

CONSIDERACIONES Y LIMITACIONES DE UNA FUNDAMENTACIÓN NORMATIVA DE UNA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS¹

MARIO GARCÍA ROCHE
Universidad de Deusto

RESUMEN: La concepción intercultural de los derechos humanos de Boaventura de Sousa Santos tiene como objetivo cuestionar la universalidad hegemónica de estos dada su complicidad con diversas formas de dominación históricas y reconocer otras gramáticas alternativas de la dignidad humana. Sin embargo, aceptar esta diversidad supone erosionar el fundamento moral universal de los derechos humanos y su aspiración emancipatoria. Este artículo propone al derecho básico a la justificación de Rainer Forst como un posible fundamento normativo que pueda orientar las luchas por la dignidad en un sentido emancipatorio, a la vez que respete su pluralidad y diferentes necesidades. Con todo, esto pone sobre la mesa una serie de dificultades en torno a la concepción racionalista de la propuesta de Forst y las limitaciones de su alcance crítico respecto a las relaciones de poder existentes.

PALABRAS CLAVE: derechos humanos; universalidad; interculturalidad; dignidad humana; emancipación.

Considerations and limitations on the normative foundations of an intercultural human rights theory

ABSTRACT: Boaventura de Sousa Santos' human rights intercultural conception aims to question their current hegemonic universality due to the diverse historic forms of domination they have been aligned with and recognize other alternative grammars of human dignity. However, accepting this diversity erodes human rights' universal moral foundation and their emancipatory orientation. This article will seek in Rainer Forst's basic right to justification a possible normative basis that could orient struggles for human dignity in this emancipatory sense and, at the same time, respect its plurality and different needs. Nevertheless, this sets some difficulties on Forst's rationalist dimension of his proposal and the limitations of its critical reach on the existing power relations.

KEY WORDS: Human rights; Universality; Interculturality; Human dignity; emancipation.

INTRODUCCIÓN

Dentro del proyecto de las epistemologías del Sur elaborado por Boaventura de Sousa Santos, la cuestión de los derechos humanos ocupa una posición de significativa relevancia². En él, los derechos humanos son concebidos bajo

¹ Este artículo se enmarca dentro del Programa de Doctorado en Derechos Humanos: Retos Sociales, Éticos y Políticos de la Universidad de Deusto y financiado por el Programa Predoctoral del Gobierno Vasco desde 2022.

² Boaventura De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid: Trotta/ILSA, 2009), 509-41; Boaventura De Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (Barcelona: Trotta, 2018); Boaventura De Sousa Santos y Bruno Sena Martins, ed., *El pluriverso de los derechos humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad* (Ciudad de México: Akal, 2019); Boaventura De Sousa Santos, *Law and the Epistemologies of the South* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023) 559-669.

lo que se puede denominar como una «hermenéutica de la sospecha». Por un lado, éstos han formado parte de diversas luchas emancipatorias a lo largo del mundo contra las distintas formas de dominación existentes como son el capitalismo, el colonialismo o el heteropatriarcado. Por otro lado, la contradicción existente entre las dimensiones moral-normativa y pragmática de los derechos humanos ha mostrado que la primera se ha entrelazado con diversos intereses económicos y políticos, mostrando así la instrumentalización de la que han sido objeto.

Los derechos humanos han tenido un desarrollo ambiguo orientado tanto a objetivos emancipadores de carácter universalista como a causas completamente opuestas. Esto plantea una reflexión acerca de su pertinencia como gramática hegemónica de la dignidad humana. Para Santos, la respuesta a este interrogante se encuentra en el reconocimiento de una pluralidad de concepciones de la dignidad humana dentro y fuera de la definición occidental de la misma. Históricamente, esta diversidad ha sido silenciada y negada a través de la degradación epistemológica y ontológica de aquellos conocimientos e individuos considerados como irracionales o inhumanos, respectivamente. La alternativa de las epistemologías del Sur aboga por establecer formas de diálogo entre distintas culturas y religiones a través de procesos de traducción que permitan su igual participación contra las distintas formas de sufrimiento e injusticia³.

Sin embargo, las epistemologías del Sur presentan un déficit normativo que puede llevar a limitaciones importantes. Desde su perspectiva, cada lucha moviliza diferentes conocimientos producidos dentro de la lucha o reappropriados de otros conflictos sociales y adaptándolos a sus necesidades⁴. Aplicada al proceso de diálogo intercultural, este posicionamiento ofrece distintos criterios a la hora de orientar las luchas hacia su objetivo de acabar con las múltiples formas de opresión⁵. Sin embargo, ¿no es esto una imposición externa al desarrollo de las propias luchas?, ¿no contradice la autonomía con la que las luchas tienen derecho a realizar sus reclamaciones particulares?

Teniendo estas preguntas en consideración, este artículo evalúa la pertinencia del principio de justificación como fundamento moral y normativo de la concepción intercultural e interreligiosa de los derechos humanos planteada por Santos. Esto se llevará a cabo integrando ambas propuestas bajo la premisa de que el derecho básico a la justificación puede orientar internamente a los diversos procesos de diálogo intercultural hacia los objetivos emancipadores pretendidos por las luchas por la dignidad humana. Así, desde el derecho básico a la justificación se pueden establecer criterios morales que permitan sancionar y vetar cualquier tipo de acción que contravenga ciertos criterios de reciprocidad y validez. Dichos criterios se rigen por la siguiente máxima

³ *Ibid.*

⁴ Boaventura De Sousa Santos, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las Epistemologías del Sur* (Barcelona: Trotta, 2019), 123-6.

⁵ De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 529-33.

deontológica: el deber que el resto de los individuos tienen con nosotros de justificar sus actos y el deber que nosotros tenemos como individuos respecto a otros individuos.

La estructura del artículo será la siguiente. En primer lugar, se abordará la concepción de los derechos humanos de Santos enfatizando su lugar dentro de las epistemologías del Sur. En segundo lugar, el artículo prestará atención a las limitaciones de la propuesta de Santos a partir de las cuales se incorporará el derecho a la justificación como una manera de superarlas. Posteriormente, se establecerá un diálogo entre ambas propuestas donde se indagará sobre algunos de los reparos que desde las epistemologías del Sur se pueden realizar al derecho a la justificación. Finalmente, se formularán algunas conclusiones en torno a este diálogo y potenciales vías de investigación futura.

1. ¿EN QUÉ CONSISTE LA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE SANTOS?

El interés de Santos por elaborar una crítica del discurso hegemónico contemporáneo de los derechos humanos está motivado por dos razones. En primer lugar, el sociólogo portugués enfatiza su desigual distribución global, siendo así que existen espacios donde su garantía y disfrute está asegurado, mientras que en otros estos apenas son una aspiración posible. Esta geografía de los derechos humanos ha sufrido diferentes modificaciones históricas dividiéndose en momentos tanto de progreso como de retroceso. Debido a ello, Santos entiende que la historia de los derechos humanos no obedece a un sentido teleológico global, es decir, a una linealidad históricamente necesaria que desembocaría en el actual consenso en torno a ellos⁶. Por el contrario, la hegemonía de los derechos humanos respondería a razones contextuales e históricamente situadas, pero de ninguna manera necesarias.

Pero ¿por qué son los derechos humanos universales incapaces de representar una instancia moral a la que los individuos y colectivos sufrientes pueden acogerse a la hora de denunciar la violencia y la degradación de la que son objeto? En este punto, Santos reconoce la existencia de una frontera invisibilizada que separa dos realidades inconmensurables: el espacio metropolitano y el espacio colonial⁷. Esta «línea abisal», como el propio Santos la denomina, ha garantizado la pervivencia histórica de la universalidad moderna, cimentada sobre los principios de regulación y emancipación, aislándola de una sociabilidad colonial dinamizada por la relación de las lógicas de apropiación y violencia. La razón de ello se encuentra en la ocultación de la violencia y el sufrimiento coloniales por parte de las sociedades modernas de manera que la legitimidad de estas no se ve amenazada por la situación al otro lado de la

⁶ De Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista...*, 15.

⁷ De Sousa Santos, *Justicia entre saberes...*, 160.

línea. Históricamente, esto se produjo mediante la edificación de una forma de pensamiento abisal cimentado sobre la ciencia y el derecho modernos⁸, que negaban y excluían formas no modernas de conocimiento y organización jurídica. Con esto, la intención no es señalar que la modernidad occidental no contenía ni gestionaba formas de desigualdad y de exclusión en el seno de las sociabilidades metropolitanas. Más bien, el objetivo es apuntar a la incapacidad de dicha sociabilidad para abordar las formas de exclusión que sucedían al otro lado de la línea, las cuales estaban atravesadas por dinámicas sociales de apropiación y violencia⁹.

A lo largo de su historia, las ausencias producidas por el paradigma moderno han estado atravesadas por la violencia, la explotación y la opresión, fundamentalmente a través de tres formas de dominación: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Paralelamente, estas violencias se complementaron con la apropiación de recursos, conocimientos, o mano de obra que sustentaron la viabilidad y desarrollo del espacio metropolitano.

Dentro de esta topografía abisal, los derechos humanos juegan un papel ambiguo. Por un lado, las diversas luchas sociopolíticas encuentran en ellos unos principios emancipatorios universales que ponen el foco sobre la libertad, la igualdad y la dignidad humanas que pueden hacer valer sus reivindicaciones particulares. En los términos de Santos, esto representa la existencia de una «genealogía revolucionaria»¹⁰ de los derechos humanos. Pero, por otro lado, los derechos humanos tendrían una «genealogía imperial» alineada con los intereses de actores hegemónicos por motivos opuestos a la protección de los individuos y su dignidad.

Esta doble genealogía plantea una serie de retos a la hora de decidir sobre la pertinencia de los derechos humanos como herramienta emancipadora. A juicio de Santos, dos son las opciones que se presentan: su abandono dada su complicidad con diversas formas de violencia, apropiación y dominación históricas; o su continuidad debido a su irrenunciable carácter emancipador. La primera opción implica obviar el poder realmente liberador y transcultural de los derechos humanos, es decir, su capacidad de hacerse inteligibles en múltiples contextos sociales y culturales. Por su parte, la segunda opción muestra otro tipo de olvido, el de que estos no siempre han estado al servicio de causas sociales emancipadoras. Ante este dilema, la propuesta de Santos se encuentra en una posición intermedia encuadrada en una crítica a los derechos humanos hegemónicos y en una voluntad insurgente y «contra-hegemónica». Su especificidad y novedad reside en la «des-monumentalización» de los derechos humanos, esto es, en el descentramiento de este discurso como la gramática hegemónica de la dignidad humana. En su lugar, Santos concibe una pluralidad de estas gramáticas atendiendo tanto a

⁸ De Sousa Santos, *Justicia entre saberes...*, 160.

⁹ De Sousa Santos, *Justicia entre saberes...*, 160.

¹⁰ De Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista...*, 15.

las alternativas actualmente presentes en otras religiones y culturas; como a aquellas opciones históricamente desplazadas, marginalizadas y negadas dentro del paradigma moderno. Así, la interculturalidad y la diversidad de culturas se integran como las premisas desde las que es posible revisar la hegemonía de los derechos humanos.

Esta concepción intercultural de los derechos humanos conlleva interrogarse sobre sus fundamentos históricos y su nexo con la cultura occidental. Santos parte de la hipótesis de que la pregunta por la universalidad de los derechos humanos es una pregunta específica de la tradición occidental que no está presente en otras culturales y religiones¹¹. En consecuencia, los contenidos de los derechos humanos han estado atravesados por la visión occidental de la dignidad y naturaleza humanas, de la libertad y de la igualdad. Asimismo, los fundamentos que han sustentado el edificio de los derechos humanos han sido aquellos privilegiados por una idea específica occidental del ser humano¹².

Por su parte, Santos sostiene que su renovación en clave emancipatoria debe pasar por reconocer la relatividad de todas las culturas¹³. En este sentido, el universalismo moderno afirma a la cultura occidental como completa y cerrada no necesitando de ningún tipo de contacto o diálogo con otras realidades culturales. Como respuesta a esta premisa, Santos postula la incompletud cultural como el único hecho universalmente reconocible, conformando así una forma «negativa» de universalismo¹⁴.

En primer lugar, afirmar la incompletud cultural implica interrogarse sobre cómo gestionar el reconocimiento de tal condición y los riesgos que supone para las culturas más expuestas y precarias¹⁵. Esta incompletud no muestra una deficiencia de la propia cultura, es decir, su deformidad o inviabilidad de acuerdo con unos estándares definidos a priori. A lo que apunta es a que las diversas culturas del mundo tienen una característica fundacional compartida que amerita no una mayor separación entre ellas, sino el establecimiento de procesos de inteligibilidad compartida. De hecho, Santos señala que la interculturalidad ha sido la regla más que la excepción en la conformación de las identidades culturales históricas, incluida la de la cultura occidental¹⁶. Para las culturas situadas en una posición vulnerable, su condición incompleta puede dar lugar a intercambios culturales desiguales debido a su incapacidad para imponer sus necesidades, algunas de ellas vitales para su supervivencia, frente a las agendas económicas, políticas y militares de las culturas hegemónicas.

¹¹ De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 509-41.

¹² A este respecto, Christopher Menke y Arnd Pollmann detectan tres fundamentos históricamente establecidos: la razón, el sentimiento, y el contrato social. Christopher Menke y Arnd Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos* (Barcelona: Herder, 2010), 53-73.

¹³ De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 516.

¹⁴ Boaventura De Sousa Santos y Juan Carlos Monedero, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Bogotá: Trotta/ILSA, 2011), 115.

¹⁵ Santos es consciente de las dificultades que supone su propuesta, tal y como muestra en De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 527-9.

¹⁶ De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 526.

Siguiendo este argumento, Santos señala que existen ciertas «preocupaciones isomórficas»¹⁷ transculturalmente compartidas. El caso de los derechos humanos es iluminador a este respecto. Si bien es cierto que la gran mayoría de las culturas no conciben los derechos humanos como un producto cultural propio, el problema de la dignidad humana se sitúa como un interrogante transculturalmente compartido. Desde su postura interna, cada definición particular de esta idea se sitúa como uno de los fundamentos innegociables de cada cultura, esto es, una premisa irrenunciable e incuestionable.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que no existe una diversidad de culturas a nivel global, sino también una variedad de interpretaciones dentro de cada cultura sobre asuntos decisivos sobre su identidad, su legado, o su futuro. Así, Santos reconoce la existencia de tendencias emancipadoras y conservadoras internas a las culturas, siendo las primeras las que tenderían a alinearse con los compromisos requeridos para el diálogo intercultural¹⁸. La razón principal para ello se sitúa en la ampliación del «círculo de reciprocidad» que estas versiones emancipadoras suponen respecto a las culturas ajenas en contraposición con el hermetismo de las versiones más conservadoras^{19, 20}, el diálogo intercultural debe tener como método privilegiado la «hermenéutica diatópica». Dicha concienciación solo puede darse, según Santos, desde la perspectiva de una cultura que, a su vez, es también considerada como incompleta desde otras culturas. Es a través de esta «conciencia de la recíproca incompletud»²¹ que Santos ve posible construir un diálogo que dé lugar a una inteligibilidad entre los diferentes universos de sentido²². La labor de traducción permite elaborar una forma de conocimiento supeditada a los objetivos emancipadores de las múltiples luchas políticas. En este sentido, ni la hermenéutica diatópica ni el trabajo de traducción son ejercicios intelectuales con un carácter diletante, sino instrumentos al servicio de las luchas contra-hegemónicas²³. Así, el desarrollo de las luchas está íntimamente ligado a formas de experiencia «corporeizada», como son la alegría, el júbilo, el

¹⁷ De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 516.

¹⁸ De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 517. Un ejemplo claro del funcionamiento de las tendencias progresistas y conservadores en el caso de las religiones y en los aportes que las teologías progresistas pueden realizar en el contexto de un diálogo intercultural de los derechos humanos se encuentra en De Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista...*

¹⁹ De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 530-1.

²⁰ Raimon Panikkar, «Is the Notion of Human Rights a Western Concept?», en: *Diogenes* 30, n° 120 (1982): 75-102.

²¹ De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 518.

²² De Sousa Santos y Monedero, *El milenio huérfano...*, 113.

²³ Una manera de ilustrar este punto está en la distinción que hace Santos entre «teorías de vanguardia» y «teorías de retaguardia». Mientras las primeras supeditan la acción política a los esquemas impuestos por una teoría previa, las segundas son aquellas en las que la dicotomía teoría/praxis política se desarrolla de una forma más horizontal, llegando a privilegiar conocimiento surgido de las luchas sobre teorías impostadas. De Sousa Santos, *Justicia entre saberes...*, 61-3.

dolor, o el sufrimiento, y que conforman un aspecto difícilmente aprehensible por el racionalismo abstracto occidental. Desde esta perspectiva, el trabajo de traducción: «(...) se trata de un proceso vivo que hay que llevar a cabo tanto con argumentos como con los sentimientos que derivan de compartir y diferir en una axiología del cuidado»²⁴.

2. ALGUNAS LIMITACIONES DE LA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

A pesar de las virtudes de la concepción de los derechos humanos propuesta por Santos, existen una serie de limitaciones que es preciso considerar. Dos de ellas son especialmente relevantes en su aplicación al ámbito de los derechos humanos. La primera tiene que ver con la problemática de la emancipación de la hermenéutica diatópica. Según el sociólogo portugués, los conocimientos y acciones utilizados en las luchas están supeditados al contexto y necesidades concretas de los que participan en ellas. Así, son los propios individuos y grupos sociales en lucha los que deciden qué conocimientos movilizar, quién debe hacerlo y cómo se deben movilizar. Sin embargo, tal y como Esteban Vergalito ha señalado, existen una serie de presupuestos en la concepción de Santos que ya orientarían ético-políticamente estas luchas. Concretamente, este autor rastrea la pervivencia en el proyecto de Santos de las promesas de la Modernidad ilustrada como un horizonte irrenunciable desde el que se plantean los contenidos sustantivos de la emancipación²⁵. El problema aparece cuando se discute si estos presupuestos atentan contra la autonomía intrínseca que se le supone al proceso de diálogo intercultural y a las decisiones tomadas a través de él. Siendo este presupuesto no reconocido explícitamente por Santos —aunque sí como una orientación más general dentro de su obra—, la desconexión entre el procedimiento de la hermenéutica diatópica y los resultados emancipatorios a los que pretende llegar resulta evidente. Es más, dicha desconexión puede dar lugar a situaciones contraproducentes en las que la hermenéutica diatópica sea objeto de usos políticos opuestos a la voluntad emancipatoria que se le presupone. Esto viene dado porque no existe una conexión necesaria entre los presupuestos emancipatorios de los que parte Santos y la hermenéutica diatópica, por lo que esta última, en tanto que mero instrumento, puede también incorporarse a proyectos políticos que propugnen formas de dominación alternativas a las ya existentes.

²⁴ De Sousa Santos, *Justicia entre saberes...*, 264. Otro aspecto por considerar y que aquí no se puede realizar en extenso es la relación que en la obra de Santos existe entre esta axiología, o ética del cuidado, el trabajo de traducción y el remanente emancipatorio implícito en los derechos humanos a pesar de su genealogía imperial.

²⁵ Esteban Vergalito «Acotaciones filosóficas a la “Hermenéutica diatópica” de Boaventura de Sousa Santos», *Impulso* 19, n° 48 (2009): 23. Esto se puede percibir claramente en De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica...*, 43.

Por otra parte, uno de los peligros de la hermenéutica diatópica es la operación descontextualizadora que ella lleva a cabo. A juicio de Vergalito, este procedimiento conlleva el aislamiento de ciertos *topoi* del «universo semántico» en los que están inscritos, de manera que su sentido queda parcialmente recortado²⁶. Es más, se puede decir que este predicamento ontológico contradice un presupuesto clave en la propuesta del sociólogo portugués. Anteriormente se ha señalado que el diálogo entre culturas ha sido la norma, más que la excepción, dentro de los desarrollos históricos de las culturas. Ello supone que la relacionalidad está en la base de toda cultura y de aquellos elementos que las componen²⁷. La hermenéutica diatópica reconoce esta dimensión cultural relacional como una manera de entablar diálogos orientados hacia objetivos emancipatorios. Con todo, debido a este carácter altamente selectivo y contextualizado de la hermenéutica diatópica, la condición relacional puede perderse respecto a la cultura de origen. Una manera en la que Santos parece resolver este problema es apelando a una simetría en la posición que el *topoi* ocupa en el propio acto dialógico. Es de esta forma en la que la hermenéutica diatópica supuestamente permite «poner un pie en cada cultura», permitiendo desde fuera la conciencia de la incompletud de la propia cultura. Pese a ser un ejercicio ficcional, resulta complicado deshacerse de los presupuestos de los que uno parte a la hora de entablar un diálogo de esta índole. Así, parece que la hermenéutica diatópica nos sitúa en un callejón sin salida entre la pérdida de la identidad cultural y religiosa de los participantes del diálogo, y una solución que lleva al resultado contrario, es decir, a la imposibilidad de salir de los presupuestos culturales y comunitarios que los configuran como individuos y grupo social.

A la hora de afrontar estos dos problemas —el de la imposición de unos presupuestos que si bien son emancipatorios, no están justificados internamente por la hermenéutica diatópica; y el de la dificultad que entraña mantener a la vez la identidad cultural y el carácter relacional de toda cultura—, la cuestión que emerge es la de cómo justificar normativamente la hermenéutica diatópica en un contexto intercultural. En el primero de los casos, la problemática se concentra en la conjugación entre este método y la emancipación de manera que la segunda se siga necesariamente de la otra. Respecto al segundo, el dilema se traslada al equilibrio entre unos principios de igualdad entre culturas y de diferencia entre una y otra. Retrotrayéndolos al ámbito de los derechos humanos, lo

²⁶ Vergalito, «Acotaciones filosóficas...», 25.

²⁷ En el contexto del proyecto de las epistemologías del Sur, la relacionalidad constituye uno de los fundamentos de su propuesta más específicamente ética, la ética del cuidado. En sus textos más recientes sobre los derechos humanos, este presupuesto aparece como un fundamento filosófico capital desde una perspectiva spinozista. De Sousa Santos, *Law and the Epistemologies of the South...*, 626-31. Por su parte, en el contexto español Joaquín Herrera Flores ha tratado de fundamentar una reinención de los derechos humanos bajo las premisas de una ontología y una ética relacional con el objetivo de oponerse al «humanismo abstracto» hegemónico. Joaquín Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, (Madrid: Libros de la Catarata, 2005). Joaquín Herrera Flores, *La reinención de los derechos humanos* (Sevilla: Atrapasueños, 2008).

que en definitiva se plantea es, por un lado, cómo la pervivencia de su carácter emancipatorio se mantiene cuando su universalidad ha quedado puesta entre paréntesis; y, por otro lado, qué sucede con aquellos principios de libertad e igualdad sin los cuales carece de sentido plantear los derechos humanos.

Desde un planteamiento más general, el planteamiento de Santos cuestiona de qué manera es posible desarrollar una universalidad alternativa en la que los principios de igualdad, libertad, paz o humanidad no estén dominados por la concepción occidental hegemónica de los mismos. Esto es lo que hace especialmente valiosa la propuesta de la hermenéutica diatópica al proponer no abandonar esa «genealogía emancipatoria» que aún pervive en los derechos humanos, pero abriéndola a aquellas gramáticas y conocimiento de y sobre lo humano que han sido negados o eliminados. Pero ¿y si precisamente la solución se encuentra en que no haya una norma fundamental, o una normatividad inflexible que dilucide de antemano cómo se han de aplicar los derechos humanos?, ¿y si el propio acto de justificar es previo a cualquier cristalización jurídica de los derechos humanos? Y, en ese caso, ¿cuál sería la relación entre la justificación como acto performativo, y la positivación jurídica de los derechos humanos?

3. RAINER FORST Y EL DERECHO BÁSICO A LA JUSTIFICACIÓN

Una manera de afrontar estos interrogantes ha sido la propuesta del filósofo alemán Rainer Forst en torno a un derecho básico a la justificación. Expresado de forma sintética por el propio autor, este derecho funciona como un «reclamo básico» que expresa que todo ser autónomo «(...) tiene el derecho de no ser sometido a determinadas acciones o instituciones que no puedan ser justificadas adecuadamente ante uno»²⁸.

La propuesta de Forst pretende ser a la vez sensible a los contextos en los que se dan los actos de justificación sin olvidar una pretensión de normatividad de carácter universal²⁹. La cuestión de la universalidad ha sido explorada por el filósofo alemán desde diversas perspectivas, como son los debates entre el liberalismo y el comunitarismo³⁰, o entre universalismo y contextualismo³¹. En términos generales, su proyecto filosófico apela a un concepto de autonomía kantiano fundamentado en una razón práctica sensible a los contextos y situaciones en los que esta facultad se desenvolvería.

²⁸ Rainer Forst, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política* (Buenos Aires: Katz Editores, 2014), 56.

²⁹ Amy Allen, *The End of Progress: Decolonising the Normative Foundations of Critical Theory* (Nueva York: Columbia University Press, 2016), 124.

³⁰ Rainer Forst, *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2002).

³¹ Forst, *Contexts of justice...*, 154-229.

En primer lugar, Forst recuerda que la dimensión social suele ser obviada a la hora de pensar una fundamentación de los derechos humanos³². Esto inevitablemente hace que los últimos se relacionen de una manera diferente con la aspiración de construir un orden social justo. En el caso del filósofo alemán, esta sociabilidad debe entenderse como una relacionalidad entre autores y destinatarios de razones y/o justificaciones que, en última instancia, ayuda a concebir lo que él denomina como una «justicia fundamental» entendida como una «estructura básica de justificación»³³. A este respecto, Forst define su concepción de justicia de la siguiente manera: «(...) (la justicia) se pregunta cómo se determina quién tiene una reclamación sobre qué y cómo los participantes, entendidos democráticamente en su rol dual como autores y destinatarios de justificaciones, se sitúan en relación los unos con los otros»³⁴.

Forst enfatiza que una de las preocupaciones principales de la justicia debe ser una «oposición fundamental a la arbitrariedad»³⁵ tanto en sus formas individuales como colectivas, siendo estas formas ilegítimas de gobierno. De esta forma, la eliminación de la injusticia se vuelve el fundamento sobre el que se apoya toda teoría de la justicia³⁶. En consecuencia, para Forst dicha teoría debe focalizarse en eliminar las diversas formas de sufrimiento y dominación surgidos tanto de modelos redistributivos clásicos, como de las relaciones que determinan la estructura social en la que se insertan actores, intereses, relaciones de poder, diferencias de clase, etc.

En segundo lugar, contra la sospecha de que su propuesta pueda caer en sesgos ideológicos y eurocéntricos, Forst diferencia entre las ideas de moralidad y eticidad³⁷. Aquí, el concepto de dignidad se relaciona con diversos procesos y estructuras y los posicionamientos de los individuos en ellas. La vulneración de esta dignidad se da cuando a un individuo se le niega su derecho a la justificación como ser autónomo, es decir, se le ignora en aspectos vitales que le afectan significativamente³⁸. Adicionalmente, el derecho a la justificación no impone unos valores éticos sustantivos a otras culturas o comunidades políticas de manera. Por el contrario, este derecho aseguraría que es posible legitimar la estructura social de un orden político³⁹, dejando que los individuos puedan desarrollar sus concepciones particulares de «vida buena»⁴⁰. Teniendo esto en cuenta, el derecho básico a la justificación evitaría caer en el etnocentrismo debido a, por un lado, la dimensión autónoma común a todo individuo de poder pedir y dar justificaciones; y, por otro lado, su despreocupación

³² Forst, *Justificación y crítica...*, 32; 56.

³³ Forst, *Justificación y crítica...*, 85.

³⁴ Rainer Forst, *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice* (Nueva York: Columbia University Press, 2012), 1-2.

³⁵ Forst, *The Right to Justification...*, 2.

³⁶ Forst, *Justificación y crítica...*, 32.

³⁷ Forst, *Justificación y crítica...*, 124.

³⁸ Forst, *Justificación y crítica...*, 124.

³⁹ Forst, *Justificación y crítica...*, 86.

⁴⁰ Forst, *Justificación y crítica...*, 85; 124.

respecto al proyecto ético de cada individuo siempre que este respete este derecho universal a la justificación.

A la hora de fundamentar moralmente los derechos humanos desde un derecho básico a la justificación, Forst distingue entre dos procesos principales: el constructivismo moral y el constructivismo político. El constructivismo moral entiende como un fundamento infundado y autónomo que está en la base de diferentes normas sociales en base a ciertos criterios⁴¹. Para Forst, estos criterios que componen lo que él denomina como el «test de reciprocidad generalizada»⁴² y que está compuesto de dos pruebas.

La primera corresponde al criterio de reciprocidad que, a su vez, se divide en dos partes: el criterio de reciprocidad de contenidos y el de reciprocidad de razones. La reciprocidad de contenidos se refiere a la imposibilidad de negar a otros individuos algo que se reclame para uno mismo⁴³. Por su parte, la reciprocidad de razones apela a que un individuo no puede realizar reclamaciones justificatorias en nombre o en el interés de otras personas⁴⁴. En cuanto al criterio de generalidad, este indica que todos los aspectos que fundamentan cualquier norma o acción deben considerar los intereses de todas las normas afectadas por ellas⁴⁵.

Así, el derecho básico a la justificación se define como el derecho moral de todo individuo de que toda acción o norma que le afecte pueda ser justificado de acuerdo con los criterios ya descritos⁴⁶. El respeto a este derecho constituye un igual respeto a la dignidad inherente a todo ser humano en tanto que ante él deben darse las pertinentes justificaciones de aquellas normas o acciones que le afecten. Asimismo, la dignidad humana implica un principio de autodeterminación de autonomía individual que conlleva no solo poder recibir razones, sino también de darlas⁴⁷.

Explicado el funcionamiento del constructivismo moral, los derechos humanos se deben entender a partir de un derecho básico a la justificación, el cual es un derecho él mismo infundado. Esto no quiere decir que haya un carácter derivativo entre este derecho y los derechos humanos de manera que los segundos surjan necesariamente del primero. Lo que se pretende señalar es que los contenidos sustantivos de los derechos humanos, en tanto que normas puestas en práctica en contextos concretos, se pueden reconstruir de acuerdo con los criterios de reciprocidad y generalidad.

El carácter kantiano y universal de la propuesta de Forst reside precisamente en este aspecto. Fundamentado en la razón práctica, Forst entiende esta como la capacidad de todo ser humano de dar y pedir razones debido a su capacidad

⁴¹ Allen, *The End of Progress...*, 129.

⁴² Forst, *Justificación y crítica...*, 28.

⁴³ Forst, *Justificación y crítica...*, 65.

⁴⁴ Forst, *Justificación y crítica...*, 65.

⁴⁵ Forst, *Justificación y crítica...*, 65.

⁴⁶ Forst, *Justificación y crítica...*, 83.

⁴⁷ Forst, *Justificación y crítica...*, 120-1.

de raciocinio y de poder orientar su acción de acuerdo con principios universalizables. Esto confiere al individuo una autonomía que no solo se proyecta hacia el interior, confiriéndole así su dignidad, sino que también se proyecta hacia el exterior como el reconocimiento de la igual dignidad de otros individuos dotados de razón. Contra el solipsismo de la razón, la propuesta de Forst enfatiza su carácter relacional sobre el que es posible dar y recibir razones. A la hora de establecer las normas que rigen las múltiples relaciones entre individuos, desde la razón práctica se derivan los principios de generalidad y reciprocidad que justificarían su legitimidad. En este caso, para Forst el derecho a la justificación surge como una derivación del carácter social de la autonomía y dignidad humanas. Su propuesta es la de incorporar este derecho como el fundamento de los derechos humanos de manera que sobre el método del primero se «construyan» los segundos. Pero, inversamente, es posible en todo momento en el que se apele a los derechos humanos como norma «reconstruirlos» de manera que, en último término, se constate que no hay ningún argumento razonable para negarlos. De este modo, la universalidad de los derechos humanos se entiende como una construcción racional apegada fuertemente a los contextos en los que un individuo denuncie que su dignidad ha sido violada.

Junto a esta dimensión moral, Forst expone cómo es posible derivar de ella las normas concretas de las diferentes comunidades políticas. En ellas, los derechos humanos en su sentido moral constituyen la base de los «derechos positivos» de estas comunidades. En su propuesta, esto conforma un segundo ámbito de construcción ya no de tipo moral, sino político. Forst considera indispensable enfatizar la relación entre derechos humanos y justicia, y el papel que puedan jugar en la confección de una «estructura básica de justificación»⁴⁸. Esta justicia se refleja en la realización de un espacio de discusión y deliberación entre individuos sobre «la interpretación y la realización concreta de sus derechos»⁴⁹. El constructivismo político se entiende como la consecución del constructivismo moral como una práctica discursiva que permite crear órdenes legítimos y justificados política y moralmente⁵⁰.

4. DIÁLOGO ENTRE LAS DOS CONCEPCIONES: SEÑALAR LAS LIMITACIONES DE LAS PROPUESTAS DE SANTOS Y FORST Y SEÑALAR DE QUÉ MANERA AMBAS PUEDEN CONJUGARSE PARA SOLUCIONARLAS

Como ya se adelantó, una de las limitaciones de la propuesta de las epistemologías del Sur era la dificultad de conjugar un proyecto emancipatorio con el procedimiento de diálogo intercultural que esta propone con unos criterios normativos externos que, en teoría, suponen una constricción del desarrollo

⁴⁸ Forst, *Justificación y crítica...*, 85.

⁴⁹ Forst, *Justificación y crítica...*, 85.

⁵⁰ Forst, *Justificación y crítica...*, 86.

interno de las diversas luchas. Mediante el derecho a la justificación, esta dificultad se superaría concibiendo la existencia de una normatividad común a todas estas luchas: el derecho moral de dar y recibir razones sobre aquellas acciones y normas que afectan a los individuos, y, además, el derecho a participar en las deliberaciones políticas «sobre lo que cuenta como mal»⁵¹. En consecuencia, los derechos humanos se sitúan como una instancia moral fundamentada en la imposibilidad de negarlos razonablemente atendiendo a criterios reflexivos de reciprocidad generalizada.

Adicionalmente, al igual que las epistemologías del Sur, el derecho básico a la justificación no priorizaría el desarrollo de unas luchas sobre otras. Para Santos, este proyecto persigue una «solidaridad activa» y dialógica que busca compartir diferentes prácticas y conocimientos provenientes de las múltiples luchas contra la dominación⁵². Para ello es importante establecer alianzas entre las luchas anticapitalistas, anticoloniales y antipatriarcales⁵³. El derecho a la justificación conferiría total libertad a cada comunidad política o religiosa de interpretar y desarrollar concepciones propias de los derechos humanos promoviendo varias alternativas a nivel legislativo y político.

Extrapolándolo a la cuestión normativa en el trabajo de traducción, este derecho se sitúa como un elemento interno a los diversos procesos de traducción intercultural. Más concretamente, el derecho a la justificación está ligado a una práctica autónoma basada en la capacidad racional del ser humano de perseguir un ideal de vida buena y de tener un sentido de la justicia⁵⁴. Según este principio, cualquier imposición externa no sería legítima por no estar fundamentado en la autonomía de los sujetos afectados por ella. Así, los participantes en el proceso de traducción partirían de una norma moral desde la que se podría justificar la aceptación o no los objetivos emancipadores que Santos persigue.

A lo largo de su obra, Santos se ha aproximado a una fundamentación ética del proyecto de las epistemologías del Sur bajo lo que él denomina una «axiología del cuidado»⁵⁵. Esta concepción pone el foco en la actitud y acción inmediata frente al sufrimiento e injusticia producidos por las diversas formas de dominación. Esta atención en torno al sufrimiento se manifiesta a través de una preocupación por la «carne que sufre» en la que se busca antes que atajar las causas de ese sufrimiento, atender sus consecuencias visibles en la figura del cuerpo sufriente. A este respecto Santos dice lo siguiente:

«Tal y como las epistemologías del Sur lo conciben, el sufrimiento es la otra cara de la victimización; es la experiencia existencial de violencia e injusticia

⁵¹ Forst, *Justificación y crítica...*, 87.

⁵² Santos, *El fin del imperio cognitivo...*, 125.

⁵³ Boaventura De Sousa Santos, *Poscolonialismo, Descolonialidad y Epistemologías del Sur* (Buenos Aires y Coimbra: CLACSO y CES, 2022), 42-8.

⁵⁴ Forst, *Contexts of Justice...*, 23.

⁵⁵ De Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente...*, 125-7; De Sousa Santos, *El milenio huérfano...*, 107-9; De Sousa Santos, *El fin del imperio cognitivo...*, 141-3.

conforme con valores que, evidentemente, fueron derrotados y dejados de lado o rechazados, pero también de valores que están visceralmente vivos y que son visceralmente reconfortantes»⁵⁶.

La axiología del cuidado se sitúa en un plano prereflexivo dado que pone el foco sobre la eliminación inmediata del sufrimiento. Es decir, antes de cualquier evaluación sobre si una acción no está justificada reflexivamente a través de la prueba de reciprocidad generalizada, la atención inmediata al individuo sufriente se convierte en un imperativo ético básico.

Esta apelación a una dimensión afectiva es inexistente en la propuesta de Forst y cuya consideración supondría reformular varias de sus premisas más elementales. Si bien es verdad que el filósofo alemán concibe la dignidad humana relacionamente a través del carácter dialógico del dar y pedir razones fundamentado en el derecho básico a la justificación, su pertinencia está limitada a la racionalidad que olvida que es «carne que sufre» y que es punto de partida de la dimensión protectora de los derechos humanos. En este sentido, el carácter relacional de la dignidad humana en la propuesta de Forst se encuentra limitado a su sentido dialógico, olvidando la dimensión ontológica que la determina socialmente⁵⁷.

Adicionalmente, esta limitación se extiende a la posibilidad de hacer consensurables las múltiples gramáticas del sufrimiento humano injusto, a la vez que dificulta el paso de la dimensión moral, inextricablemente individualizada en la propuesta de Forst, a la dimensión política y colectiva. En las epistemologías del Sur este problema resulta capital en diferentes textos, desde aquellos centrados en la crítica a las teorías críticas modernas⁵⁸, hasta en los que Santos se interroga sobre la posibilidad de establecer luchas políticas comunes a partir de experiencias de sufrimiento diferentes⁵⁹. Siendo el trabajo de traducción uno de los medios desde los que es posible producir inteligibilidad tanto entre las diferentes experiencias de sufrimiento injusto como de los conocimientos para abordarlas, las narrativas sobre este tipo de sufrimientos son también herramientas de gran importancia. En el contexto del diálogo y el intercambio intercultural, las narrativas de sufrimiento y liberación se vuelven un «lenguaje privilegiado» que ayuda a reducir la extrañeza y lejanía formas de sufrimiento pasadas y remotas, respectivamente⁶⁰. Esto sucede debido al carácter ejemplar

⁵⁶ De Sousa Santos, *El fin del imperio cognitivo...*, 142-3.

⁵⁷ De nuevo, aquí los trabajos de Herrera Flores son una referencia indispensable para pensar un «realismo relacional» para una renovación de los derechos humanos. Asimismo, la fundamentación de una «ontología social» basada de la vulnerabilidad y precariedad de la existencia ha sido tematizada por Judith Butler. Judith Butler, «Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation», *The Journal of Speculative Philosophy* 26, n.º 2 (2012): 134-51. Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Trad. por Bernardo Moreno Carrillo (Barcelona: Paidós, 2017), 13-56.

⁵⁸ De Sousa Santos, *El milenio huérfano...*, 35-51; De Sousa Santos, *Justicia entre saberes...*, 41-75.

⁵⁹ De Sousa Santos, *El fin del imperio cognitivo...*, 105-35.

⁶⁰ De Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista...*, 101.

de este tipo de narrativas y a su capacidad de apelar a emociones y sentimientos humanos, pero que pueden reinterpretarlos desde las coordenadas culturales y vitales contextualizadas⁶¹.

En segundo lugar, un aspecto polémico de la propuesta de Forst es su concepción ahistórica de la razón práctica ligada a las ideas de dignidad humana y autonomía. Desde las coordenadas de las epistemologías del Sur, la ignorancia acerca de la concreción histórica de la razón práctica en la Modernidad tiene dos consecuencias: la imposibilidad de la razón de reconocer otras experiencias cognitivas ajenas al paradigma moderno y la imposibilidad de establecer cualquier tipo de diálogo intercultural, dado que la condición abstracta de la razón ya se ha situado como una «metanarrativa» por encima de otras culturas. Pese a que Forst se ha preocupado sustancialmente de la cuestión del poder⁶², su teoría es deficitaria a la hora de concebir las diversas relaciones de poder que pueden ocurrir dentro de un espacio de razones y las relaciones que constituyen esos mismos espacios⁶³. Esta apreciación lleva a considerar la relación de Forst con los presupuestos de la tradición de la tradición de la teoría crítica frankfurtiana en donde su propuesta se inscribe. A su vez, la compleja relación entre esta tradición y una concepción crítica de los derechos humanos desde las epistemologías del Sur también amerita realizar una serie de comentarios.

Por un lado, la teoría crítica en sentido amplio se caracteriza por un inconformismo frente a las injusticias y el sufrimiento, así como por la búsqueda de alternativas emancipadoras. Pero, por otro lado, la teoría crítica ha tenido dificultades a la hora de considerar articulaciones emancipadoras alternativas y criticar sus propios fundamentos ontológicos y epistemológicos. Esto lleva a Santos a señalar un agotamiento de la teoría crítica a la hora de proponer alternativas al modelo socioeconómico del capitalismo y el inconformismo que de él deriva⁶⁴.

En su lugar, las epistemologías del Sur proponen una teoría crítica profundamente crítica con el legado sociocultural de la Modernidad y radical en su formulación de alternativas emancipadoras acomodadas a la pluralidad de luchas, contextos y conocimientos existentes. Esta propuesta intenta rescatar su carácter emancipatorio no solo en el contexto restringido de las sociedades metropolitanas, sino también como una gramática disponible para las diversas

⁶¹ En su desarrollo del concepto y de una ética de la consideración, Corine Pelluchon plantea que la consideración puede ser el puente que permite articular las emociones negativas inconmensurables asociadas al sufrimiento humano injusto con el carácter vulnerable y dependiente de la existencia humana. En este marco, el sujeto de la consideración debe reconocer la vulnerabilidad no tanto como una condición existencial individualizada, sino como «la aceptación del otro y de sí mismo como partícipes de una misma vulnerabilidad, aunque no sea posible sufrir en el lugar del otro». Corine Pelluchon, *Ética de la consideración*. Trad. por Antoni Martínez Riu (Barcelona: Herder, 2024), 133.

⁶² Forst, *Normativity and Power...*

⁶³ Allen, *The End of Progress...*, 149-50.

⁶⁴ De Sousa Santos, *Justicia entre saberes...*, 42.

luchas globales por la dignidad humana. En este contexto, los derechos humanos forman parte de una constelación más amplia de conocimientos emancipatorios junto con aquellos surgidos y movilizados por las luchas sociales. Así, las epistemologías del Sur se muestran como un pensamiento alternativo sobre las alternativas⁶⁵, esto es, un pensamiento otro que ayuda a responder a aquellas preguntas simples postuladas por el paradigma moderno, pero cuyas respuestas han producido excesos y déficits con severas y negativas consecuencias sociales.

Respecto a la teoría de la justificación de Forst, la recuperación de un proyecto en la senda de teoría crítica pasaría por ampliar el análisis de las relaciones de poder más allá del marco interno de un espacio de razones. Para Allen, la propuesta del filósofo alemán se reduciría a una suerte de «ética aplicada»⁶⁶ que estaría lejos de encuadrarse dentro de las especificidades de un programa crítico como el de la Escuela de Frankfurt o el de las epistemologías del Sur. En su lugar, un tratamiento crítico de la razón práctica debe apuntar a una concepción histórica, social y culturalmente informado de esta señalando su carácter relacional respecto a las múltiples y diversas relaciones de poder⁶⁷.

CONCLUSIÓN

Pese a ciertas afinidades entre la concepción intercultural de los derechos de Santos y el derecho básico a la justificación de Forst, este artículo ha mostrado la existencia de obstáculos importantes. Por una parte, el derecho a la justificación se sitúa como la base moral interna de las distintas luchas por la dignidad humana que, pese a no esgrimir la gramática de los derechos humanos, apelan a un derecho fundamental que respeta su autonomía para dar y recibir razones. Así, el desarrollo de las luchas podría orientarse de acuerdo con los objetivos emancipadores sostenidos sobre una normatividad interna basada en razones que no podrían negarse razonablemente.

Sin embargo, existen ciertas limitaciones como son el arraigo racionalista ahistórico kantiano que subyace a la propuesta de Forst o su insuficiente carácter crítico respecto a la tradición frankfurtiana o la renovación de esta que Santos propone a través de las epistemologías del Sur. Esto muestra la diferencia entre las concepciones de emancipación de Santos y Forst, y que afecta de manera decisiva a una reinterpretación de la universalidad de los derechos

⁶⁵ De Sousa Santos, *El milenio huérfano*, 35-51; De Sousa Santos, *Justicia entre saberes*, 41-75. Boaventura de Sousa Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Buenos Aires: CLACSO, 2006). La articulación de una teoría crítica de los derechos humanos ha sido también planteada por Manuel Gándara Carballido. Manuel Gándara Carballido, *Los derechos humanos en el siglo XXI. Una mirada desde el pensamiento crítico* (Buenos Aires: CLACSO, 2019).

⁶⁶ Allen, *The End of Progress...*, 152.

⁶⁷ Allen, *The End of Progress...*, 161.

humanos. Por parte de Santos, pese a mantener su carácter emancipatorio, la universalidad de los derechos humanos es percibida como un producto de la cultura occidental hegemonizado a partir de las formas de dominación modernas. Ante esta situación, Santos propone su «desmonumentalización» mediante una concepción dialógica entre las diferentes gramáticas culturales y religiosas de la dignidad humana. La pretensión es situar a estas gramáticas en pie de igualdad las unas con las otras, impidiendo así las asimetrías de poder que podrían darse. Así, la emancipación no se entiende dentro de las coordenadas de la Modernidad occidental, la cual ha nutrido la concepción convencional de los derechos humanos, sino que se construye a partir de procesos de interrelación cultural en los que su significado se apoya en las necesidades específicas de los conflictos sociales. A partir de aquí, la universalidad pasa a entenderse de una manera plural y siempre abierta a apropiaciones y reapropiaciones.

En el caso de Forst, la universalidad de los derechos humanos continúa inscrita dentro del paradigma de la Modernidad. Las razones de ello se encuentran en su apelación a una concepción ahistórica de la racionalidad práctica desde la que es posible fundamentar la dignidad intrínseca del ser humano. Para Forst, esta racionalidad está íntimamente ligada a la capacidad que tiene todo ser humano de dar y recibir razones sobre sus acciones y las de los otros, respectivamente, en contextos determinados. A partir de esto, el filósofo alemán desarrolla un derecho moral sostenido sobre la obligación de dar y recibir razones que deriva en una concepción relacional de la dignidad humana. Con todo, el derecho a la justificación no constituye por sí mismo un espejo a partir del cual los derechos humanos se derivarían. Este derecho es percibido como un fundamento normativo desde el que se construyen los segundos. Los derechos humanos no permanecerían estáticos, sino que, en cada contexto particular en el que se apliquen, estos pueden ser reflexivamente reconstruidos llevando a revisar su aplicabilidad en nuevas situaciones, o incluso sus contenidos internos debido a su falta de complicitad con los criterios de reciprocidad generalizada. De forma similar a la concepción de Santos, la propuesta de Forst es sensible a los contextos en los que los derechos humanos se aplican. Con todo, la idea de un derecho a la justificación como fundamento normativo universal de los derechos humanos no deja de entender la naturaleza del ser humano como estrictamente racional. Dicha concepción entiende la razón como una capacidad humana ajena a los procesos históricos que han estipulado qué es racional y qué no. Lejos de ser dicotomías simples, como Santos ha mostrado, estas esconden una jerarquía de dominación de una de las partes, la racional, sobre la otra⁶⁸. La consecuencia histórica más inmediata de esta distinción ha sido la supresión, marginalización o degradación de conocimientos y experiencias consideradas como prerracionales o no racionales.

⁶⁸ De Sousa Santos, *El milenio huérfano...*, 93-4.

Ciertamente, la capacidad de dar y recibir razones es una instancia primordial en la denuncia de situaciones de injusticia o sufrimiento y de los agentes que las han causado. Pero incluso aquí la razón es incapaz de articular la totalidad de lo que supone ser objeto de tales injusticias. En su dimensión más fundamental, el sufrimiento responde al orden de los afectos a partir de un conocimiento que no proviene de las distinciones entre sujeto y objeto, sino de un conocimiento «corporeizado»⁶⁹. A partir de este reconocimiento, el proceso de dar y recibir razones es movido a un plano posterior siendo sustituido por una preocupación ética ante lo que supone el suplicio y el horror del otro. En la obra de Santos, esta preocupación toma la forma de una «axiología del cuidado» entendida como una atención inmediata al cuerpo que sufre en la lucha.

REFERENCIAS

- Allen, Amy. *The End of Progress. Decolonising the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press, 2016.
- Butler, Judith. «Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation». *The Journal of Speculative Philosophy* 26, n.º 2 (2012): 134-51. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.26.2.0134>.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2017.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Barcelona: Trotta, 2009.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Barcelona: Trotta, 2018.
- De Sousa Santos, Boaventura. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Barcelona: Trotta, 2019.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata, 2020.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Poscolonialismo, descolonialidad y epistemologías del Sur*. Buenos Aires y Coimbra: CLACSO y CES, 2022.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Law and the Epistemologies of the South*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- De Sousa Santos, Boaventura y Juan Carlos Monedero. *El milênio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Barcelona: Trotta, 2011.
- Forst, Rainer. *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2002.
- Forst, Rainer. *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Nueva York: Columbia University Press, 2012.

⁶⁹ De Sousa Santos, *El fin del imperio cognitivo...*, 137-49.

- Forst, Rainer. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.
- Forst, Rainer. *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Gándara Carballido, Manuel. *Los derechos humanos en el siglo XXI. Una mirada desde el pensamiento crítico*. Buenos Aires: CLACSO, 2019.
- Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Libros de la Catarata, 2005.
- Herrera Flores, Joaquín. *La reinención de los derechos humanos*. Sevilla: Atrapasueños, 2008.
- Menke, Christopher y Arnd Pollmann. *Filosofía de los derechos humanos*. Barcelona: Herder, 2010.
- Panikkar, Raimon. «Is the Notion of Human Rights a Western Concept?», en: *Diogenes* 30, n.º. 120, (1982): 75-102, doi: 10.1177/039219218203012005.
- Pelluchon, Corine. *Ética de la consideración*, Barcelona: Herder, 2024.
- Vergalito, Esteban. «Acotaciones filosóficas a la “Hermenéutica diatópica” de Boaventura de Sousa Santos», *Impulso* 19, n.º 48, (2009): 19-30. doi:10.15600/2236-9767/.

Universidad de Deusto
garcia.mario@deusto.es

MARIO GARCÍA ROCHE

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2025]