

APORTES Y DESAFÍOS PARA EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Contribuições e desafios para o pensamento crítico dos direitos humanos

Manuel Gándara Carballido
Professor Doutor na
Universidade Pablo de
Olavide (Sevilla, Espanha).
manuelgandara68@gmail.
com

Recebido: abril 18, 2018

Aceito: outubro 4, 2018

RESUMEN

El artículo plantea elementos a ser considerados en la construcción de un pensamiento crítico del derecho y de los derechos, atendiendo particularmente a aspectos de carácter epistemológico. En ese sentido el texto desarrolla la necesidad de una filosofía impura y una metodología contextual, a la vez que recoge algunos de los debates a propósito del pragmatismo epistemológico y la noción de verdad. Con ello pretende ofrecerse un aporte al debate sobre los modos de ver y comprender las luchas sociales, y del papel que juegan o pueden jugar tanto el derecho como los derechos humanos en dichas luchas.

Palavras clave: Pensamiento Crítico; Derechos Humanos; Epistemología.

Resumo

O artigo apresenta elementos para a construção de um pensamento crítico do direito e dos direitos, atendendo particularmente aspectos de caráter epistemológico. Nesse sentido, o texto desenvolve a necessidade de uma filosofia impura e de uma metodologia contextual, uma vez que reúne alguns dos debates a propósito do pragmatismo epistemológico e a noção de verdade. Para tanto, pretende oferecer um aporte ao debate sobre os modos de ver e compreender as lutas sociais, bem como o papel que jogam ou podem jogar tanto o direito como os direitos humanos nessas lutas.

Palavras-chave: Pensamento Crítico; Direitos Humanos; Epistemologia.

INTRODUCCIÓN

En el marco general de la luchas sociales que vienen siendo desarrolladas en nuestro mundo, de las múltiples narrativas en disputa a propósito de los modos de ver y comprender la realidad, y del papel que juegan o pueden jugar tanto el derecho en general como los derechos humanos en particular en dichas luchas, queremos en el presente artículo esbozar algunos elementos que permitan sumar a la construcción de un pensamiento crítico del derecho y de los derechos, atendiendo particularmente a aspectos de carácter epistemológico.

1. LOS DESAFÍOS AL PENSAR CRÍTICO SIGUEN AHÍ

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, 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 desde la cual reflexionamos.

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.¹

Este ejercicio no nos lo planteamos desde ninguna pretensión de neutralidad axiológica ni con meros propósitos de especulación intelectual. 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;² por eso, no atiende solo a los efectos del fenómeno que estudia, considera también sus cau-

¹ HERRERA FLORES, 2005(b), pp. 177-178.

² Cfr. HERRERA FLORES, S/F, p. 91.

sas. En esta línea de pensamiento que venimos exponiendo, Eugenio del Río formula las siguientes funciones del pensamiento crítico:

- 1) La primera función es asegurar una visión realista del mundo sobre el que se desea actuar y de nosotros mismos; profundizar en el entendimiento de la realidad para poder orientar racionalmente la actividad social. En este aspecto, el pensamiento crítico cumple su cometido cuando resulta esclarecedor, cuando nutre nuestra lucidez.
- 2) Pero el pensamiento crítico va más allá. Es un pensamiento de combate. Se espera de él que desempeñe un papel propagandístico, que ayude a luchar contra el adversario y a reforzar el propio campo social, que sea eficaz con vistas a la movilización.
- 3) En tercer lugar, el pensamiento crítico vive en colectividades sociales determinadas, que necesitan de él para configurar una visión del mundo y sentirse seguras y cohesionadas.³

Al mismo tiempo, esa visión realista no debe ser confundida con lecturas desmovilizadoras frente a aquello que indigna. Por el contrario, se ha de partir “del reconocimiento de nuestra humana capacidad de hacer y des-hacer los mundos que nos vienen dados.”⁴ Para Herrera Flores, una teoría crítica de los derechos humanos tendrá que partir necesariamente del convencimiento de que lo que somos, tanto a nivel social como individual, puede ser cambiado y transformado,⁵ desempeñando una tarea reflexiva que favorezca la construcción de condiciones de vida digna.⁶

En este marco cobra sentido un aspecto central de la teoría crítica, 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

³ DEL RÍO, 2001.

⁴ HERRERA FLORES, 2008, p. 51.

⁵ Cfr. HERRERA FLORES, 2005(b), p. 179.

⁶ Cfr. HERRERA FLORES, 2008, p. 51.

hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe. El malestar, la indignación y el inconformismo frente a lo que existe sirven de fuente de inspiración para teorizar sobre el modo de superar tal estado de cosas.⁷

Frente a las posturas propias de lo que Boaventura de Sousa Santos denominó *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.⁸

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.

Pero la crítica no parte de ensoñaciones escapistas; por el contrario, tiene como punto de partida 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.⁹ 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.”¹⁰

Así, el pensamiento crítico ha de esforzarse por mantener la tensión necesaria que le permite aproximarse a las realidades logrando identificar en ellas tanto lo que privilegian al mostrarse, como lo que marginan, esconden o postergan; lo que aparece como prioritario e importante, así como lo que es presentado como inútil, inválido, incierto; aquello a cuya construcción se presta desde los imaginarios que ayuda a consolidar, como aquello que somete 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.¹¹ Por ello 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

⁷ SANTOS, 2008. p. 18.

⁸ Cfr. MARDONES, 1985, p. 62.

⁹ Cfr. ROMERO CUEVAS, 2008, p. 127.

¹⁰ JARAMILLO VÉLEZ, 2005, p. 15.

¹¹ Cfr. SOLÓRZANO, 2010, pp. 2-3.

normalmente desechadas,¹² 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.¹³

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”.¹⁴ 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.¹⁵ Una teoría que permita ampliar el marco de análisis, que ayude a ver el contexto; que subvierta los silenciamientos sirviendo de espacio de diálogo para quienes buscan alternativas posibles.

Sin pretender haber agotado la reflexión a propósito de los desafíos que tiene por delante el pensamiento crítico, queremos cerrar este apartado recogiendo la síntesis que nos ofrece Helio Gallardo, para quien es fundamental pensar desde el diálogo con los procesos populares; reconocer en los movimientos sociales el gran interlocutor y pensar a partir de ese reconocimiento. Según Gallardo, al intentar una transformación de las condiciones de subordinación o discriminación, el pensamiento crítico se posiciona y hace sus propuestas desde la mirada de los otros, de los discriminados; mira y piensa desde las identidades autoproducidas que entran en tensión con las identificaciones inerciales. Según sus propias palabras:

El posicionamiento básico de una teoría crítica pasa por:

- a) reconocerse como conciencia/acción al interior de un sistema social y siendo, por ello, determinada por éste; b) plantearse como actor

¹² Cfr. SANTOS, 2010(b), p. 30-31.

¹³ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴ NUNES, 2001, p. 325.

¹⁵ Cfr. NUNES, 1996, p. 18.

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.¹⁶

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 los desafíos que se le presentan al pensamiento crítico, pasamos a continuación a desarrollar algunas claves epistémicas que consideramos necesarias en la formulación de teorías críticas del derecho y de los derechos.

2. RAZÓN IMPURA Y FILOSOFÍA CONTEXTUAL

Un elemento central en buena parte de la filosofía moderna a la hora de considerar los límites y posibilidades del conocimiento, pensemos 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 esta pretensión de mostrar su quehacer como una actividad pura, objetiva y neutral, de parte del quehacer teórico tradicional, las teorías críticas, y particularmente las teorías críticas en derechos humanos, se reconocen impuras, condicionadas por el contexto sociohistórico.

¹⁶ GALLARDO, 2011, pp. 50-51.

[...] 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.

La 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.¹⁷ 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 intereses que subyacían al observador.¹⁸ El sociólogo Edgardo Lander avanza en 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.¹⁹

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.²⁰ Frente a estas pretensiones de una teoría no contaminada por el cuerpo, el tiempo, el espacio y las relaciones sociales, la crítica feminista, por ejemplo, plantea la necesidad de epistemologías posicionadas “que presten atención a las diferentes configuraciones de saberes que son accionados por actores específicos, incorporando historias o experiencias colectivas, en circunstancias o situaciones

¹⁷ Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, 2008.

¹⁸ Cfr. NUNES, 1996, p.4.

¹⁹ LANDER, 2004, p. 169.

²⁰ Cfr. Idem.

particulares”²¹. 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 las alternativas.²²

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 amplias 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.²³

El problema no es, por tanto, la abstracción, sino la invisibilización de aquellos aspectos del “horizonte mundano concreto” en que las dinámicas históricas tienen lugar, y que por referirse a “los procesos de creación de riqueza (y pobreza), de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano”²⁴, son centrales a la propia 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.”²⁵

²¹ NUNES, 2008, p. 65.

²² Cfr. FARIÑAS DULCE, 2005, p. 208.

²³ HINKELAMMERT, 1990, p. 234.

²⁴ HERRERA FLORES, 2005(a), pp. 83- 84, nota al pie.

²⁵ HINKELAMMERT, F. 2001, p. 115.

Hechas estas precisiones sobre la necesidad de una filosofía impura, queremos destacar que asumir una metodología contextual en el análisis de los procesos de lucha por derechos 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, basada en la idealización y la abstracción, deja como único paliativo la posibilidad 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.²⁶ 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 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.²⁷

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.²⁸ 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.

²⁶ Cfr. HERRERA FLORES, 2005(b), p. 271.

²⁷ SANTOS, 1989, p. 9.

²⁸ Cfr. ROMERO CUEVAS, 2008, p. 17.

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.²⁹ Esta perspectiva de análisis resulta particularmente útil en las luchas por la emancipación social, pues, según nos advierte 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 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.³⁰

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.³¹

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 [...]

3. DESDE EL PRAGMATISMO EPISTEMOLÓGICO

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.³² “Toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo”³³. 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.

²⁹ Cfr. SENENT DE FRUTOS, 2012, pp. 1-2.

³⁰ ELLACURÍA, 1976, p. 428.

³¹ Cfr. ROSILLO, 2008, pp. 31-32.

³² Cfr. SOLÓRZANO, S/F, p. 7.

³³ SANTOS, 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”,³⁴ y Pablo González Casanova, quien, convencido de la necesidad de cambios en los comportamientos epistemológicos por parte de las ciencias sociales, afirma que la investigación ha de estar orientada por la búsqueda de posibilidades creativas,³⁵ más que por la búsqueda en la naturaleza de leyes eternas que aseguren certidumbre.³⁶

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.³⁷

En ese sentido, tal y como hemos afirmado, resulta insostenible la pretensión de neutralidad axiológica frente a los distintos proyectos de sociedad de la que la ciencia moderna ha hecho gala, desconociendo los intereses que subyacen al quehacer científico; hecho que se puede afirmar con énfasis particular en el campo de las ciencias sociales, incluida la ciencia jurídica. Se demanda, por tanto, la necesidad de evidenciar los presupuestos éticos, políticos e 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

³⁴ ZEMELMAN, S/F, p. 5.

³⁵ Cfr. GONZÁLEZ CASANOVA, 2004.

³⁶ Cfr. MEJÍA NAVARRETE, 2009, p. 202.

³⁷ Cfr. HERRERA FLORES, 1987, p. 293.

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.³⁸

Ese compromiso político desde la labor de construcción de conocimiento es explícitamente asumido por Joaquín Herrera Flores, quien enfrentando cualquier intento de arrebatar el protagonismo del ser humano en la construcción de su propia historia, afirma que es ese mismo ser humano, en interrelación con los procesos naturales y sociales de los que participa y a los que está sometido, quien ha de decidir sobre la pertinencia o no de sus constructos (no solo teóricos, 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.³⁹

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, en el marco de lo que ha denominado como “ecología de los saberes”, insistirá en 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.⁴⁰ “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.”⁴¹ 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 Horkheimer, “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.”⁴²

³⁸ LANDER, 2004, p. 176.

³⁹ HERRERA FLORES, 2005(a), p. 251.

⁴⁰ Cfr. SANTOS, 2006, pp. 26-27.

⁴¹ SANTOS, 2010(a), p. 36.

⁴² HORKHEIMER, 1974. Nota 20, pp. 270-271.

En el marco del tipo de relaciones que establecen las sociedades capitalistas, el quehacer del científico presupone siempre un posicionamiento frente a dicha configuración de las relaciones sociales, bien intentando confrontarlas, dirigiendo la crítica a la doctrina hegemónica en la que directa o indirectamente se soporta el *status quo*, o bien favoreciéndolas, aunque sea a través de una pretendida (e imposible) neutralidad que, desconociendo la dimensión política de su labor, permite la conservación y reproducción del sistema social.⁴³ 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 gobernante⁴⁴

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.⁴⁵ 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.⁴⁶ La búsqueda de objetividad que debe dirigir el momento cognitivo, no implica neutralidad en el registro ético-político.⁴⁷

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

⁴³ Cfr. MONEDERO, S/F, p. 18.

⁴⁴ QUINNEY, 1972.

⁴⁵ Cfr. SANTOS, 2006, p. 143.

⁴⁶ Cfr. SANTOS, 2010(a), p. 36

⁴⁷ Cfr. SANTOS, 2006, p. 148.

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.⁴⁸

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.”⁴⁹ Por ello, a la hora de discernir qué sistema de conocimiento se ha de preferir sobre otros posibles en una determinada práctica de intervención en la realidad, se ha de dar preferencia a aquella forma de conocimiento que favorezca que los grupos sociales implicados sean protagonistas en el diseño, ejecución y control de dicha intervención, además de permitir el mayor grado de participación de éstos en los beneficios que se generen. Este criterio es denominado por Boaventura de Sousa Santos como principio de precaución.⁵⁰

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,⁵¹ 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.⁵² “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.”⁵³

⁴⁸ SANTOS, 2010(a), p. 38.

⁴⁹ SANTOS, 2006, p. 152.

⁵⁰ SANTOS, 2010(a), pp. 38-39.

⁵¹ Cfr. NUNES, 2008, p. 13.

⁵² Cfr. *Ibidem*, p. 24.

⁵³ SANTOS, 2010(a), p. 38.

Los criterios de validación de los conocimientos se establecen a partir de aquello que favorece la construcción de condiciones de vida digna para los sectores sociales que han sido subalternizados.⁵⁴ 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 auto-producción de dignidad para las mayorías populares. Así, la verificación de los procesos, las acciones y los argumentos es de carácter práxico y está en función de lo que produzca, reproduzca y despliegue la vida, humana y no humana, en todas sus potencialidades. Hay un factor de verdad en lo que enfrenta y transforma aquello que sojuzga, humilla, explota y/o mata al ser humano y la naturaleza.⁵⁵

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.⁵⁶ 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.⁵⁷

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.”⁵⁸

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

⁵⁴ Cfr. NUNES, 2008, p. 12.

⁵⁵ SOLÓRZANO, 2010, p. 4.

⁵⁶ Cfr. SANTOS, 2007, p. 28.

⁵⁷ Cfr. NUNES, 2008, p. 24.

⁵⁸ WOLKMER, 2006, p. 123.

relaciones sociales que suponen las violaciones al contenido esencial de los derechos.”⁵⁹ 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.”⁶⁰ Como afirma 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.⁶¹

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.⁶² De igual manera, el pragmatismo posibilita acudir a diversos enfoques, categorías y perspectivas, más allá de purismos teóricos o metodológicos, siempre guiado por el objetivo de favorecer las luchas por la emancipación social.

Así, sin plantear un subjetivismo radical que niegue las exigencias concretas de la realidad que es preciso transformar, o desconozca las condiciones específicas que configuran los procesos con los que nos enfrentamos, la propuesta que se hace rompe con la adhesión a cierto objetivismo; pues se entiende que parte de la creación de lo social pasa por la formulación de la representación de lo social; de ahí que parte de la lucha pase por las propias representaciones sociales, por la construcción de las visiones de mundo.⁶³

⁵⁹ HERRERA FLORES, 2001.

⁶⁰ FARIÑAS DULCE, 1997, p. 59.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 31.

⁶² Cfr. ROSILLO, 2011, p. 38.

⁶³ Cfr. GARCÍA, 1993, p. 76.

4. RENUNCIAMOS A LA PRETENSIÓN DE UNA VERDAD ABSOLUTA

En esta enunciación de algunas claves epistémicas para la construcción de un pensamiento crítico en derechos humanos, la verdad a la que se aspira “no reside en la correspondencia a una realidad dada y sí en la correspondencia a una realidad por dar, a la utilidad en función de criterios y objetivos sociales, en sentido amplio.”⁶⁴ Una teoría crítica, por tanto, pretende 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.

Por ello, para el pensamiento crítico no es una tarea menor, ni poco delicada, la confrontación con la “voluntad de verdad” que ha orientado el quehacer occidental, y debido a la cual, como advirtiera Michel Foucault, “no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir.”⁶⁵ 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,⁶⁶ necesitamos estar alertas frente a las “razones” de las que se arma el poder, y denunciar las estrategias de las que se vale dicho poder para dotarse de “razones” que le son funcionales; estrategias 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.⁶⁷ A la luz de los planteamientos 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

Una teoría crítica, por tanto, pretende 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.

⁶⁴ SANTOS, 2010(a), p. 52.

⁶⁵ FOUCAULT, 1999, p. 24.

⁶⁶ Cfr. FOUCAULT, 2002.

⁶⁷ Cfr. SOLÓRZANO, 2007. Nota 162, p. 123.

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.

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.”⁶⁸ Dado su origen a partir de la esquematización, generalización e igualación de las diferencias, el conocimiento responde más a una perspectiva que logra imponerse que a la adecuación a la verdad. “El conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado.”⁶⁹

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. 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.⁷⁰

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. Como afirma Helio Gallardo, a propósito del tema de la verdad, éste “es un tema ideológico, osea socialmente funcional o no para el poder y su reproducción en las sociedades modernas, y no

⁶⁸ MEDICI, 2009, p. 186.

⁶⁹ FOUCAULT, 1996, p. 30.

⁷⁰ FOUCAULT, S/F, pp. 11-12.

tiene mucho sentido epistémico moral o metafísico discutir quién la tiene o en qué reside. Su sentido es político.”⁷¹

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

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.

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 prerrequisito 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.⁷²

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 par-

⁷¹ GALLARDO, 2008, p. 233.

⁷² LANDER, 2012, p. 37.

ciales y particulares, pero todas legitimadas para entrar en un diálogo de iguales.”⁷³ 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.⁷⁴ 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.⁷⁵

CONCLUYENDO POR EL PRINCIPIO

En abierto enfrentamiento a las formas de ejercicio del poder que producen y reproducen las asimetrías que atraviesan a nuestras sociedades, 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.⁷⁶ De ahí la necesidad de comprometernos con procesos de lucha por lograr condiciones que nos permitan a todos y todas, comenzando por quienes están en condiciones de mayor vulnerabilidad, proponer y construir el mundo en el que queremos vivir según nuestras particulares y diferenciadas concepciones de vida digna. Desde esta misma búsqueda por fortalecer las voces silenciadas, periféricas y subalternas, Antoni Aguiló plantea la necesidad de luchar por una justicia cognitiva; lucha que implicaría:

Por un lado, la crítica y el rechazo del mito arrogante de un conocimiento científico único y universalmente válido y, por el otro, la necesidad de reconocer en pie de igualdad modos y localizaciones de producción del conocimiento originados en lugares diferentes a los tradicionalmente considerados como sitios de formulación científica y epistemológica. La justicia cognitiva es, por tanto, un llamado a hacer visibles formas de conocimiento, en particular aquel marginado o periférico, generadas en diversas partes del mundo cuyos productores luchan contra la diferenciación desigual, el exclusivismo científico y el racismo epistémico.⁷⁷

⁷³ HERRERA FLORES, 2005(a), p. 103.

⁷⁴ Cfr. HERRERA FLORES, 1994, p. 203.

⁷⁵ Cfr. SOLÓRZANO, 2007, p. 95.

⁷⁶ DUSSEL, 2007. p. 552.

⁷⁷ AGUILÓ BONET, 2009.

Se mantiene, hoy más que nunca, la necesidad de una opción epistémica que nos tensione y confronte para leer el mundo desde el lugar de aquellos cuyas condiciones de vida digna son sistemáticamente negadas; que nos refiera a los lugares epistémicos donde la realidad exige ser transformada.

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 caracterizó históricamente. Apegado en gran medida a las tradiciones teóricas europeas, el pensamiento crítico ha marginado el rico aporte de la experiencia y la reflexión provenientes del mundo popular, campesino e indígena.⁷⁸

Esta lucha por una justicia cognitiva se corresponde con lo que hemos planteado en el marco de la ecología de los saberes propuesta por Boaventura de Sousa Santos: la pertinencia de los saberes se determinará siempre a partir de las consecuencias y efectos que de ellos se derivan en los contextos específicos en que surgen; por tanto, ningún saber puede ser descalificado a priori, ni ninguno puede ser a priori considerado saber canónico sin antes probar su valía en las condiciones situadas en que tienen origen.⁷⁹

Como acertadamente se denunció desde el grupo modernidad/colonialidad, “todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación”⁸⁰, 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, 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.

Se mantiene, hoy más que nunca, la necesidad de una opción epistémica que nos tensione y confronte para leer el mundo desde el lugar de aquellos cuyas condiciones de vida digna son sistemáticamente negadas; que nos refiera a los lugares epistémicos donde la realidad exige ser transformada.⁸¹ Una opción que nos obligue al diálogo permanente con el otro negado; que nos descentre para el encuentro con esos otros y otras.

⁷⁸ Cfr. SANTOS, 2011.

⁷⁹ Cfr. NUNES, 2008, pp. 17-18.

⁸⁰ CASTRO-GÓMEZ y GROSFUGUEL, 2007, p. 20.

⁸¹ Cfr. GÁNDARA, 2014, p. 16.

REFERÊNCIAS

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>>.

CASTRO-GÓMEZ, S y GROSGOQUEL, 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.

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>. DUSSEL, E. Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Madrid, Trotta, 2007.

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

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

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

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

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

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

FOUCAULT, M. *Qué es la crítica*, S/F, pp. 11-12. En línea: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/7261/7021>.

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

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

GÁNDARA, M. Repensando los derechos humanos desde las luchas. *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia*. Volumen 15, N° 15, enero-junio 2014.

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

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.

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

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.

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

HERRERA FLORES, J. *El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua, 2005(a).

HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Catarata, 2005(b).

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

HERRERA FLORES, J. *El arte como elogio del movimiento*, S/F, Mimeo.

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

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.

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

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.

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. 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.

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.

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.

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

MONEDERO, J. *Estudio introductorio. Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos*, S/F, p. 18. En línea: <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/IntroduccionversionfinalJuan%20Carlos%20Monedero.pdf>>.

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

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.

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

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.

ROMERO CUEVAS, J. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina. En: *Revista Internacional de Filosofía Política* N° 32, Madrid: UAM-UNED, 2008. También en línea: <http://uah.academia.edu/Jos%C3%A9ManuelRomeroCuevas/Papers/1646652/1._Ellacuria_una_teor%C3%ADa_cr%C3%ADtica_desde_Am%C3%A9rica_Latina>.

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. *Los inicios de la tradición iberoamericana de los derechos humanos*. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, 2011.

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.

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

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

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

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

SANTOS, B. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Buenos Aires: Antropofagia, 2010(b).

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

SEMENT DE FRUTOS, J. El método de la historización de los derechos humanos. En *Biblioteca latinoamericana de Direitos Humaos*. S. Leopoldo: Nova Harmonia, 2012.

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 Imagen 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.

SOLÓRZANO, N. *Pensamiento crítico y derechos humanos*, S/F. Mimeo.

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

ZEMELMAN, H. Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales, S/F. En línea: <http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf>.