

CRÍTICA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO. APUNTES PARA PENSAR LAS LUCHAS¹

MANUEL E. GÁNDARA CARBALLIDO*

Resumen

El texto pretende establecer un diálogo a lo interno de la tradición crítica, y, por tanto, desde las preocupaciones de fondo que han marcado su quehacer. Se considera necesario hacer una lectura crítica de esta tradición que permita, manteniendo su impulso y pretensiones emancipadoras, superar los escollos que han limitado el alcance de los propósitos que hoy siguen orientando su labor. Se parte, así, del entendido según el cual el rigor reflexivo desde el que se quieren apoyar los procesos de transformación social exige emprender una recepción creativa de esta tradición; ello conlleva, junto al reconocimiento de su pertinencia, el cuestionamiento sobre la adecuación de los conceptos, categorías y perspectivas de análisis que nos ofrece para enfrentar el discernimiento de nuestra sociedad actual. Para ello, 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, se recogen algunas de las que se consideran las principales críticas que se han hecho a sus propuestas, con el propósito de identificar aquellos aspectos que habrán de tomarse en cuenta, hoy día, en la tarea constante de construcción de un pensamiento crítico. Finalmente, a partir de esta revisión, se destacan algunos aspectos considerados útiles para los procesos de lucha por derechos humanos.

1 El texto que se presenta a continuación recoge parte de la tesis doctoral realizada por el autor en la Universidad Pablo de Olavide, en Sevilla, España, bajo el título “Hacia un pensamiento crítico en derechos humanos: aportes en diálogo con la teoría de Joaquín Herrera Flores”, presentada en junio de 2013 en el marco del Programa de Doctorado en Derechos Humanos y Desarrollo.

* Activista de derechos humanos, dedicado a la educación popular en derechos humanos en Venezuela, donde ha acompañado procesos de formación y organización con comunidades de base y organizaciones sociales. Miembro de la Red de Apoyo por la Justicia y la Paz y del Instituto Joaquín Herrera Flores. Profesor en el Programa Oficial de Máster en “Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo” de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España; y de la Maestría en Psicología Social de la Universidad Central de Venezuela. Licenciado en Filosofía por la Universidad Santa Rosa de Lima, Caracas, Venezuela. Magister en Filosofía de la Práctica por la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela. Magister en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo por la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla, España. Doctor en Derechos Humanos y Desarrollo por la Universidad Pablo de Olavide, en Sevilla, España.

Palabras clave: teoría crítica, Escuela de Frankfurt, pensamiento decolonial, pensamiento marxista, derechos humanos.

Abstract

The text aims to establish a dialogue within the critical tradition, and therefore, from the substantive concerns that have marked its work. The text considers necessary to make a critical reading of this tradition that allows, maintaining its momentum and emancipatory claims, the overcome of obstacles that have limited the scope of the purposes which today continue to guide their work. It begins from the understanding that the reflective rigor from which you want to support the processes of social transformation requires to undertake a creative reception of this tradition; it entails, together with the recognition of its relevance, questions about the adequacy of concepts, categories and analytical perspective which provide understanding of today's society. After summarizing some of the approaches of the critical theory, mainly from the developments made by the Frankfurt School, some of the main critiques that have been made to its proposals are presented, to identify those aspects to be taken into account in the ongoing task of building a critical thinking today. Finally, based on this review, some aspects that are considered helpful for the processes for human rights' struggle are highlighted.

Keywords: critical theory, Frankfurt School, colonial thinking, marxist thought, human rights.

Se pretende, en estas páginas, establecer un diálogo al interno de la tradición crítica y, por tanto, desde las preocupaciones de fondo que han marcado su quehacer. Se considera necesario hacer una lectura crítica de esta tradición, que permita, manteniendo su impulso y pretensiones emancipadoras, superar los escollos que han limitado el alcance de los

propósitos que hoy siguen orientando su labor. El rigor reflexivo desde el que queremos apoyar los procesos de transformación en nuestro mundo exige emprender una recepción creativa de esta tradición; ello conlleva junto al reconocimiento de su pertinencia, el cuestionamiento sobre la conveniencia de los conceptos, categorías y perspectivas de análisis que nos ofrece para enfrentar el discernimiento de nuestra sociedad actual (Cfr. Forner-Betancourt, 2001, p. 43).

Para ello, 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 algunas de las que consideramos son las principales críticas que se han hecho a sus propuestas, con el propósito de identificar aquellos aspectos que habrán de tomarse en cuenta, hoy día, en la tarea constante de construcción de un pensamiento crítico. Finalmente, a partir de esta revisión, se destacan algunos aspectos considerados útiles para los procesos de lucha por derechos humanos.

En el horizonte del pensamiento crítico

De forma muy general, se puede 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.² 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 (1974, p. 240):

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.

2 Se aclara que, aun cuando se prefiere 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 se usarán de manera indistinta ambos términos.

Así, la premisa que caracteriza a la teoría crítica frente a los desarrollos de la denominada teoría tradicional, es su propósito de transformación social, yendo más allá de descripción y teorización de los problemas sociales (Cfr. Rajagopal, 2003). Lo que definiría, por tanto, la actitud crítica sería la negativa a aceptar la mera facticidad de lo dado; la renuncia a la aceptación pasiva de la injusticia (Cfr. Cortina, 2008).

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

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

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

Se trata entonces, siguiendo los aportes del profesor Antonio Carlos Wolkmer, de una concepción de razón vinculada al propio proceso sociohistórico, 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 (Wolkmer, 2006, p. 29). De esta manera, la teoría crítica pretende aportar a la superación de la condición de alienación definiendo un proyecto que posibilite el cambio social sobre la base de un nuevo tipo de ser humano reconciliado tanto con la naturaleza no represiva, como con el proceso histórico que dicho ser humano ha concebido (Cfr. Wolkmer, 2006, p. 31). Así, la teoría crítica se entenderá, según palabra de José Luis Mardones, como “momento teórico de la praxis ordenada a la sociedad buena, justa y racional (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 una filosofía abstracta de la historia. “La teoría crítica en cuanto diagnóstico crítico de la historia actual, es fundamentalmente una teoría social crítica de las contradicciones de nuestra sociedad” (Mardones, 1985, pp. 36-37), que, orientada por su interés emancipador, indaga en la forma de construir un orden social justo y libre. En opinión de Horkheimer, es tal la centralidad del interés emancipador por la supresión de la sociedad injusta que “esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón” (1974, p. 270).

Por otra parte, aunque es posible encontrar en el comportamiento crítico elementos de la teoría tradicional (Cfr. Horkheimer, 1974, p. 270), en palabras de Boaventura de Sousa Santos (Junho, 1999a, p. 8), 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.

Tal y como expone Mardones (Cfr. 1980, p. 388), más allá de lo planteado por la crítica idealista de la razón pura, se pretende una crítica dialéctica de la economía política; más que el ejercicio

en abstracto de la razón ilustrada, se busca la realización de las condiciones sociales que hacen posible tal ejercicio. De esta forma, la crítica es entendida como “un comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma” (Horkheimer, 1974, p. 239).

En lugar de fijarse en algunos inconvenientes aislados, la teoría crítica busca que su reflexión sirva a una transformación radical de la totalidad social orientada a la superación de sus asimetrías.

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

Propiamente, la noción de teoría crítica remite a la concepción de M. Horkheimer en los años treinta del siglo XX de una forma de teoría capaz de hacer reflexivas en su propia estructuración teórica las bases normativas de una aproximación a la realidad social comprometida con la abolición de la dominación y la explotación. Frente a la autocomprensión objetivista de la teoría tradicional, incapaz de aclarar

su lugar de enunciación, la teoría crítica pretende incorporar en su estructuración y armazón teóricas la asunción reflexiva del lugar socio-político que ocupa en una sociedad fracturada por asimetrías y conflictos coagulados institucionalmente. Esto significa hacerse cargo del posicionamiento político-moral que sostiene su impulso a conocer críticamente lo dado (a saber, la determinación de su perspectiva cognoscitiva a partir de un interés, ya asumido, pero que ahora deviene reflexivo, por la emancipación) (Romero, 2008, p. 1).

Se confronta, por tanto, la pretensión de independizar la teoría al intentar fundamentarla en una supuesta esencia del conocimiento o en algún otro *factum* a-histórico, 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 (Cfr. Horkheimer, 1974, pp. 228-229).

Es por ello que la confrontación tanto con las formas tradicionales de filosofía académica, como con las líneas de pensamiento marxista organizadas en torno a un partido, fue clara desde el propio texto programático que en 1937 escribiera Horkheimer bajo el título “Teoría tradicional y teoría crítica”. Posteriormente, a estos propósitos de la teoría

crítica se agregó la crítica del cientifismo (Cfr. Claussen). 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 (1985, p. 24) sintetiza en los siguientes términos:

El común denominador que la permite a Horkheimer hablar de «Teoría Tradicional, desde Descartes a hoy, es «un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, de tal modo, relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas, pueden deducirse las restantes» (TTC 223). La perfección de la teoría se cifra «en el menor número de los principios en comparación con las consecuencias». Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. De ahí que, en relación con los hechos, la teoría sea siempre una hipótesis (TTC 223). La función de la teoría «es la acumulación del saber en forma tal que éste se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible» (TTC 223). La meta final de la teoría es el sistema universal de la ciencia (TTC 223). 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.

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. 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 (Cfr. Horkheimer, 1974, p. 227). 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 (Correia, 2001, pp. 11-12).

La teoría crítica llama con insistencia la atención sobre la circunstancia social tanto del objeto de reflexión como del propio acto reflexivo: “Los hechos que nos entregan nuestros

sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente” (Horkheimer: 1974, p. 233). En ese sentido, Horkheimer, al considerar la estructura material-social sobre la cual se lleva adelante la reflexión, y al reconocer al ser humano como productor de sus formas históricas de vida, da cabida a la posibilidad de una alternativa radical de transformación; alternativa que ya desde Descartes fue reprimida por la razón burguesa (Cfr. Jaramillo Vélez, 2005, p. 11). “La teoría (tradicional) considera externos a ella misma el origen social de los problemas, las situaciones reales en las que se necesita la ciencia o los fines para los que ésta se aplica” (Horkheimer, 1974, p. 279). Resulta claro el carácter conservador de este desconocimiento de los fines y valores que definen al conjunto de la sociedad en que el quehacer reflexivo es llevado adelante (Cfr. Sevilla, 2005, p. 378).

A la teoría tradicional se le oculta su propia sujeción al aparato social. Al no ver la ciencia en el proceso social, no ve sus funciones dentro de la división social del trabajo... La ciencia, por consiguiente, no puede ser vista como autónoma o independiente. La ilusión de independencia es una ideología que oculta un mecanismo social no racional. La teoría crítica se tiene que concebir como una actividad histórica del hombre inmerso en el proceso social construida socialmente. Esta conciencia social de su producción

le permitirá atender a aquellas condiciones sociales dentro de las que surge (Mardones, 1985, 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 (Cfr. Mardones, 1985, p. 19).

Es relevante 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; motivo por el cual se plantea la necesidad de repensar la modernidad buscando para ello otro referencial epistemológico que permita responder a estos desafíos (Cfr. Wolkmer, 1986, p. 18). No obstante, al derivar en la generalización de dicho modelo de racionalización instrumental y determinista, asentado unilateralmente en acciones de tipo utilitario y estratégico, los teóricos de lo que luego sería conocida como la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se encontraron en un callejón sin salida que les imposibilitó vislumbrar alternativas de acción emancipatoria (Cfr. Correia, 2001, p. 20).

A partir de la post-guerra, se intensifica en torno a la Escuela de Frankfurt un pesimismo desesperanzado de las posibilidades emancipatorias, lo que se traduce en la insistencia en el universo individual como única instancia posible de ejercicio de la negatividad y de la resistencia al universo administrado. Se hace visible, aun a pesar de la lucidez de los diagnósticos acerca de la relación entre totalitarismo y racionalidad, la acumulación de aporías y de impases que conducen a la Teoría Crítica a la incapacidad de comprender las posibilidades normativas del Estado de Derecho y de identificar los eventuales protagonistas del ejercicio de una práctica ciudadana. Esta evolución es la consecuencia de una creencia invaluable en el devenir fatalmente instrumental (y consecuentemente totalitario) de la racionalidad medio-fin como desarrollo extremo del análisis weberiano (Correia, 2001, p. 15).

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

Crítica de la teoría crítica

No son pocas las dificultades que tiene por delante la tarea crítica hoy. Es

un hecho conocido hasta qué punto el impulso crítico de los procesos transformadores se ve con frecuencia amenazado por riesgos como el voluntarismo o el conformismo (Cfr. Santos, 2003, p. 2), o bien, es frenado por la fuerza de la costumbre, pues, tal y como denunciara Pierre Bourdieu, “el orden social, en lo esencial, produce su propia sociodicea. De modo que basta con dejar que actúen los mecanismos objetivos, o que actúen sobre nosotros, para otorgar al orden establecido, sin siquiera saberlo, su ratificación (Bourdieu, 1999, p. 239).”

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

Quienes renueven hoy día el proyecto de la teoría crítica se enfrentan a una tarea impresionante. A diferencia de los pensadores de la primitiva Escuela de Frankfurt, no pueden dar por suelta una cultura política en la que las esperanzas emancipadoras encuentren su punto de convergencia en el socialismo, el trabajo ocupe el lugar de

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

bien, deben abordar los casos difíciles —por ejemplo, aquellos en los que las reivindicaciones del reconocimiento cultural de las minorías choquen con las reivindicaciones de la igualdad de género— y decirnos cómo resolverlos.

Este texto de Fraser, que se reproduce en extenso por su capacidad de formulación panorámica, presenta algunos debates de los que se tendrá que dar cuenta, pues, al fin y al cabo, el horizonte de pensamiento en el que se quiere ahondar necesita del ejercicio de la autocrítica, evitando caer en dogmatismos y sacralizaciones (Cfr. Wolkmer, 2006, p. 34).

De este modo, con el propósito de profundizar en la crítica del propio pensamiento crítico, en los siguientes apartados se analizarán algunos de los planteamientos desarrollados por el pensamiento marxista (que no siempre ni necesariamente coincide con las propias tesis de Marx) y por la tradición crítica a partir de él, que en nuestra opinión requieren ser confrontados.

Necesitamos superar las limitaciones del pensamiento marxista.

Si, como piensa Franz Hinkelammert (2001, p. 227), “el pensamiento crítico se ha desvinculado de la crítica de la economía política”, 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 se dedicarán las siguientes páginas. Vale decir, en todo caso, que al realizar este análisis no se supone que el pensamiento crítico hoy 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, bastante general, es necesario reconocer que, a pesar de su enfrentamiento al liberalismo, el marxismo compartió con este aspectos que hoy necesitan ser revisados en nuestros análisis: la confianza en la ciencia moderna como forma de saber, el dualismo sociedad/naturaleza sustentado en formas de dominio, una idea lineal de proceso evolutivo, la idea de progreso y crecimiento infinitos animados por el desarrollo tecnológico (Cfr. Santos, 2003, p.1). Asimismo, el marxismo, impulsado por el afán desarrollista, llegó a considerar al capitalismo como un factor de progreso en determinadas fases de la historia, invisibilizando o desconociendo, además, su papel en los procesos de colonización y en la destrucción ecológica de la mano de los procesos de industrialización. Sobre este último aspecto, afirma Boaventura de Sousa Santos (Junio, 1999b, p. 203):

A industrialização não é necessariamente o motor do progresso nem a parteira do desenvolvimento. Por um lado, ela assenta numa concepção retrógrada da natureza, incapaz de ver

a relação entre a degradação desta e a degradação da sociedade que ela sustenta. Por outro lado, para dois terços da humanidade a industrialização não trouxe desenvolvimento.

De igual manera, el marxismo ha sido ciego a diversas formas de exclusión y opresión hoy consideradas absolutamente inaceptables por actores sociales progresistas, como el patriarcalismo y el racismo (Cfr. Santos, 2006, pp. 43-44). También es necesario señalar su sesgada concepción adultocéntrica del mundo y una noción de la diferenciación sexual, sobre la que se sustenta una comprensión de la sociedad exclusivamente concebida en función de la heterosexualidad (Cfr. Meoño: *s/f*, p. 3). Por último, se cree que merece particular mención el etnocentrismo occidental que ha configurado el pensamiento marxista clásico, caracterizado por ser notoriamente monocultural. A continuación, se retomarán 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.

Superar la teleología subyacente al materialismo histórico

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

la historia y los caminos que conducen a ellas (Cfr. Mardones, 1985, p. 62). No se puede 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 tanto al *telos* de la historia 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. Es necesario reconocer y asumir las consecuencias de que el sentido de la historia, si es que podemos hablar de él, es siempre un producto de la propia historia humana en permanente construcción (Cfr. Mardones, 1985, pp. 64-65). Al respecto, Franz Hinkelammert (2008, p. 55) 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.

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

Como afirmara Horkheimer en su momento, la teoría crítica no puede dejar de lado su exigencia ética, pues, al fin y al cabo, de resultar indiferente lo justo y lo injusto, ello dejaría a la sociedad sometida a la fuerza bruta o a la manipulación del mejor postor. Pero, no habiendo una teleología subyacente a la historia, ¿dónde podemos obtener criterios que nos permitan ir más allá de la mera enunciación de una sociedad ideal? (Cfr. Mardones: 1985, p. 63) ¿Cómo orientarnos en este conflicto? ¿A qué referentes acudir y cómo justificarlos? (Cfr. Fraser, 2006, p. 151) Si aceptamos que la historia no tiene un *telos*, ¿cómo dar sentido a nuestras luchas? Para dar respuesta a estas preguntas algunos autores afirman la necesidad de reconocer formas de trascendencia, si bien las mismas serían intramundanas. Al respecto, véase la posición de Axel Honnet (2006, p. 181), quien es considerado el representante más destacado de lo que sería la tercera generación de la Escuela de Frankfurt:

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

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.

Pero 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...

Más allá del sujeto revolucionario único

Vinculado al aspecto anterior, la auto-crítica 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 emancipación social. Dichos procesos históricos dejan claro que no es posible seguir atribuyendo a un único sujeto colectivo la responsabilidad de la emancipación social, tal y como se afirmaba del proletariado en la doctrina marxista. Las luchas, siendo dirigidas contra diferentes modos de explotación, subordinación y opresión, implican a diferentes sujetos colectivos. Tal conciencia de diversidad no niega la necesidad de la organización y movilización por parte de

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

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



universalizante y omniabarcante de la lógica de la contradicción principal (Lander, enero-junio 2012, p. 40).

Sin embargo, al mismo tiempo, 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 (Cfr. Forner-Betancourt, 2001, p. 277).

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

Más allá del determinismo economicista

Igualmente, se cree necesario superar la concepción, propia de cierta

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

En ese sentido, se hace referencia al clásico problema de la relación entre estructura económica y superestructura ideológica. Para la comprensión y definición de los procesos de lucha emancipadora se estima necesario confrontar el determinismo que ha marcado a generaciones enteras del pensamiento marxista, simplificando y desconociendo planteamientos más complejos y dialécticos que se pueden encontrar en el propio Marx (Cfr. Hinkelammert, 2010), y que afirmaban la necesidad de una comprensión más compleja de los procesos sociales, que permita reconocer las formas en que la ideología retroactúa sobre la conformación de las condiciones materiales (Cfr. Morin, p. 11).

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. Frente al pensamiento de algunos marxistas, no de Marx, podemos identificar que “la relación jurídica es el espejo, en el cual se refleja la relación económica (Hinkelammert, 2010, p. 231). Si bien es cierto que la relación económica da contenido material a las relaciones jurídicas, “la relación jurídica da el marco categorial dentro del cual se ve y se interpreta el mundo” (Hinkelammert, 2010, p. 231). Joaquín Herrera Flores (2005b, p. 21) 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.

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, en su texto “Los siete momentos del cambio social” nos recuerda que “Marx desarrolla la idea de que la tecnología,

la relación con la naturaleza, las relaciones sociales y las representaciones mentales se imbrican en una suerte de configuración dialéctica” (Harvey, s/f, p. 2). El análisis y comprensión de los procesos sociales exige reconocerles en su diversidad y complejidad.

Superar el sesgo monocultural moderno

Con la intención de favorecer la construcción de un pensamiento crítico que ponga en diálogo herramientas analíticas y conceptuales que favorezcan el desarrollo de una actitud crítica, se hace pertinente articular la crítica de la modernidad y la crítica de la teoría crítica de la modernidad (Cfr. Santos, junio 1999b, pp. 2014-2015).

Como ya se ha advertido, lo que se conoce 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 (1996, p. 7). 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 estas están sociohistóricamente determinadas, el pensamiento crítico se desarrolló al interior del horizonte de la modernidad (Cfr. Solórzano, 2010, p. 6), reproduciendo dicho horizonte. En

razón de ello, el recorrido de la teoría crítica no ha estado exento de debates y cuestionamientos por parte de diversos actores que, si bien reconocen su inestimable aporte, identifican en ella diversas cuestiones que necesitan ser repensadas para evitar que las trampas, lagunas y contradicciones propias de la modernidad sigan limitando su alcance.

En la medida en que las posiciones de la teoría crítica, al menos en lo que concierne a la primera escuela de Frankfurt, se desarrollan sin rebasar el horizonte de la modernidad europea, se torna incapaz de asumir la propia tarea crítica transformadora, y más aún la posibilidad revolucionaria, en diálogo con otras tradiciones críticas provenientes de otros procesos culturales (Cfr. Forner-Betancourt, 2001, pp. 275-276). En este mismo horizonte argumentativo, Edgardo Lander (Enero-junio 2010, p. 36) 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.

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”(Leher, 2005, p. 21), 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.

Recogiendo parte de lo hasta ahora formulado, se insiste 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.

Estimamos que el determinismo economicista en que incurrió el pensamiento marxista ha sido un error que no ha estado exento de consecuencias, entre las que se puede 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 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 se puede decir, sin lugar a dudas, que es necesario 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.

Por un pensamiento y una forma de pensar que permita articular las luchas por derechos humanos

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

Es esto lo que define hoy los mayores retos políticos de las resistencias anticapitalistas, y la reivindicación de las emancipaciones humanas: las articulaciones múltiples entre esta diversidad de comunidades, sujetos, organizaciones y movimientos que hoy se incluyen bajo la denominación de movimiento en contra de la

globalización neoliberal. El reconocimiento de esta diversidad humana exige igualmente el reconocimiento de la rica multiplicidad de formas y regímenes del saber humano y la imposibilidad de postular la primacía o privilegio epistemológico de cualquiera de estos, sea a nombre de la ciencia o a nombre de la vanguardia.

Como consecuencia concreta de no intentar invisibilizar o subordinar ninguna dimensión de la realidad dando prioridad a algún factor específico de ella, el pensamiento crítico estará en mejores condiciones para 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 total (Cfr. Santos, junio 1999b, p. 201). Tal principio único no existe y la pretensión de ofrecer una explicación total que estructure y organice el conjunto de las resistencias no solo resulta errónea sino sumamente peligrosa para las propias luchas sociales, 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 (Cfr. Santos, junio 1999b, p. 203).

Ninguna teoría unificada puede, eventualmente, traducir el inmenso mosaico de movimientos, luchas e



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

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

Se pretende, pues, un quehacer teórico que facilite la traducción de las luchas, que haga puente entre los saberes que desde esas luchas se construyen, que posibilite aprendizajes compartidos. Este quehacer se nos presenta como desafío en pro de un pensamiento crítico capaz de comprender su tarea en función de posibilitar que las tensiones y contradicciones entre los diversos colectivos que luchan sean superadas; un pensamiento capaz de favorecer la articulación entre los movimientos de distinta índole, promover alianzas en las que ningún actor se sienta excluido o subordinado a las lógicas, necesidades e intereses de otros actores o

de identidades diversas (Cfr. Santos, septiembre 2011).

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 alrededor de 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 estos son, de hecho, una realidad pluridimensional

(Cfr. Fariñas, 1997, p. 57), por lo que requieren de análisis complejos, de definiciones transdisciplinarias y de luchas articuladas que respondan a los diversos mecanismos en que las dinámicas de subordinación se posibilitan y retroalimentan. En este sentido, como plantea la profesora Fariñas Dulce, es necesario acercarse a dichas luchas por los derechos considerándolos no como mero objeto cognitivo, sino como campo cognitivo; aproximación que los hace susceptibles de distintas perspectivas de análisis y diferentes métodos de comprensión (Cfr. Fariñas, 1997, p. 57).

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. (Cfr. Santos, septiembre 2011).

Por ende, se estima 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 entrelazan sistemáticamente- de secuestrar la capacidad humana de hacer y de actuar con el objetivo de transformar el mundo (la creación de espacios de lucha) (Herrera, 2005a, 151).

Herrera parte de una concepción de derechos, si se quiere, formal, en cuanto no constreñida a determinados contenidos de lucha específico; ello es posible gracias a su comprensión de los derechos humanos como productos culturales propios del ser humano

como animal cultural necesitado de poder reaccionar frente a su entorno para dotar de sentido su vida.

Reflexiones finales

Como bien afirma Franz Hinkelammert, la tarea de reconstitución del pensamiento crítico solo es posible en continuidad con sus planteamientos fundantes; “no significa hacerlo completamente de nuevo o inventar algo completamente diferente... Pero rompe con elementos de este pensamiento crítico, que han sido considerados como central o esencial y saca de eso sus consecuencias” (Hinkelammert, 2010, p. 237). Lejos de plantearse una ruptura, se trata, por tanto, de una crítica desde dentro del propio horizonte del pensamiento crítico.

Sin embargo, vale la pena advertir la coincidencia que existen entre los diversos autores, al señalar que la teoría crítica solo puede ser renovada desde la experiencia que rebasa la teoría y no desde un ejercicio especulativo que se conforme con dar vueltas sobre el propio pensamiento teórico (Cfr. Clausen). 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 organización y de la acción política. Es preciso establecer una teoría crítico-práctica” (Wolkmer, 2006, p. 35).

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 (2010):

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.

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

En todo caso, ya para concluir, es necesario recordar que, tal y como le gustaba afirmar a Joaquín Herrera Flores (s/f), 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, más allá de lo que en este trabajo haya sido posible identificar, está en manos de los propios protagonistas de las 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. En diálogo con algunos pensadores, hemos querido lanzar algunas provocaciones para animar esas luchas. Lo que haya de ser, solo las luchas lo dirán; pero la incorporación de un pensamiento crítico puede animar y potenciar esos procesos.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Claussen, D. (2010). *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*. Recuperado de <http://www.setcrit.net/el-envejecimiento-de-la-teoria-critica-%C2%B7-detlev-claussen/>
- Correia, J. (2001). *Max Weber e a Teoria Crítica: para uma reformulação do conceito de racionalização*. Working Papers N.º 8. Centro de Estudos Sociais, UBI.
- Cortina, A. (2008). *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*. Madrid: Síntesis.
- Fairclough, N. (2001). *Discurso e Mudança Social*. Brasilia: Editora UnB.
- Fariñas, M. (1997). *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la "actitud postmoderna"*. Madrid: Dykinson, S.L.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fraser, N. (2006). Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a
- García, M. (1993). *La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Harvey, D. (s.f.). *Los siete momentos del cambio social*. Recuperado de <http://aquevedo.wordpress.com/2010/05/16/los-siete-momentos-del-cambio-social/>
- Herrera, J. (2005a). De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales. *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, (33). Bilbao: Universidad de Deusto.
- _____. (2005b). *El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua.
- Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la*

- modernidad. *Materiales para la discusión*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- _____. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Honnet, A. (2006). La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica. En N. Fraser y A. Honnet (Eds.) *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata, S.L. y Fundación Paideia Galiza.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría tradicional y teoría crítica. Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jaramillo, R. (2005). Origen y destino de la Teoría Crítica de la sociedad. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (26). Madrid: UAM-UNED.
- Lander, E. (2012). *¿Reinventar el socialismo? Alternativas: Revista de análisis y reflexión teológica*, 19(43). Managua: Editorial Lascasiana.
- Leher, R. (2005). *Resgatar a tradição crítica para construir práticas necessariamente renovadas: Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova praxis*. (Roberto Léher y Mariana Setúbal, organizadores). Sao Paulo: Cortez Editora.
- Mardones, J. (1980). La ideología según la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. (M. Horkheimer, T.W. Adorno y J. Habermas). *Pensamiento*, 36 (144). Madrid.
- _____. (1985). *Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Morin, E. *La epistemología de la complejidad*. Recuperado de http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf
- Nunes, J. (1996). Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social: *Oficina do CES*, (81). Coimbra: CES-FEUC.
- Rajagopalam, K. (2003). *Para uma ligüística crítica: linguagem, identidade e a questao ética*. Sao Paulo: Parábola.
- Romero, J. (2008) *Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina*. Recuperado de http://www.academia.edu/1581076/I._Ellacur%C3%ADa_una_teor%C3%ADa_cr%C3%ADtica_desde_Am%C3%A9rica_Latina
- Santos, B. (1999a). Palabras de abertura. *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, (54). Recuperado de <http://www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=693>
- _____. (1999b). Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 54. Recuperado de <http://www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=702>
- _____. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

- _____. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*. Madrid: Trotta.
- _____. (2010). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- _____. (2011). Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano. En *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 46. Clacso. Recuperado de [http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/cuadernos/46/46.Altamirano\[et.al.\].pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/cuadernos/46/46.Altamirano[et.al.].pdf)
- Santos, B. y Nunes, J. (2004). *Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade: Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Boaventura de Sousa Santos, organizador. Coleção: *Reinventar a emancipação social: para novos manifestos / 3*. Porto: Afrontamento.
- Sevilla, S. (2005). *La teoría crítica: El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- Solórzano, N. (2010) *¿De qué hablamos cuando hablamos de pensamiento crítico?* II Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Heredia, Costa Rica. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/seminarios-1/i-seminario-internacional-1/que-hablamos-cuando-hablamos-de-pensamiento-critico>
- Wolkmer, A. (2006) *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Recibido: 2/7/2014 • Aceptado: 2/3/2015