechos humanos. En línea: 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. Acesso ao direito e à justiça: Condições prévias de participação dos movimentos sociais na arena legal. Oficina do CES N.º 270. En línea: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/ficheiros/270.pdf>. Consulta realizada el 13 de abril de 2013.

DUARTE, M. Novas e velhas formas de protesto: O potencial emancipatório da lei nas lutas dos movimentos sociais. Oficina de CES N° 210. En línea: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/index.php?id=2592>. Consulta realizada el 13 de abril de 2013.

DUSSEL, E. **Política de liberación II: Arquitectónica**. Madrid: Trotta, 2009.

DUSSEL, E. **Política de la liberación. Historia mundial y crítica**. Trotta, Madrid, 2007.

DUSSEL, E. **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión**. Madrid: Trotta, 2006.

DUSSEL, E. Fundamentos de la ética. Conversación con Franz Hinkelammert. En **Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años**, San José de Costa Rica: DEI, 2001.

DUSSEL, E. **Hacia una Filosofía Política Crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, E. La “vida humana” como “criterio de verdad”. En **Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años**, San José de Costa Rica: DEI, 2001.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. En **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Julio de 2000.

DUSSEL, E. ¿Puede legitimarse “una” ética ante la “pluralidad” histórica de las morales? En: **Teoría y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**. Año 1, N° 1. Universidad del Zulia, 1996.

EAGLETON, T. **Ideología. Una Introducción**. Barcelona: Paidós, 2005.

EL ACHKAR, S. **Leer-Escribir el mundo: Un desafío para la educación popular en derechos humanos**. Trabajo presentado para optar a la categoría de profesor Asistente de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela 2007.

ELLACURÍA, I. Hacia una conceptualización de los derechos humanos. En **La lucha por la justicia**. Juan Antonio Senent (ed.). Bilbao: Universidad de Deusto, 2012.

ELLACURÍA, I. Ideología e Inteligencia, En **La lucha por la justicia**. (Juan Antonio Senent de Frutos, editor.). Bilbao: Ed. Universidad de Deusto, 2012.

ELLACURÍA, I. El mal común y los derechos humanos, mimeo, 1989. Archivo Ellacuría (recogido en ELLACURÍA, I, **Escritos filosóficos III**, San Salvador: Uca editores, 2001).

ELLACURÍA, I. Hacia una conceptualización de los derechos humanos, mimeo, 1989. Archivo Ellacuría (recogido en ELLACURÍA, I., **Escritos filosóficos III**, San Salvador: Uca editores, 2001).

ELLACURÍA, I. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares (1989), ECA 502,1990 (recogido en ELLACURÍA, I., **Escritos filosóficos III**, San Salvador: UCA Editores, 2001.). En línea: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r26281.pdf>. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.

ELLACURÍA, I, En torno al concepto y a la idea de liberación, en **Escritos Teológicos, Tomo I**. San Salvador: UCA Editores, 2000.

ELLACURÍA, I. Relación teoría y praxis en la teología de la liberación. En **Escritos Teológicos**, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.

ELLACURÍA, I. **Filosofía de la realidad histórica**. San salvador: UCA Editores, 1999.

ELLACURÍA, I. Universidad, derechos humanos y mayorías populares, ECA 406, 1982 (recogido en ELLACURÍA, I. **Escritos universitarios**, San Salvador: Uca editores, 1999).

ELLACURÍA, I. Función liberadora de la filosofía. **En Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos**, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.

ELLACURÍA, I. Hacia un replanteamiento de los derechos humanos en Centroamérica, mimeo, 1988. Archivo Ellacuría, San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA).

ELLACURÍA, I. Función liberadora de la filosofía. En **ECA** 435-436, 1985.

ELLACURÍA, I. "Los derechos humanos en Centroamérica", El País, 23 y 24 de Diciembre, 1982.

ELLACURÍA, I. La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización. En **ECA**, 1976.

ESCOBAR, A. Encountering Development. *The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995. (Edición en español: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, Bogotá, 1998).

ETXEBERRIA, J. Prólogo a Martínez, A. **Exclusión y victimización. El grito de los derechos humanos en la globalización**. Bilbao: Alberdania, S.L., 2004.

ETXEBERRÍA, X. Universalismo ético y derechos humanos. En: **Retos pendientes en ética y política**. Madrid: Trotta, 2002.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e Mudança Social**. Brasilia: Editora UnB, 2001.

FAIRCLOUGH, N. **Language and Power**. New York: Longman, 1989.

FARIÑAS DULCE, M. **Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

FARIÑAS DULCE, M. Universalidad e interculturalidad. En **10 palabras claves sobre derechos humanos**. Juan Tamayo-Acosta, director. Madrid: Verbo Divino, 2005.

FARIÑAS DULCE, M. **Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la "actitud postmoderna"**. Madrid: Dykinson, S.L., 1997.

FERRAJOLI, L. Universalismo de los derechos fundamentales y multiculturalismo. En **Revista Internacional de Filosofía Política** N° 30. UAM-UNED, 2007.

FEYERABEND, P. **¿Por qué no Platón?** Madrid: Tecnos, 2009.

FORNET-BETANCOURT, R. **Transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FORNET-BETANCOURT, R. Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. En: **Revista de Filosofía**. Año XXX. N° 90. México: Universidad Iberoamericana, septiembre-diciembre, 1997.

FORNET-BETANCOURT, R. Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. En línea: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/081017.pdf>. Consulta realizada el 12 de abril de 2013.

FOUCAULT, M. **Historia de la Sexualidad**. Volumen 1: La Voluntad de Saber. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A., 2002.

FOUCAULT, M. **Vigilar y Castigar**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A., 2002.

FOUCAULT, M. **El orden del discurso**. Barcelona. Tusquets Editores, 1999.

FOUCAULT, M. **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona: Gedisa, 1996.

FOUCAULT, M. **La arqueología del saber**. México: Siglo XXI, 1990.

FOUCAULT, M. Qué es la crítica. En línea: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/7261/7021>. Consulta realizada el 24 de septiembre de 2012.

FRASER, N. La justicia mundial y la renovación de la tradición de la teoría crítica. En **Pensar desde la izquierda. Mapas del pensamiento crítico para un tiempo en crisis**. Madrid: Errata naturae, 2012.

FRASER, N. Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honnet. En **N. Fraser y A. Honnet. ¿Redistribución o reconocimiento?** Madrid: Ediciones Morata, S.L. y Fundació Paideia Galiza, 2006.

GALEANO, E. **El libro de los abrazos**, p. 91. En Línea: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/paq2/No.9.pdf>. Consulta realizada el 1 de mayo de 2013.

GALLARDO, H. Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana. En **Los derechos humanos desde el enfoque crítico**. Caracas: Fundación Juan Vives Suriá, 2011.

GALLARDO, H. Pensamiento liberador y culturas en América Latina. Teologías de la liberación e interculturalidad. En **Memoria del primer encuentro de teologías de latinoamericanas de la liberación e interculturalidad**. Jonathan Pimentel Chacón, compilador. San José de Costa Rica: Sebila, 2010.

GALLARDO, H. Lucha Social, Pinochet y la Producción de Justicia. En: **Teoría crítica dos Direitos Humanos no século XXI**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

GALLARDO, H. **Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. (David Sánchez Rubio, editor). Murcia, 2008.

GALLARDO, H. Sobre el fundamento de los derechos humanos. En: **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**, XLV N° 115/116, mayo-diciembre de 2007, p. 13.

GALLARDO, H. **Siglo XXI. Producir un mundo**. Arlekin, 2006.

GALLARDO, H. **Derechos Humanos como movimiento social**. San José: DEI y Bogotá: Desde Abajo, 2006.

GALLARDO, H. **Política y transformación social: Discusión sobre Derechos Humanos**. Quito: SERPAJ, 2000.

GALLARDO, H. Derechos humanos y globalización en América Latina. Entrevista de Jürg Schiess para ILSA, 4 de junio del 2007. En línea: 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. Derechos Humanos. En línea: 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. El terrorismo desde América Latina. En línea: 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. Sobre las generaciones de derechos humanos. En línea: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=179&Itemid=1. Consulta realizada el 15 de marzo de 2013.

GÁNDARA CARBALLIDO, M. La reinención de las democracias. En: **La praxis de la paz y los derechos humanos. Joaquín Herrera Flores, In memoriam**. Editorial de la Universidad de Granada. Granada, 2012.

GÁNDARA CARBALLIDO, M. Hacerse camino al andar. En: **Reinventando los derechos humanos**. Atrapasueños: Sevilla, 2011.

GÁNDARA CARBALLIDO, M. La universalidad de los derechos humanos: el aporte de Joaquín Herrera Flores. En **Teoría crítica dos direitos humanos**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011.

GÁNDARA CARBALLIDO, M. **Aporte de la teoría crítica de Joaquín Herrera a la lucha por los derechos humanos**. Tesis de Máster presentada por Manuel E. Gándara Carballido en el Programa Interuniversitario UPO-UNIA Máster Oficial en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo, enero 2010.

GÁNDARA CARBALLIDO, M. En torno a la universalidad de los derechos humanos. El aporte de Joaquín Herrera Flores. En: **Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales.** Año II. N° 4, Julio-Diciembre 2010.

GÁNDARA CARBALLIDO, M. Aportes de José Antonio Marina al desarrollo de los derechos humanos. En **Cuadernos UCAB** N° 5, 2007.

GÁNDARA CARBALLIDO, M. En torno al intento de fundamentar los derechos humanos. Revista **Logoi** N° 12, julio-diciembre 2007.

GÁNDARA CARBALLIDO, M. Multiculturalidad y Universalismo Ético. Aportes para una aproximación a la noción de derechos humanos. Revista **Iter Humanitas** N° 8. Julio-diciembre, 2007.

GARCÍA VILLEGAS, M. **La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas.** Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993.

GHAÍ, Y. Globalização, multiculturalismo e direito. Em: Santos, Boaventura de Sousa (org.). **Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Porto: Afrontamento, 2004.

GIUSTI, M. **Los derechos humanos en un contexto intercultural,** S/F. En línea: <http://www.campus-oei.org/valores/giusti2.htm> (consulta realizada el 11 de diciembre de 2005).

GONZÁLEZ CASANOVA, P. Reestructuración de las Ciencias Sociales: Hacia un nuevo paradigma. En **Mundialização e sociología crítica da América Latina.** José Vicente Tavares dos Santos, organizador. UFRGS. Porto Alegre, 2009.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política, En **Anthropos** – IIS de la UNAM – Universidad Complutense, Barcelona, 2004.

GONZÁLEZ, E. y GÁNDARA CARBALLIDO, M. **Derechos Humanos: Historia y conceptos.** Serie de Derechos Humanos N° 1. Fundación Juan Vives Suriá - Defensoría del Pueblo: Caracas, 2010.

GRACIA, J. **La filosofía y su historia: Cuestiones de historiografía de la filosofía.** México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

GRISWOLD, W. **Cultures and societies in a changing world.** California: Pine Forge Press, 2004.

GROS, H. **Universalidad de los derechos humanos y diversidades culturales**, S/F. En línea: <http://www.unesco.org/issj/rics158/grosespiellspa.html> (Consulta realizada el 17 de diciembre de 2005.).

GROSFOGUEL, R. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. En Richard P. Appelbaum and William I. Robinson (eds.). **Critical Globalization Studies**. New York /London: Routledge, 2005.

GRUNER, E. Los avatares del pensar crítico hoy por hoy. En **Cuaderno de Pensamiento Crítico Latinoamericano** N° 44. Año 4. Clacso, 15 de octubre de 2011.

GUDYNAS, E. y ACOSTA, A. El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso. En **La medición del progreso y del bienestar**. Mexico: Foro Consultativo Científico y tecnológico, 2011.

GUILLÉN, M. Concepción hegemónica de los derechos humanos: la lucha de los Yukpas por su tierra. En: **Diálogo de saberes**. N° 4. En línea: 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. Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012.

GUTIERREZ, E. Aportes desde una crítica intercultural a una noción contrahegemónica de los derechos humanos. Material mimeográfico.

HABA, E. ¿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**. Año 1, N° 2. I semestre 2008-2009.

HABERMAS, J. **Teoría y praxis. Estudios de filosofía social** (4a. ed.). Traducción: Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos, 2000.

HABERMAS, J. **Ciencia y Técnica como ideología**. Madrid: Tecnos, 1984.

HARVEY, D. Los siete momentos del cambio social. En línea: <http://aquevedo.wordpress.com/2010/05/16/los-siete-momentos-del-cambio-social/>. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012.

HINKELAMMERT, F. Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia. En **Teoría crítica dos direitos humanos**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011.

HINKELAMMERT, F. **La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso.** San José: Departamento Euménico de Investigaciones, 2010.

HINKELAMMERT, F. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. En Revista Ecuador **Debate.** Quito, agosto 2009.

HINKELAMMERT, F. **Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión.** Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2008.

HINKELAMMERT, F. **El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio.** DEI, San José de Costa Rica, 2003

HINKELAMMERT, F. El método de Hume y las falacias de la modernidad. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.** Heredia: EUNA, 2003.

HINKELAMMERT, F. El mercado como sistema autoregulado y la crítica de Marx. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.** Heredia: EUNA, 2003

HINKELAMMERT, F. La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.** Heredia: EUNA, 2003.

HINKELAMMERT, F. La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.** Heredia: EUNA, 2003.

HINKELAMMERT, F. La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.** Heredia: EUNA, 2003.

HINKELAMMERT, F. Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.** Heredia: EUNA, 2003, p. 339.

HINKELAMMERT, F. Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno. En: **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.** Heredia: EUNA, 2003.

HINKELAMMERT, F. **Crítica de la razón utópica**. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

HINKELAMMERT, F. Fundamentos de la ética. Conversación de Enrique Dussel con Enrique Dussel. En **Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años**. San José de Costa Rica: DEI, 2001.

HINKELAMMERT, F. Percepciones y marcos categoriales de lo político. Entrevista de Germán Gutiérrez. En **Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años** (Editores: José Duque y Germán Gutiérrez), DEI, San José, Costa Rica, 2001.

HINKELAMMERT, F. y MORA, H. La necesidad de una ética del bien común. En **Coordinación Social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva**. DEI: San José de Costa Rica, 2001.

HINKELAMMERT, F. Claves de un pensamiento crítico. Entrevista a Franz Hinkelammert por Henry Mora. En **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Joaquín Herrera Flores, editor. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

HINKELAMMERT, F. "El proceso actual de globalización y los derechos humanos" en **El vuelo de Anteo, Derechos Humanos y crítica de la razón liberal**. J. Herrera. (Ed.), Desclée de Brouwer, 2000.

HINKELAMMERT, F. La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. En: **El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón Liberal**. Joaquín Herrera Flores, editor. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

HINKELAMMERT, F. La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización. En **El vuelo de Anteo, Derechos Humanos y crítica de la razón liberal**. J. Herrera. (Ed.), Desclée de Brouwer, 2000.

HINKELAMMERT, F. La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica. Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional: A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Liberdade. São Leopoldo, RS, 29 de septiembre-1 de octubre 1993. En **Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión**. San José: DEI, 1995.

HINKELAMMERT, F. **Crítica de la razón utópica**. San José: DEI, 1990, p. 234.

HINKELAMMERT, F. **Democracia y totalitarismo**. DEI, San José de Costa Rica, 1990.

HINKELAMMERT, F. El proceso de la globalización y los derechos humanos: La vuelta del sujeto. En **Diakonía**, Volumen XXIII, N° 89. Managua: Centro Ignaciano de Centroamérica, enero-marzo 1989.

HINKELAMMERT, F. Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar. Lilia Solano entrevista a Franz Hinkelammert. Mimeo.

HINKELAMMERT, F. y MORA, H. **Hacia una economía para la vida**. En Línea: <http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert.html?start=15>. Consulta realizada el 30 de marzo de 2013.

HINKELAMMERT, F. La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de la Globalización. On line: <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert.html?start=10>. Consulta realizada el 4 de julio de 2012.

HINKELAMMERT, F. En Entrevista a Franz Hinkelammert, realizada en San José de Costa Rica, en diciembre de 2010, por Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik. Mimeo.

HINKELAMMERT, F. Sobre la ética de la convivencia. Material mimeográfico.

HÖFFE, O. **Derecho intercultural**. Barcelona: Gedisa, 2000.

HONNET, A. La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica. En **N. Fraser y A. Honnet. ¿Redistribución o reconocimiento?** Madrid: Ediciones Morata, S.L. y Fundació Paideia Galiza, 2006.

HORKHEIMER, M. II Apéndice. En **Teoría tradicional y teoría crítica**. Barcelona: Paidós, 2000.

HORKHEIMER, M. Observaciones sobre ciencia y crisis. Traducción de Edgardo Abizú y Carlos Luis, en **Teoría Crítica**. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.

HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. En: **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

HOUTART, F. El concepto de Sumak Kausay (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,

diciembre 2011, N° 84, pp. 57-76. También se puede ver en línea: <http://alainet.org/active/47004&lang=es>. Consulta realizada el 18 de marzo de 2013.

HOUTART, F. **El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre**. La Habana: Instituto cubano de investigación cultural Juan Marinello y Panamá: Ruth Casa Editora, 2008.

IEPALA. Curso Sistemático de Derechos Humanos (En línea). Disponible: www.iepala.es/curso_ddhh/. B 2.4., S/F.

JACQUES, M. Una Concepción Metodológica del Uso Alternativo del Derecho. En **El Otro Derecho**. Bogotá: Temis/ILSA, 1, agosto de 1988.

JAMESON, F. **El postmodernismo revisado**. Madrid: Abada editores, 2012.

JARAMILLO VÉLEZ, R. Origen y destino de la Teoría Crítica de la sociedad. En: **Revista Internacional de Filosofía Política**. N° 26. Madrid: UAM-UNED, 2005.

KEUCHEYAN, R. Las mutaciones del pensamiento crítico. En **Pensar desde la izquierda. Mapas del pensamiento crítico para un tiempo en crisis**. Madrid: Errata naturae, 2012.

KONTOPOULOS, K. **The Logics of Social Structures**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LANDER, E. ¿Reinventar el socialismo? En **Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica**. Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lascasiana.

LANDER, E. Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. En: **Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal**. Caracas: Ministerio para la Economía Popular, 2006.

LANDER, E. Universidad y producción de conocimiento: Reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina. En: **América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico** (Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004.

LANG, M. ¿Recuperar el Estado o buscar la emancipación. En **Democracia, participación y socialismo**. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, 2010.

LEHER, R. Resgatar a tradição crítica para construir práticas necessariamente renovadas. En: **Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova praxis**. (Roberto Léher y Mariana Setúbal, organizadores). Sao Paulo: Cortez Editora, 2005.

LUKES, S. Cinco fábulas sobre los derechos humanos. En: **De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amanesty de 1993**. Madrid: Trotta, 1998.

MACINTYRE, A. **Tras la virtud**. Barcelona: Crítica, 2001.

MACINTYRE, A. Some consequences of the failure of the Enlightenment project. En: **After Virtue: a Study in Moral Theory**. Compilado en WINSTON, Morton E. (editor), *The Philosophy of Human Rights*. Wadsworth Publishing Company. California, 1989.

MANZI, A. Una reflexión sobre los derechos humanos a la luz del pensamiento de Foucault. En: **Debats**. N° 95. Institució Alfons el Magnànim, 2006/4.

MARDONES, J. **Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad**. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985.

MARDONES, J. La ideología según la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. (M. Horkheimer, T.W. Adorno y J. Habermas). En **Pensamiento**. Vol. 36. N° 144. Madrid, 1980.

MARINA, J. **Los sueños de la razón: Ensayo sobre la experiencia política**. Barcelona: Anagrama, 2003.

MARINA, J. y VÁLGOMA, M. **La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política**. Barcelona: Anagrama, 2000.

Marina, J. **Ética para náufragos** (2ª. ed). Barcelona: Anagrama, 1999.

MARLASCA LÓPEZ, A. 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**. XXXVI. 1998.

MARQUÍNEZ, G. Centralidad de la categoría 'posibilidad' en la fundamentación Zubiriana de la moral. En: **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**. Bogotá, N° 50-51, enero-junio de 1992.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. ¿Convencionalismo(s) o Derechos Humanos críticos? Hacia una interpretación resistente de los procesos jurídicos. En **Anuario de acción humanitaria y derechos humanos**, N°. 1, 2004.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. **Exclusión y victimización. El grito de los derechos humanos en la globalización.** Bilbao: Alberdania, S.L., 2004

MARTÍNEZ, E. Justicia. En: **10 palabras claves en ética** (3a. ed.). Madrid. Verbo Divino, 2000.

MEDICCI, A. El arraigo de Anteo: las lecciones políticas de Joaquín Herrera Flores. En **REDHES** N° 4. San Luis Potosí: Universidad Autónoma San Luis Potosí, julio-diciembre 2010.

MEDICCI, A. Ocho proposiciones sobre el nuevo constitucionalismo latinoamericano y el giro descolonial: Bolivia y Ecuador. Ponencia presentada al II Encuentro Internacional de Teoría y Práctica Política en América Latina. Nuevas derechas e izquierdas en el escenario regional. 3 al 5 de Marzo 2010. Fac. de Humanidades. UNMDP. (UNLP, UNLPam).

MEDICI, A. Aportes de Foucault a la crítica jurídica (1). Derecho, normalización, interpretación. En **Derecho y Ciencias Sociales** N° 1. Instituto de Cultura Jurídica y Maestría en Sociología Jurídica. FCJyS, UNLP, abril de 2009.

MEDINA GALLEGOS, C. Tesis sobre el discurso de los derechos humanos. En **Teoría Crítica de los Derechos Humanos.** Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010.

MEJÍA NAVARRETE, J. Perspectiva epistemológica de la investigación social en América Latina. En **Mundialização e sociología crítica da América Latina.** José Vicente Tavares dos Santos, organizador. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

MENDOZA, B. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano.** Volumen I. (Yuderys Espinosa Miñoso, coordinadora). Buenos Aires: En la frontera, 2010.

MEOÑO SOTO, R. Inversión, totalización y pedagogía engañosa. Material mimeográfico.

MEOÑO SOTO, R. Los límites del marxismo y las posibilidades del pensamiento crítico en América Latina. Material mimeográfico.

MIAILLE, M. **Introdução Crítica ao Direito**. Lisboa: Estampa, 2005.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, W. Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En: **América Latina: Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social**. (Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004.

MONEDERO, J. Estudio introductorio. Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos. En **El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política**. Trotta, Madrid, 2005. En línea: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/Introduccionversionfinal-Juan%20Carlos%20Monedero.pdf>. Consulta realizada el 1 de octubre de 2012.

MONZÓN, A. Derechos humanos y diálogo intercultural. En: **Derechos Humanos**. (Ed. Jesús Ballesteros). Madrid: Tecnos, 1992.

MORIN, E. **Introducción al pensamiento complejo**, Trad. Marcelo Pakman, Barcelona: Gedisa, 2005.

MORIN, E. **La epistemología de la complejidad**. L'intelligence de la complexité, Traducción de José Luis Solana Ruiz. Editado por L'Harmattan, París, 1999.

MORIN, E. La epistemología de la complejidad, En línea: http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012.

MOURIAUX, R. y BEROUD, S. Para uma definição do conceito de "movimiento social". En: **Pensamento crítico e movimentos sociais**:

Diálogos para uma nova praxis. (Roberto Léher y Mariana Setúbal, organizadores). Sao Paulo: Cortez Editora, 2005.

MUGUERZA, J. La alternativa del disenso. En: **El fundamento de los derechos humanos**. Madrid: Debate, 1989.

NUNES, J. O resgate da epistemologia. En **Revista Crítica de Ciências Sociais** N° 80, Março 2008.

NUNES, J. Um novo cosmopolitismo?: Reconfigurando os direitos humanos. En **Direitos humanos na sociedade cosmopolita** (org. César Augusto Baldi). Rio de Janeiro : Livraria e Editora Renovar, 2004.

NUNES, J. Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização. En **Globalização: fatalidade ou utopia?** Santos, Boaventura Sousa (org.).Porto: Afrontamento, 2001.

NUNES, J. Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social. **Oficina do CES** N° 81. Coimbra: CES-FEUC, 1996.

NUSSBAUM, M. **Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades**. Barcelona: Herder, 2002.

OLLERO, A. Consenso y disenso en la fundamentación de los derechos humanos. En: **El fundamento de los derechos humanos**. Madrid: Debate, 1989.

ONFRAY, M. **Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I**. Barcelona: Anagrama, 2007.

PANIKKAR, R. Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental? En: **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. (César Augusto Baldi, organizador). Río de Janeiro-Sao Paulo-Recife: Renovar, 2004.

PANIKKAR, R. **El espíritu de la política**. Barcelona: Península, 1999.

PANIKKAR, R. **El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso**. Madrid: Siruela, 1996.

PAPACCHINI, A. **Filosofía y Derechos Humanos**. Santiago de Cali: Editorial Facultad de Humanidades. Universidad del Valle, 1994.

PAYNE, M. Introducción. Algunas versiones de teoría crítica y teoría cultural. En **Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales**. (Micahel Payne, compilador) (Traducción Patricia Willson). Buenos Aires: Paidós, 2002.

PECES-BARBA, G. **Curso de Derechos Fundamentales (I). Teoría General**. Madrid: Eudema, 1991.

PÉREZ-LUÑO, A. **Derechos Humanos: Estado de Derecho y Constitución**. Madrid: Tecnos, 1995.

PIMENTA, A. Pós-modernismo e teoria crítica? En: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. N° 24, março 1988.

PIRSIG, R. **Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta**. Madrid: Sexto Piso, 2008.

PISARELLO, G. Los derechos sociales como derechos exigibles: virtualidades y límites de una consigna. En **Estudios sobre Derechos Humanos**. San Salvador: FESPAD ediciones, 2004.

PISARELLO, G. **El constitucionalismo social ante la crisis: entre la agonía y la refundación republicano democrática**. Material mimeográfico.

POULANTZAS, N. **Stattstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie**. Hamburg, 2002.

PRONER, C. 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, 2011.

PUREZA, J. O que os jovens sabem e não sabem sobre os direitos humanos. En: **Somos diferentes. Somos iguais. Diversidade, Cidadania e Educação**. (orgs. Teresa Cunha e Sandra Silvestre). Acção para a Justiça e Paz, 2008.

PUREZA, J. Direito internacional e comunidade de pessoas: da indiferença aos direitos humanos. En **Direitos humanos na sociedade cosmopolita** (org. César Augusto Baldi). Rio de Janeiro: Livraria e Editora Renovar, 2004.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. En: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central,

Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 342. También se puede consultar en línea en Journal of world-systems research, vi, 2, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I; summer/fall 2000, 342-386; en: http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html. Consulta realizada el 13 de septiembre de 2012.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En línea: <http://marxismocritico.com/2012/07/19/colonialidad-del-poder-eurocentrismo-y-america-latina/>. Consulta realizada el 13 de abril de 2013.

QUINNEY, R. Una filosofía crítica del orden legal. Ponencia presentada en el 67th annual meeting of the American Sociological Association, New Orleans, Agosto de 1972. Traducido por la psic. Ligia Sanchez.

RAJAGOPALAM, k. **Para una lingüística crítica: linguagem, identidade e a questao ética**. Sao Paulo: Parábola, 2003.

RAMOS FILHO, W. y MARQUES DA FONSECA, M. Capitalismo descomplexado e duração do trabalho. En: **Trabalho e regulação no Estado Constitucional. Volumen III**. Wilson Ramos Filho, coordinador. Coleção Mirada a Bombordo. Traducción propia. Curitiba: Juruá, 2011.

RED DE APOYO POR LA JUSTICIA Y LA PAZ. **1985-2009. 24 años de atención integral**. Mimeo.

RED DE APOYO POR LA JUSTICIA Y LA PAZ. Sistematización del taller “Socialismo y Derechos Humanos”. Material mimeográfico.

RESENDE, V. y RAMALHO, V. **Análise de discurso crítica**. Sao Paulo: Contexto, 2006.

ROMERO CUEVAS, J. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina. En línea: <http://uah.academia.edu/Jos%C3%A9ManuelRomeroCuevas/Papers/164665/2/1>. Ellacuria una teoria critica desde America Latina. Consulta realizada el 5 de septiembre de 2012.

RORTY, R. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. En: **De los Derechos Humanos. Conferencias de Oxford Amnesty**. Oxford 1993. Trad. Hernando Valencia. Madrid: Trotta, 1998.

ROSILLO, A. **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, junio de 2011.

ROSILLO, A. **Los inicios de la tradición iberoamericana de los derechos humanos**. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de san Luis de Potosí, 2011.

ROSILLO, A. Derechos Humanos, Liberación y Filosofía de la Realidad Histórica. En: **Teoria Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

ROSILLO, A. Fundamentación de los derechos humanos desde la Filosofía de la liberación. S/F. Mimeo.

RUBIO, J. ¿Derechos liberales o derechos humanos? En: **Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos**. Madrid: Trotta, 2000.

SADER, E. O pensamento crítico latino-americano. En **Mundialização e sociologia crítica da América Latina**. José Vicente Tavares dos Santos, organizador. UFRGS. Porto Alegre, 2009.

SALMERÓN, F. Ética y diversidad cultural. En: **Cuestiones morales**. Madrid: Trotta, 1996.

SALVAT, P. Universalismo y contextualismo: ¿es posible y/o necesaria una ética universalista hoy? En: **Revista Novamérica**. Nº 91, 2001.

SÁNCHEZ RUBIO, D. **Encantos y desencantos de los derechos humanos. De emociones, liberaciones y Dominaciones**. Barcelona: Icaria, 2011.

SÁNCHEZ RUBIO, D. Contra una cultura estática de derechos humanos. En **Crítica Jurídica** Nº 29. Enero-junio, 2010.

SÁNCHEZ RUBIO, D. Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos. Texto que desarrolla la conferencia de apertura presentada en el XIX Congreso Nacional do CONPEDI (Conselho Nacional de Pesquisa e pos-graduação em Direito) “*Desafios da Contemporaneidade do Direito: Diversidade, Complexidade e novas tecnologias*”, organizado en Florianópolis el 13 de octubre de 2010. Material mimeográfico.

SÁNCHEZ RUBIO, D. En torno a la historización y las generaciones de derechos humanos. En **Ignacio Ellacuría. 20 años después. Actas del**

Congreso Internacional, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010.

SÁNCHEZ RUBIO, D. Sobre la racionalidad económica eficiente y sacrificial, la barbarie mercantil y la exclusión de los seres humanos concretos. En **Pelo direito á vida: a construção de uma Geografia cidadã**. Alcindo José de Sá (Organizador), Editora Universitaria UFPE, Recife, 2008.

SÁNCHEZ RUBIO, D. **Contra una cultura anestesiada de derechos humanos**, UASLP-CEDH, San Luis Potosí, 2007.

SÁNCHEZ RUBIO, D. **Repensar Derechos Humanos. De la anestesia a la sinestesia**. España: MAD, 2007.

SÁNCHEZ RUBIO, D. Acerca de la Democracia y los Derechos Humanos: De Espejos, Imágenes, Cegueras y Oscuridades. En: **Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002**. Río de Janeiro, 2002.

SÁNCHEZ RUBIO, D. Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

SÁNCHEZ RUBIO, D. **Filosofía, derecho y liberación en América Latina**. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

SANTOS, A. Direitos humanos e movimentos sociais em Portugal: apropriação, ressignificação e des/politização. En **A Mobilização transnacional do direito. Portugal e o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos** (Cecília Macdowell dos Santos, Org. Coimbra: Almedina, 2012.

SANTOS, B. Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano. En **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano**. N° 43. Clacso, septiembre 2011.

SANTOS, B. **Portugal: Ensaio contra a autoflagelação**. Coimbra: Almedina, 2011.

SANTOS, B. **La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad**. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010.

SANTOS, B. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Buenos Aires: Antropofagia, 2010.

SANTOS, B. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010.

SANTOS, B. **Una epistemología del sur**. Siglo XXI-Clacso, México, 2009.

SANTOS, B. Direitos humanos: o desafio da interculturalidade. En **Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, nº 2, Jun. 2009.

SANTOS, B. La desaparición de la tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental. En **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho**. Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009.

SANTOS, B. El pluralismo jurídico y las escalas del derecho: lo local, lo nacional y lo global. En **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho**. Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009.

SANTOS, B. El derecho de los oprimidos: la construcción y la reproducción de la legalidad en Pasárgada. En **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho**. Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009.

SANTOS, B. ¿Puede el derecho ser emancipatorio? En **Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho**. Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009.

SANTOS, B. Entre Próspero y Calibán: Colonialismo, poscolonialismo e interidentidad. En **Un epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social**. México: Siglo XXI – CLACSO, 2009.

SANTOS, B. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria**. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

SANTOS, B. **Reinventar la democracia, reinventar el estado**. España: Sequitur, 2008.

SANTOS, B. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. En **Revista Crítica de Ciências Sociais** N° 78, 2007.

SANTOS, B. A ecología de 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**, Volume IV. Porto: Afrontamento, 2006.

SANTOS, B. **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006.

SANTOS, B. **El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política**. Trotta, Madrid, 2005.

SANTOS, B. 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, 2005.

SANTOS, B. Los procesos de globalización. En: **El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política**. Madrid: Trotta, 2005.

SANTOS, B. Os novos movimentos Sociais. En: **Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova praxis**. (Roberto Léher y Mariana Setúbal, organizadores). Sao Paulo: Cortez Editora, 2005.

SANTOS, B. Los Derechos Humanos y el Foro Social Mundial. Ponencia presentada en el XXXV Congreso de la Federación Internacional de los Derechos Humanos, FIDH, Quito, 2 al 6 de marzo de 2004. En línea: http://alainet.org/active/show_text.php3?key=5756. Consulta realizada el 12 de abril de 2013.

SANTOS, B. **La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social**. Colección En Clave de Sur. 1ª ed. Bogotá: ILSA, 2003.

SANTOS, B. **La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Universidad Nacional de Colombia-ILSA, Bogotá, 2002.

SANTOS, B. Seis razões para pensar. En **Lua nova: revista de cultura e política**. São Paulo: CEDEC, nº 54, 2001.

SANTOS, B. **Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia**. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

SANTOS, B. Palabras de abertura. En: **Revista Crítica de Ciencias Sociales** N. 54. Junho de 1999.

SANTOS, B. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? En: **Revista Crítica de Ciencias Sociales** N°. 54. Junho de 1999.

SANTOS, B. Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. En: **Revista Memoria**. Nº 101. Julio, 1997.

SANTOS, B. **Estado, Derecho y Luchas Sociales**. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos – ILSA, 1991.

SANTOS, B. **La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos – ILSA, 1991.

SANTOS, B. Os direitos humanos na pós-modernidade. Oficina do CES Nº 10, junho 1989. En línea: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Oficina%20do%20CES_10.pdf Consulta realizada el 29 de marzo de 2013.

SANTOS, B. y Nunes, J. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. En: **Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Boaventura de Sousa Santos, organizador. Coleção: Reinventar a emancipação social: para novos manifestos / 3. Porto: Afrontamento, 2004.

SANTOS, M. **La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción**. Barcelona: Ariel, 2000.

SARAMAGO, J. **O Direito e os sinos**. Luanda: Faculdade de Direito, Universidade Agostinho Neto, 2001.

SAUL, R. A nova economia e o déficit institucional dos direitos humanos. En **Revista Crítica de Ciencias Sociais** Nº 57/58, junho/novembro 2000.

SEMENT DE FRUTOS, J. El método de la historización de los derechos humanos. En **Biblioteca latinoamericana de Derechos Humanos**, S. Leopoldo: Nova Harmonia, 2012.

SEMENT DE FRUTOS, J. **Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis**. Trant lo Blanch, Valencia, 2007.

SEMENT DE FRUTOS, J. Notas sobre una Teoría Crítica de los Derechos Humanos En **Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002**. Río de Janeiro, 2002.

SEMENT DE FRUTOS, J. **Elacuría y los Derechos Humanos**. Desclée de Brouwer, Bilbao, España, 1998.

SEOANE, J. Rebelião, dignidade, autonomia e democracia Do Sul vêm as vozes que compartilhamos. En: **Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova praxis**. (Roberto Léher y Mariana Setúbal, organizadores). Sao Paulo: Cortez Editora, 2005.

SEVILLA, S. La teoría crítica. En: **El legado filosófico y científico del siglo XX**. Madrid: Cátedra, 2005.

SIERRA CABALLERO, F. y DEL MORAL, L. Cultura de paz y biopolítica. Pensar los derechos humanos desde un nuevo pensamiento antagonista de lo procomún. En: **Las praxis de la paz y los Derechos Humanos. Joaquín Herrera Flores In memoriam**. Granada: Universidad de Granada, 2012

SIERRA CABALLERO, F. La actualidad de Gramsci y la crítica de la cultura contemporánea. Disciplina y liberad. Aperturas y clausuras analíticas de un pensamiento inacabado. Material mimeográfico.

SILVA, J. La geopolítica del conocimiento y la gestión de procesos de innovación en la época histórica emergente.
En línea: <http://www.apse.or.cr/webapse/pedago/enint/souza08.pdf>. Consulta realizada el 13 de abril de 2013.

SOLÓRZANO, N. ¿De qué hablamos cuando hablamos de pensamiento crítico? II Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Heredia, Costa Rica, 8-10 de diciembre de 2010.

SOLÓRZANO, N. **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, 2007.

SOLÓRZANO, N. De derechos humanos y otras reflexiones. En: **Pasos** N° 117. San José: DEI, enero-febrero 2005.

SOLÓRZANO, N. Los Marcos Catoriales del Pensamiento Jurídico Moderno. En: **Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002**. Río de Janeiro, 2002.

SOLÓRZANO, N. Pensamiento crítico y derechos humanos. Mimeo.

SOTELO, L. Notas para la actualización de la teoría crítica. Material mimeográfico.

SOUSA, R. Direitos humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica. En **Antropologia e direitos humanos**. (orgs. Regina Reyes Novaes, Roberto Kant de Lima). Niteroi: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2001-2003.

SPIVAK, G. In Other Words: Essays in Cultura Politics, London, Routledge, 1987.

TAYLOR, Ch. Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu. En: **Los Fundamentos Filosóficos de los Derechos Humanos**. Barcelona: Serbal S.A. / Unesco, 1985.

THOMPSON, J. **Ideología e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 1995.

TORRES-RIVAS, E. Cuaderno de Pensamiento Crítico Latinoamericano N° 43, Año 4. 17 de septiembre de 2011.

TRINDADE, A. **El Derecho Internacional de los Derechos Humanos en el siglo XXI**. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 2001.

VALPUESTA FERNÁNDEZ, R. Diversidad y ciudadanía: una aproximación desde el pensamiento feminista. En **Anuario de Derecho Civil**. Núm. LXIII-3, Julio 2010.

VALPUESTA FERNÁNDEZ, R. La violencia contra las mujeres, un problema de igualdad. Reflexiones sobre la experiencia europea. Material mimeográfico.

VIDAL-BENEYTO, J. "Gobernabilidad y gobernanza. Las palabras del imperio (I)". El país, viernes 12 de abril de 2002.

VILLÁN DURÁN, C. **Curso de Derecho Internacional de Derechos Humanos**. Madrid: Trotta, 2002.

VILLÁN DURÁN, C. 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, 1995.

VILLAR, L. **Derechos humanos: responsabilidad y multiculturalismo**. Serie teoría jurídica y filosofía del derecho. N° 9. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1998.

WALLERSTEIN, I. **Geopolitics and Geoculture**. Cambridge/Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

WALSH, C, ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? En **Revista Nómadas** N° 26, Universidad Central, Colombia; Abril 2007. En línea: <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. § 23 de sus **Investigaciones filosóficas** (Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations), Oxford, 1953.

WOLKMER, A. Pluralismo jurídico: um espaço de resistência na construção de direitos humanos. En **Pluralismo jurídico. Os novos caminhos de contemporaneidade**. Sao Paulo: Saraiva, 2010.

WOLKMER, A. Pluralismo jurídico, direitos humanos e Interculturalidade. En: **Pluralismo jurídico. Os novos caminhos da contemporaneidade**. (Antonio Carlos Wolkmer, Francisco Veras Net e Ivone M. Lixa, organizadores). Sao Paulo: Saraiva, 2010.

WOLKMER, A. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. Sao Paulo: Saraiva, 2009.

WOLKMER, A. **Introducción al pensamiento jurídico crítico**. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad autónoma de San Luis Potosí, 2006.

WOLKMER, A. Plan de clases. Material mimeográfico.

WOLKMER, A. Pluralidad en el Pensamiento Jurídico Crítico en América Latina. Material mimeográfico.

WOLKMER, A. Pluralismo crítico y nuevo constitucionalismo en América Latina. Material mimeográfico.

ZEMELMAN, H. Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social. En: **América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico** (Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga, coordinadoras). México: Siglo XXI, 2004.

ZEMELMAN, H. Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales. En línea:
http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf.
Consulta realizada el 19 de septiembre de 2012.

ZIBECHI, R. Os movimentos sociais latino-americanos: tendências e desafios. En: **Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova praxis**. (Roberto Léher y Mariana Setúbal, organizadores). Sao Paulo: Cortez Editora, 2005.

ZIZEK, S. La ideología funciona cuando es invisible. Entrevista a Javier Ferreyra. En: **Debats**. N° 95. Institució Alfons el Magnànim, 2006/4.