



International institute
for philosophy and
social studies.

Pléyade

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

número 34 | julio - diciembre (2024)
online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

Damián Gálvez

Introducción

Formas heterogéneas y materias dispersas: dos aproximaciones a *Pléyade*

Jaime Huenún

Intervención

Discurso de aceptación del Premio Nacional de Poesía Jorge Teillier

Ricardo Camargo

Artículos

Ernesto Laclau, un pensador político de influencia para la (nueva) izquierda chilena

Natalia Toledo

El arte callejero de la revuelta social chilena de 2019 y sus estrategias de persuasión para un nuevo texto constitucional

Fernando Pairicán

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva de la Historia Global: en el camino a construir un nuevo tipo de gobernabilidad 1977-1992

Carlos Casanova

Notas críticas sobre el discurso de los derechos humanos: reconocimiento y vulnerabilidad

Luis Felipe Alarcón

Lo sagrado profano: una relectura batailleana del problema del mal

Estefanía Di Meglio

Capitalismo, violencia contra las mujeres y última dictadura en Argentina. Un análisis en perspectiva feminista marxista

Hannah Grimmer

Reconciliación a toda costa. Algunas paradojas de la memoria oficial en Alemania

Alan Pauls
Damián Gálvez
Ezequiel Pascual

Entrevista

Vida, escritura y Berlín: Entrevista a Alan Pauls

Nicolás Ried

Reseñas

Nelly Richard. *Tiempos y modos: crítica, estética y política*. Santiago de Chile: Paidós, 2024. 213 pp

Bernardo Guerrero

Anita Carrasco. *El abrazo de la Anaconda. Crónica de la vida atacameña, minería y agua en los Andes*. Santiago de Chile: CIIR-Pehuén, 2023. 244 pp

Notas críticas sobre el discurso de los derechos humanos: reconocimiento y vulnerabilidad

*Critical notes on the discourse of human rights:
recognition and vulnerability*

*Notas críticas sobre o discurso dos direitos humanos:
reconhecimento e vulnerabilidade*

Carlos Casanova

UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Resumen

Este artículo se propone comprender el rol de los derechos humanos en la actualidad, sus potencialidades, pero también sus límites estructurales, así como el lugar que ocupan en la lucha política contra el sufrimiento institucionalmente producido. Su principal objetivo es pensar las posibilidades que esos derechos encierran y cuál es el lugar desde el que ellas pueden ser liberadas, allende lo que hacen los derechos humanos como normas jurídicas desplegadas por Estados soberanos y como discursos moralizadores producidos por individuos. Para ello, se procederá por medio del despliegue de la lectura de cuatro textos, de diversa autoría (Jorge Alemán, Christoph Menke y Arnd Pollman, Theodor Adorno y Hannah Arendt), en los que desde perspectivas distintas es tratada directa o indirectamente la cuestión de los derechos del hombre.

Palabras clave: Derechos Humanos, justicia, sufrimiento, reconocimiento, vulnerabilidad.

Abstract

This article aims to understand the role of human rights today, their potentialities, but also their structural limits, as well as the place they occupy in the political struggle against institutionally produced suffering. Its main objective is to think about the possibilities that these rights hold and what is the place from which they can be released, beyond what human rights do as legal norms deployed by sovereign states and as moralizing discourses produced by individuals. To this end, we will proceed by means of the reading of four texts, of different authorship (Jorge Alemán, Christoph Menke y Arnd Pollman, Theodor Adorno and Hannah Arendt), in which the question of human rights is directly or indirectly addressed from different perspectives.

Keywords: Human Rights, justice, suffering, recognition, vulnerability.

Resumo

Este artigo tem como objetivo compreender o papel dos direitos humanos na atualidade, suas potencialidades, mas também os seus limites estruturais, bem como o lugar que ocupam na luta política contra o sofrimento produzido institucionalmente. Seu principal objetivo é pensar nas possibilidades que esses direitos encerram e qual é o lugar de onde eles podem ser liberados, além do que os direitos humanos fazem como normas legais implantadas por soberanos e como discursos moralizantes produzidos por indivíduos. Para isso se prosseguirá através da exibição da leitura de quatro textos, de diferentes autorias (Jorge Alemán, Christoph Menke y Arnd Pollman, Theodor Adorno y Hannah Arendt), no que a questão dos direitos humanos é tratada direta ou indiretamente de diferentes perspectivas do homem.

Palavras Chaves: Direitos Humanos, justiça, sofrimento, reconhecimento, vulnerabilidade.

Recibido: 05 de julio de 2024

Aceptado: 15 de diciembre de 2024

Introducción

Se ha sostenido y no sin razón “que en la actualidad los derechos humanos se han convertido en la idea política fundamental por excelencia y válida a nivel mundial”¹. Efectivamente, desde 1945, el compromiso político en torno a esos derechos se ha plasmado en numerosas Cartas y Declaraciones, de las cuales la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos son sólo las más conocidas. Simultáneamente, ha crecido el número de miembros de organizaciones como Amnistía Internacional y ha aumentado la legislación sobre derechos humanos tanto a escala nacional como internacional. Aunque, paradójicamente, los derechos humanos se violan casi en todas partes, el principio de que deben defenderse se afirma, de igual forma, prácticamente en todas partes. “Prácticamente nadie rechaza realmente el principio de la defensa de los derechos humanos”². Vale decir, es una idea política fundamental válida a nivel mundial, consensuada como un principio incuestionable, no porque sea realmente respetada y se haga valer por todos en todas partes, sino porque de su declaración y defensa depende la legitimación de un modo de actuar, de una situación social o de una institución. En principio, a estos no se los podría legitimar –no sin contradicción– si fuesen reconocidos violando evidentemente los derechos humanos.

Sin embargo, también se ha dicho, no con menor razón, que los derechos humanos son un principio universal abstracto carente de las herramientas efectivas para hacerse valer, cuyo contenido es infinitamente maleable y manipulable. Así, ellos serían más simbólicos que sustantivos y, por lo mismo, serían más bien un disfraz con el cual se arroja la superpotencia de la dominación global; un disfraz que cubre la globalización del capital con la apariencia de la moral de la dignidad³.

Existen razones suficientes tanto para validar como para invalidar el discurso de los derechos humanos. De la Declaración Universal de los Derechos Humanos se puede afirmar que “pocos documentos reúnen tanto prestigio y tanta irrelevancia. Pocos son tan ampliamente reconocidos y, al mismo tiempo, tan poco respetados”⁴. Si su reconocido prestigio los valida mundialmente, al punto que de ellos depende la legitimidad de las instituciones políticas, al mismo tiempo la falta de respeto con que se los trata los vuelve prácticamente irrelevantes. Por un lado, reivindicarlos sería complicitar de algún modo con el cinismo de las superpotencias mundiales que, en nombre de los derechos humanos, intervienen –militar y/o económicamente– desplegando su proyecto moral universalizador sobre aquellos países considerados “no-libres” y “no-democráticos”. Pues, así como “los Estados pueden utilizar y utilizan el discurso de los derechos humanos contra sus ciudadanos”, así igualmente “los imperios coloniales lo utilizaron contra sus súbditos para realizar su proyecto civilizador”⁵. Por otro lado, pareciera que no podemos rechazarlos apelando a su inconsistencia e ineffectividad, ya que ellos ofrecen criterios normativos básicos desde los cuales podemos juzgar la violencia de Estado y la producción social y política del sufrimiento.

1 Cristoph Menke y Arnd Pollmann, *Filosofía de los Derechos Humanos* (Barcelona: Herder, 2010), 11.

2 Susan Mendus, “Human Rights in Political Theory”, *Political Studies* XLIII (1995): 10.

3 Uno de los que ha expuesto críticamente esta posición es Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry* (Princeton: Princeton University Press, 2001). También, véase Wendy Brown, “Lo Máximo que Podemos Esperar...: Derechos Humanos y la Política del Fatalismo”, *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies* 9 (2018): 65-76.

4 Avelar Idelber, *Figuras de la Violencia. Ensayos sobre Narrativa, Política y Música Popular* (Santiago: Palinodia, 2016), 303.

5 Talal Asad, “What Do Human Rights Do? An Anthropological Enquiry”, *Theory and Event* 4(4) (2000): s/p.

No obstante, la lucha por el reconocimiento que está implicada en la experiencia individual y colectiva de las diversas manifestaciones de agravio –y de las que los derechos humanos ofrecen, al menos en parte, un criterio normativo– ha de enfrentarse al hecho de que no podemos desaprender lo aprendido durante el último siglo, a saber: “si los derechos aseguran la posibilidad de vivir sin miedo de la coerción estatal expresa, no por ello disminuyen el poder y alcance general del Estado, ni aumentan el poder colectivo de la ciudadanía para determinar los contornos y el contenido de la justicia social, económica y política”⁶. Así como efectivamente sucedió en los gobiernos de la Concertación en Chile, los derechos pueden simultáneamente proteger a los sujetos de ciertos abusos y operar tácticamente para su desempoderamiento político (limitando, como ocurrió en Chile, el discurso de los derechos humanos a una condena moral de los “excesos” del régimen de gobierno autoritario de Pinochet y a un problema relativo a los familiares de detenidos desaparecidos). Así, con la misma fuerza con que en los primeros años de la transición en Chile se condenó moralmente la violación de los derechos humanos, se redujo la democracia a un mecanismo para elegir y autorizar gobiernos a través de la competencia entre las élites partidistas⁷.

Sin embargo, si nuestra principal preocupación es comprender el rol de los derechos humanos en el mundo, sus límites estructurales, pero también el lugar que ocupan en la lucha política contra el sufrimiento institucionalmente producido, debemos, como sugiere Talal Asad⁸, abandonar el discurso sobre la hipocresía y cinismo de los Estados. En su lugar, debemos esforzarnos por pensar las posibilidades que encierran y cuál es el lugar desde el que estas pueden ser liberadas, allende lo que hacen los derechos humanos como normas jurídicas desplegadas por Estados soberanos y como discursos moralizadores producidos por individuos. Esto es lo que se intentará hacer en este artículo. Para ello, se procederá por medio del despliegue de la lectura de cuatro textos, de diversa autoría, en los que desde perspectivas distintas es tratada directa o indirectamente la cuestión de los derechos del hombre. En primer lugar, se comentará un texto correspondiente al psicoanalista y teórico argentino Jorge Alemán; en segundo lugar se analizará un texto de Hannah Arendt, incluido como parte de un capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*; luego será analizado, desde el punto de sus consecuencias para los derechos humanos, el famoso texto donde Theodor Adorno habla de la necesidad de un nuevo imperativo categórico; finalmente, se reconsiderará a partir de aquí el alcance de lo que plantean Christoph Menke y Arnd Pollman en el libro que dedican a la fundamentación de esos derechos. Estas cuatro posiciones serán examinadas en relación con las nociones de reconocimiento y de vulnerabilidad tal y como estas han sido abordadas en las obras de las últimas décadas de Judith Butler.

Derechos humanos y emancipación

En un texto que lleva por título “Derechos humanos, Emancipación y Sujeto”, Jorge Alemán parte por una pregunta: “¿Son los derechos humanos un elemento más del mundo demoliberal del capitalismo?”⁹. La pregunta toca el corazón de una de las cuestiones más debatidas sobre los derechos humanos, de Marx a Arendt y la Teoría

6 Wendy Brown, *Lo Máximo que Podemos Esperar...*, 73.

7 Carlos Ruiz Schneider, *Seis Ensayos sobre Teoría de la Democracia* (Santiago: Universidad Nacional Andrés Bello, 1993), 53-78.

8 Asad, *What Do Human Rights Do?*...

9 Jorge Alemán, *Breviario político de Psicoanálisis* (Buenos Aires: Ned Ediciones, 2022), 28.

Crítica, de esta a Hamacher, Badiou o Rancière. Esto es: la cuestión del vínculo entre la declaración de los derechos humanos y las democracias liberales (o neoliberales) en las sociedades moderno-capitalistas (o tardo-capitalistas). Ante la pregunta planteada, Alemán responde:

La experiencia argentina con la memoria y la verdad, donde madres, abuelas e hijos lograron alcanzar el estatuto político capaz de transformar la lógica del Estado, demuestra que los derechos humanos no son solo una mera superestructura del universo neoliberal. Por el contrario, constituyen un paso determinante en la radicalización de la democracia y en la guerra de posiciones contra el neoliberalismo. Solo un proyecto nacional y popular con un horizonte de emancipación puede llevar a cabo esa política pública que permite un trabajo de duelo y de reinvencción de su legado¹⁰.

La respuesta de Alemán contiene una doble temporalidad: el tiempo presente de una lucha por la radicalización de la democracia y de una guerra de posiciones en esta lucha, y la temporalidad futura de un proyecto con un horizonte de emancipación. Pero, a su vez, este futuro es inseparable de un legado, una memoria, una pérdida sobre la que se trabaja para su reinvencción. No habría radicalización de la democracia sin una democracia porvenir. Y no habría porvenir sin memoria, sin la dialéctica de herencia e invención. Es precisamente esta dialéctica la que, según Alemán, le confiere a los derechos humanos su “estatuto político”. Alemán anuda la lucha por los derechos humanos sostenida por los familiares de detenidos desaparecidos en la dictadura militar argentina a la práctica colectiva con “la memoria y la verdad”. Este anudamiento con una experiencia singular de agravio en un contexto social e histórico determinado, le da un estatuto político a los derechos humanos, en la medida en que estos derechos son inseparables de una lucha por la transformación de la lógica del Estado cuyo horizonte es la emancipación, es decir, la justicia social.

Un punto de vista como el de Alemán supone, no obstante, pensar de un modo distinto el sufrimiento por la pérdida de un familiar desaparecido a como suele ser oficialmente entendido. Es decir, no se trata solo de una relación directa entre los individuos agraviados por una pérdida familiar y el Estado que intencionalmente la provocó –que por tanto requiere de una reparación por parte de este. Si bien todas las medidas “reparatorias” que pueda tomar el Estado frente a las víctimas de las violaciones de sus derechos son esenciales, aquello que involucra la pérdida de un familiar desaparecido o violentamente aniquilado, el dolor de la tortura o del desapego forzado de la red de soportes familiares y sociales, efecto del exilio o de la deportación, sobrepasa el mero sufrimiento personal; se trata más bien de la experiencia traumática de la producción social de la violencia con fines políticos, donde lo que está en cuestión es el sentido mismo de nuestra propia humanidad y socialidad.

Tal y como muestra Manuel Guerrero en su reciente libro¹¹, lo que padece quien ha sufrido la pérdida de un familiar por razones de Estado es la violencia política y, por tanto, a lo que se enfrenta es a un tipo de organización social en la que esa violencia fue posible y donde son muchos los agentes que de manera diversa y en distintos grados intervienen. Ahora bien, si el imperativo “Nunca más” solo se refiere a una sociedad

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Manuel Guerrero, *Sociología de la Masacre. La Producción Social de la Violencia* (Santiago: Paidós, 2023).

en la que ya no sea posible la aniquilación política en su forma extrema, entonces no es la justicia lo que ella reclama, por cuanto su exigencia responde a un límite en el que quedan invisibilizadas otras formas de violencia aniquiladora. Pero si, por el contrario, esa forma extrema es el lente de aumento que permite ver las distintas formas, menos evidentes, de injusticia social, entonces el imperativo “Nunca más” apunta a una sociedad en la que ya no sea posible la violencia en ninguna de sus manifestaciones, desde la más extrema –como la de la masacre masiva– a la más cotidiana y menos perceptible –como la violencia de la discriminación y de la segregación social, económica, cultural y política. Se entiende así que la lucha por los derechos humanos sea una lucha política por la emancipación, por la emancipación de toda forma de sufrimiento socialmente infligido. La justicia debe ser comprendida, en consecuencia, no en tanto condicionada por la búsqueda de la reparación, sino como el elemento suplementario incalculable de la democracia porvenir.

En su sentido más radical, la emancipación del sufrimiento implica la puesta en entredicho del catálogo institucional a partir del cual los gobiernos deciden sobre lo humano para defender la “integridad” del hombre *contra los hombres*¹². En consecuencia, una lucha “por el respeto de los derechos humanos, pero también, al mismo tiempo, contra el derecho sobre la vida de los hombres, pone en juego la disputa abierta a la radicalización de la democracia, que es, a decir de Alemán, la que le da un “estatuto político” a esos derechos. La tesis de Alemán conlleva la exigencia planteada alguna vez por Adorno, esto es, la necesidad de una “ampliación política de la moral”¹³. La misma que, por su parte, propuso Menke más tarde: la necesidad de una “politización de la moral”¹⁴. De vuelta a la tesis de Alemán, se puede sostener que esta “politización de la moral” (Menke), o la “ampliación a lo político de la moral” (Adorno), acontece cuando la “inquietud normativa fundamental”¹⁵ de los derechos humanos se inscribe en la historia política de la lucha por la transformación de la lógica del Estado, la que es históricamente inseparable de las luchas sociales por la reinención de las posibilidades democratizadoras.

Por otra parte, el “trabajo de duelo” que menciona Alemán se relaciona con la experiencia de la pérdida que trae consigo la desaparición de los cuerpos, con el desmembramiento de las familias y el exilio, con la producción sistemática de un olvido forzado y la consecuente fractura de la memoria. Pero también tiene que ver con la desaparición de una manera de entender al sujeto militante transformador de la historia y constituyente de mundo. No solo en el sentido de que la filosofía de la historia en la que se enmarca el sujeto revolucionario de las décadas de los sesenta y setenta se precipitó en una evidente crisis –y con ella las categorías modernas de “progreso”, “clase”, “totalidad”, etcétera–, sino también en el sentido de que el encierro, la tortura, el exilio y la desaparición son formas de una experiencia límite que nos confrontó colectivamente y de manera radicalizada a la finitud y a la vulnerabilidad como dimensiones irredimibles de lo humano. Alemán piensa esta finitud desde la perspectiva lacaniana de “la cuestión del sujeto en su constitución material”, referida a la experiencia de este sujeto “en su devenir hablante, sexuado y mortal”¹⁶.

12 Werner Hamacher, *Justicia Lingüística* (Santiago: Metales Pesados, 2023), 81-106.

13 Theodor Adorno, *Consignas* (Buenos Aires: Amorrotu, 2009), 170.

14 Christoph Menke, “Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der ‘abstrakten Moralität’”, en *Theodor Adorno Negative Dialektik*, eds. Axel Honneth y Christoph Menke (Berlin: Akademie Verlag, 2006), 167.

15 Ezequiel Ipar, “Dialéctica Negativa y Reflexión Crítica: El problema Moral en la Filosofía y la Teoría Social de Theodor W. Adorno”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 80 (2020): 42.

16 Jorge Alemán, *Soledad. Políticas en Lacan* (Madrid: Clave Intelectual, 2012), 8.

A nosotros nos interesa más bien pensarla desde el punto de vista de la ética de la vulnerabilidad en la obra de las últimas décadas de Butler. Concebido a partir de aquí, el trabajo de duelo al que está unida la lucha por los derechos humanos se hace visible como el trabajo que lleva a cabo un sujeto que está constituido y puesto en cuestión por la experiencia de la exposición a la violencia del otro (a la represión, al encierro, a la muerte), cuya lucha es un modo de resistencia a esta violencia y al miedo que esta provoca, pero asimismo la exhibición de su vulnerabilidad en esta resistencia. Como dice Butler, resistir ya es un acto de “exposición; se resiste contra la vulnerabilidad y la vulneración, pero desde la vulnerabilidad y arriesgando la vulneración”¹⁷. Esta afirmación modifica sustantivamente –como veremos– la perspectiva de las relaciones de poder y de la emancipación.

Según señala Alemán, ese cambio de perspectiva requiere de la “reinención del legado de los derechos humanos”¹⁸. Y es que hay un hilo roto en esta herencia, que vuelve necesaria la reinención del discurso que hemos recibido como legado hasta ahora. La experiencia traumática de la violencia sistemática de Estado puso en cuestión los términos mismos del discurso de los derechos humanos; el sujeto de esos derechos (el “Hombre” o la “Humanidad”) y así también aquello que se atribuye como perteneciente a este sujeto (los derechos y, más fundamentalmente, el “Derecho” en que estos se fundamentan) son los que están en cuestión. Lo que señala Alemán se vincula en cierta medida con lo sostenido por Arendt en el ensayo en el que por primera vez expuso sus reflexiones acerca del derecho humano, escrito en 1946 e incorporado casi en su totalidad en *Los orígenes del totalitarismo*: “el concepto de los derechos humanos, escribe en ese ensayo, puede volver a tener un sentido si se determina de nuevo bajo la luz de las experiencias y circunstancias actuales”¹⁹. Estas “experiencias y circunstancias actuales” son justamente las que hacen necesaria la reinención del legado de la proclamación de los derechos del hombre a finales del siglo XVIII. La idea de reinención señala un porvenir, un nuevo comienzo, en el instante de la experiencia de un quiebre crítico en la historia. Para Arendt se trató de la catástrofe política y moral de los regímenes totalitarios en el siglo XX; para nuestra región se trató, según lo sugiere Alemán, de la catástrofe política y moral de las dictaduras cívico-militares.

El derecho a pertenecer sin condición de pertenencia alguna

Si para Arendt es necesario determinar nuevamente el concepto de los derechos humanos es porque, en primer lugar, estos han perdido el significado que tenían producto de una catástrofe histórica y, en segundo lugar, porque entonces ya no es posible apelar a unos derechos establecidos, que son parte del catálogo en el ordenamiento jurídico de las naciones modernas. La pérdida del supuesto sentido de los Derechos del Hombre salió a la luz, según ella, en el momento en que sorpresivamente apareció un número masivo de personas y de pueblos cuyos derechos básicos se encontraban tan escasamente asegurados por el funcionamiento normal de los Estados-nación en el centro de Europa “como lo habrían estado en el corazón de África”²⁰. Los

17 Judith Butler, “Rethinking Vulnerability and Resistance”, en *Vulnerability in resistance*, editado por Judith Butler, Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay (Durham and London: Duke University Press, 2016a), 12-27.

18 Alemán, *Breviario político de Psicoanálisis*, 28.

19 Citado por Menke y Pollmann, *Filosofía de los Derechos Humanos*, 24.

20 Hannah Arendt, *The origins of Totalitarianism* (Cleveland-New York: The World Publishing Company 1962), 291.

derechos humanos, después de todo, habían sido definidos como “inalienables” porque se suponía que eran independientes de todos los territorios nacionales y trascendentes a sus respectivos derechos civiles; “pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecieron de gobierno propio y tuvieron que recurrir a sus derechos mínimos, no quedó ninguna autoridad que los protegiera ni ninguna institución dispuesta a garantizarlos”²¹. En ese sentido, “Los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, resultaron ser inaplicables –incluso en los países cuyas constituciones se basaban en ellos–, cuando aparecían personas que ya no eran ciudadanas de ningún Estado soberano”²². A este hecho debe añadirse –dice Arendt en el mismo texto– que “nadie parece capaz de definir con seguridad cuáles son realmente esos derechos humanos generales, diferenciados de los derechos de los ciudadanos”²³. Aunque pareciera existir un consenso que la condición de esas personas consiste precisamente en su pérdida de los Derechos del Hombre, “nadie parece saber qué derechos perdieron cuando perdieron estos derechos humanos”²⁴.

Arendt señala que la pérdida del derecho humano es más radical –y por tanto devastador– que la pérdida de unos derechos civiles; consiste en la pérdida de mundo, esto es, la pérdida del derecho de pertenencia a la comunidad de los hombres, de “toda relación humana” y de la relevancia de la propia palabra dentro de una comunidad política.

Tomamos conciencia de la existencia del derecho a tener derechos y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada sólo cuando surgieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar esos derechos debido a la nueva situación política mundial²⁵.

Lo que queda al descubierto con esta pérdida es el hecho de que la privación de los derechos humanos es más fundamental que la pérdida, por ejemplo, del derecho civil a la libertad: es la anulación del derecho al derecho de esta libertad y, más aún, es la liquidación de la palabra –significativa para los demás– que se expresa en la demanda de este derecho y que es capaz de cuestionar el sentido mismo de esa libertad. Vale decir, la pérdida del “derecho a tener derechos” ha consistido en la pérdida de una comunidad –del estar común y plural de los hombres– que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. Es decir, esa pérdida es la clausura de la posibilidad de una comunidad del comienzo, de la apertura de una comunidad porvenir, de la liberación de unos derechos futuros más allá de los derechos preestablecidos, pero también más allá de la humanidad preconcebida de esos derechos. En este contexto, “el derecho a tener derechos, o el derecho de todo individuo a pertenecer a la humanidad, debería estar garantizado por la propia humanidad. No es seguro que esto sea posible”²⁶.

La última frase muestra que cuando Arendt afirma que “el derecho de cada individuo a pertenecer a la humanidad, debería estar garantizado por la humanidad misma”²⁷, el contexto histórico es uno en el que la humanidad –que supuestamente debería garantizar el derecho de pertenencia de todo individuo a la comunidad

21 *Ibid.*, 292.

22 *Ibid.*, 293.

23 *Ibidem.*

24 *Ibidem.*

25 *Ibid.*, 297.

26 *Ibid.*, 298.

27 *Ibidem.*

global de hombres y mujeres, y el derecho a organizarse políticamente dentro de esta comunidad— no está ella misma garantizada; el sujeto que debería dar garantías del derecho universal a pertenecer a la comunidad igualitaria de la singularidad diversa de los individuos humanos, no está él mismo asegurado por instancia alguna.

El problema que nos plantean las reflexiones de Arendt se relaciona de algún modo con eso que está pensando Judith Butler cuando habla del desplazamiento del “sujeto como fundamento de la ética a los fines de reformularlo como un problema *de la ética*”²⁸. Es decir, si no hay garantía de esa humanidad que ha de dar garantías del “derecho a tener derechos” y, por esa razón, no hay garantías de que el derecho humano se cumpla, entonces, si bien por un lado no podemos (sin aniquilar la posibilidad misma de lo humano) renunciar al reconocimiento de nuestra humanidad, del derecho de todo individuo a pertenecer a la comunidad de los hombres, por otro lado, sin embargo, en lugar de hacer de esta humanidad un fundamento ético del derecho (cuestión que se ha revelado imposible en “tiempos de oscuridad”), debemos hacer de este sujeto un problema *de la reflexión ética*. Como sostiene Butler en su lectura de las reflexiones morales de Adorno, hacer del sujeto un problema de la ética es indagar “cómo las normas que rigen los principios éticos deben entenderse como operando no sólo para guiar la conducta sino para decidir la cuestión de quién y qué será un sujeto humano”²⁹. Esta decisión está siempre abierta, nunca plenamente zanjada, ni decidida. Y si nunca lo está es por “la *inquietud* normativa fundamental de la historia política”³⁰ de la lucha por los derechos humanos en tanto demanda por “el derecho a tener derechos”; lucha en la que lo que está en cuestión y en juego, cada vez, es el estatuto mismo de lo humano y, con este, del derecho mismo.

Por una parte, no podemos renunciar a la lucha por el reconocimiento de nuestra humanidad y de la humanidad de cualquier otro. Por la otra, no podemos afirmar sin más el derecho de esta humanidad sin cuestionar el marco de racionalidad de lo que es reconocible como sujeto humano. Este marco es el que hace visible una vida como vida que cuenta sobre el reparto de unas existencias no reconocibles, apartadas del mundo de los hombres, expuestas a su aniquilación precisamente porque ya han sido previamente anuladas. Arendt piensa en el caso extremo del “apátrida”, del que vive “fuera-de-la-ley”. Pero también se puede pensar en el cuerpo del torturado; este ha sido expulsado igualmente de la comunidad humana, apartado del marco de visibilidad de esta esfera e invisibilizado como vida recordable en el espacio compartido de la acción y de las palabras³¹. Una vida que no es reconocida precisamente por el marco de lo que es perceptible como vida humana. Así, en el caso del torturador, tortura a título de la humanidad a partir de una previa decisión sobre qué se considera humano, con la dignidad de tal, mientras el torturado es paradójicamente negado en su humanidad en nombre de esta misma.

28 Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), 110.

29 *Ibidem*.

30 Ipar, *Dialéctica Negativa*, 42.

31 Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1985).

“No se violan los derechos, se violan los cuerpos”

El enunciado que da título a este apartado corresponde a Gilles Deleuze, quien en una conocida entrevista al final de su vida, donde responde al desafío de imaginar un concepto con las letras del abecedario, afirma enfáticamente que los derechos humanos “¡son una pura abstracción, el vacío!”³². La cuestión, según él, nunca es la de la aplicación de unos derechos, sino la de qué hacer ante una situación determinada: ¿qué vamos a hacer? ¿Qué vamos a hacer en tal situación de masacre? ¿Qué se va a hacer para impedir que se sigan exterminando poblaciones enteras?³³.

En la tercera parte de *Dialéctica negativa*, aquella dedicada a la cuestión del papel de la filosofía después de Auschwitz, Adorno escribe:

Hitler impuso a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: conducir su pensamiento y su acción de tal manera que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reticente a su justificación como lo fue alguna vez el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se puede sentir corporalmente el momento adicional que comporta lo ético. Corpóreo, en la medida que es el aborrecimiento que se ha vuelto práctico ante el insoportable dolor físico a que están expuestos los individuos, a pesar de que la individualidad, como forma espiritual de reflexión, toca a su fin. La moral no sobrevive más que en el motivo materialista sin tapujos³⁴.

Al igual que Adorno, Deleuze cuestiona el universalismo abstracto de los derechos o de los principios normativos en los que estos se fundan. Lo que cuenta, según Deleuze, no son los derechos, sino lo que concretamente hacemos ante unos sufrimientos concretos. También para Adorno “lo que debe movernos no es pues la persecución de ideales de bien, sino la resistencia contra el mal”³⁵ que se expresa en el “insostenible dolor físico a que están expuestos los individuos”³⁶. Así, Adorno señala: “El eterno sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el mártir a gritar”³⁷. Este *derecho* a manifestarse del sufrimiento que se perpetua por medio de los diversos mecanismos sociales de dominación, es un derecho que el que sufre no puede fundamentar racionalmente en un derecho pre-dado –pues ha sido previamente reducido a un cuerpo fuera-de-la-ley–, pero que se expresa, sin razones, gritando, haciendo que él tenga lugar al modo de un imperativo contra el derecho de Estado que le ha negado el derecho a una vida justa, sin sufrimiento. Este derecho del que sufre, digamos, es un “derecho a (tener) derechos”, en el sentido de un derecho a la protesta ante el que reaccionamos somáticamente: nuestro cuerpo se ve sacudido por la fuerza de la resistencia que responde impulsivamente, más acá de toda fundamentación, contra el mal del sufrimiento. Esta afección, dice Adorno, es el momento adicional que comporta lo normativo, ella hace que: “Las cuestiones morales se planteen de golpe [...], en frases como: no debería haber tortura; no debería

32 *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*, dirigida por Pierre-André Boutang y Michel Pamart (Paris: Editions Montparnasse, 1996), DVD. Letra G.

33 *Ibidem*.

34 Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, en GS6 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020), 358.

35 Marta Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una Filosofía de la Memoria* (Barcelona: Herder, 2003), 59.

36 Adorno, *Negative Dialektik*, 358.

37 *Ibid.*, 355.

haber campos de concentración, a pesar de que todo esto siga ocurriendo [...] bajo el silencio represivo de la humanidad civilizadora, como siempre inhumana”³⁸.

Pero Adorno, a diferencia de Deleuze, piensa críticamente el concepto de derecho a partir de la tensión dialéctica entre particularidad y universalidad. En esta tensión, no se trata simplemente de negar el derecho, que como principio normativo equivalencial tiende a borrar lo particular, sino de llevarlo hasta eso que constituye la *inquietud negativa* de su mediación, a saber: el sufrimiento del cuerpo. En esta tensión dialéctica, el sufrimiento del cuerpo del otro reclama un derecho, el derecho de cualquiera a no sufrir, a ser asistido en su sufrimiento, de manera que la forma del derecho, que ha de valer para todos, es puesta a prueba por un sufrimiento que no se deja esperar y que no es reducible al principio equivalencial de una norma universal. Por esta razón se requiere, dice Adorno, el elemento adicional del impulso somático. Este impulso, anclado inmediatamente en la dimensión corporal, “se compromete de un modo singular con la acción en el contexto de la vida dañada, en tanto los sujetos están compelidos a decidir constantemente ante opciones absolutamente irracionales”³⁹.

El dolor, en tanto experiencia física y emocional, es una manifestación externa de una aversión, un rechazo *no intencional* a la realidad. Como consistentemente ha mostrado Erika Benini, Adorno investiga el sufrimiento en su doble naturaleza, a través de la dialéctica entre las dimensiones individual y social. “Ambas dimensiones son cruciales para comprender el dolor: al mismo tiempo, ellas no son completamente separables ni completamente resolubles en una sola dimensión”⁴⁰. El dolor posee una dimensión individual, pero que en lugar de ser percibido como un elemento meramente aislado y privado, exige ser comprendido en un contexto social que mediatice este sentimiento. Su verdad reside tanto en la dimensión pública del sufrimiento, en la injusticia social que es causa del sinsentido del dolor en nuestra sociedad, como en la forma singular, no equiparable, en que los individuos sienten el sufrimiento/dolor. La teoría crítica es, en tal sentido, inseparable de una exigencia moral, la que se expresa en “la necesidad de dar voz al sufrimiento”, que es “condición de toda verdad”⁴¹.

Esa verdad no pertenece del todo al dominio del saber, sino más bien contiene una dimensión práctica que pone en conflicto interno al conocimiento: “El momento físico le recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debería ser, que las cosas deberían ser diferentes”⁴². Aquí, como señala Adorno, converge el materialismo específico del dolor con la crítica, con el cambio social en la práctica. Adorno escribe: “El grito de dolor exige: ‘Cesa’”⁴³. Si este llamado a poner fin al sufrimiento tensiona internamente al saber es porque este participa de los mecanismos sociales que lo provocan. No es ajeno al sinsentido del dolor. Ahora bien, ponerle fin al sufrimiento, sin que pueda – dice Adorno – preestablecerse teóricamente un límite para este fin, implica a su vez la exigencia de interrumpir el olvido que lo acalla. El devenir histórico de la sociedad no solo produce sufrimiento, también deja que este sufrimiento se olvide. Así, en *Mínima Moralia* escribe: “Forma parte del mecanismo de dominación impedir el reconocimiento del sufrimiento que produce”⁴⁴. Esta producción del olvido requiere (según sugieren Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*, donde trazan un paralelo entre la

38 *Ibid.*, 281.

39 Sebastián Tobón, “Normatividad y Resistencia. Sobre Filosofía Moral en Theodor W. Adorno”, en *Las Armas de la Crítica*, editado por Gianfranco Casuso y Justo Serrano (Barcelona-Lima: Anthropos-Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018), 362.

40 Erika Benini, “The Emotion of Pain for a Critical Theory of Society”, *Itinera* 15 (2018): 6.

41 *Ibidem*.

42 Adorno, *Negative Dialektik*, 203.

43 *Ibidem*.

44 Theodor Adorno, *Mínima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en GS4 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2022), 70.

situación de los pacientes anestesiados y nuestra relación con el dolor) de la constitución de una determinada disposición anímica de los sujetos, que sea funcional a la frialdad e insensibilidad: “Daría lugar a la sospecha de que nuestra actitud hacia los seres humanos, y hacia las criaturas en general, no difiere de la que tenemos hacia nosotros mismos tras una operación exitosa: ceguera ante el tormento”⁴⁵.

Uno de los aspectos de esta ceguera guarda relación con lo que señala Judith Butler en su libro *Vida precaria*, esto es, el carácter selectivo del sufrimiento. Para Butler, en efecto, “algunas vidas son lamentables y otras no; la asignación diferencial del dolor que decide qué tipo de sujeto es y debe ser lamentado, y qué tipo de sujeto no, opera para producir y mantener ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como una vida vivible y una muerte lamentable?”⁴⁶. El otro aspecto de la ceguera tiene que ver con los puntos ciegos, represiones, heridas, “sistema de cicatrices” y resistencias del propio Yo, ese “territorio extranjero interno” que escapa a su control y que el sujeto no es del todo capaz de elaborar conscientemente⁴⁷.

Prestar voz al sufrimiento consiste en dejar que el dolor se vuelva elocuente, en liberar su visibilidad del marco de lo reconocible con la fuerza del otorgamiento – sin un derecho predado– del derecho de quienes sufren a expresar su dolor; este derecho otorgado, liberado más allá de cualquier universalidad ya conocida y captable categorialmente como “derecho humano”, comporta la fuerza del conocimiento con su potencial de verdad. En otro contexto, Adorno piensa este potencial como el “poder demoledor” que “derriba la fachada apaciguadora ante la inmensidad del sufrimiento a la que se acomoda cada vez más el control de la razón” y que “conduce hasta la existencia material desnuda que emerge en la esfera subjetiva a través del colapso total de una conciencia sumisa, despojada de toda autoafirmación”⁴⁸. En ese mismo sentido, el potencial de verdad implicado en la voz prestada al sufrimiento, en ese derecho conferido y liberado al futuro, consiste, según lo hace ver Benini, en el potencial de resistencia –de inadecuación– contra las formas modeladas de la representación del dolor, de la identificación emocional con las situaciones dolorosas que, bajo la ilusión sentimental de estar cerca del sufrimiento, nos alejan de su comprensión y su contexto. Comprender –y solidarizar con– el sufrimiento es todo lo contrario de identificarse miméticamente con él. Pues, “identificarse inmediatamente con el sufrimiento es siempre identificarse con un sufrimiento determinado, reconocido, e, indirectamente, aceptar su existencia”⁴⁹. El problema de este tipo de relación empática con el sufrimiento ajeno es su carácter selectivo y autorreferencial; una persona es capaz de sentir el dolor de un sufriente solo si está cerca de ella y la reconoce, y por lo tanto pertenece a su marco de referencialidad. Para Adorno, por el contrario, se trata de una experiencia de *disonancia* a través de una vivencia chocante de afinidad con lo negado y reprimido por la sociedad y que conlleva un sentimiento de solidaridad con el sufrimiento del otro, mediado por la reflexión del dolor como aspecto central de la sociedad. En esta reflexión está contenida, según él, una demanda de transformación radical del marco social de reconocibilidad del dolor y del orden imperante que lo provoca.

45 Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en GS3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021a), 263.

46 Judith Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (London-New York: Verso, 2004), XIV-XV.

47 Vladimir Safatle, “Freud em Frankfurt: A Função da Psicanálise no Pensamento de Theodor Adorno”, en *Por que Freud hoje?*, editado por Daniel Kupermann (São Paulo: Zagodoni Editora, 2017), 63-89.

48 Theodor Adorno, “Aufzeichnungen zu Kafka”, en *Kulturrkritik und Gesellschaft I. GS10.1* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021b), 262.

49 Benini, *The Emotion*, 10.

En el nuevo imperativo categórico se expresaría dentro de la “objetividad dominante” o de la “vida dañada” la inadecuación entre la coacción a la conformidad y lo intolerable del sufrimiento, que marca una tensión que es interna a la estructura psíquica de los sujetos en la medida que las tendencias sociales no se realizan únicamente “en contra de los sujetos socializados, sino que tienen que realizarse también *en ellos y a través de sus acciones*”⁵⁰. Adorno muestra que uno de los mecanismos mediante los cuales la subjetividad debilitada o la “conciencia sumisa” perpetúa la lógica social de la violencia es precisamente la identificación empática con el dolor del otro. Este sentimiento de empatía –como tal siempre selectiva– le permite reaccionar compensatoriamente a la culpa, aceptar el sufrimiento, asimilarlo, y en esa medida, adaptarse a los procesos sociales que lo provocan. El imperativo adorniano, concebido negativamente a la luz del imperativo social de la “falsa conciencia”, no funciona como un imperativo de sometimiento a la ley, sino de desadaptación, como un “impulso para la libertad” entendido en el sentido de “la necesidad de no *participar*”, no seguir “el juego de la vida falsa” o injusta⁵¹.

El derecho a (tener) derechos

Por último, el cuarto texto corresponde a *Filosofía de los derechos humanos* de Christoph Menke y Arnd Pollman, publicado originalmente el 2007. Aquí, los autores escriben:

Tal y como queremos mostrar, el fundamento de los derechos humanos se encuentra [...] en la capacidad de ver a cada hombre como un individuo digno de reconocimiento y en la disposición a hacerlo. Ningún tratado o razón puede llevar a ello si no se dispone con antelación de esta capacidad y esta disposición. En cierto modo, tal capacidad y tal disposición son el fundamento último⁵².

La capacidad a la que se refieren Menke y Pollmann no consiste en otra cosa que en la disposición afectiva a ponerse en lugar del ser del otro hombre, sentimiento del que dan la clave diferentes pensadores del siglo XVIII y que constituye según ellos el modelo de fundamentación de los derechos humanos; estos han de hallar su fundamento en determinados sentimientos, principalmente en la compasión y la simpatía, entendiendo por esta última primeramente “la disposición a ver las cosas *tal y como* las ven los demás”⁵³. Así, para estos autores, “el enfoque fundamental” sin el cual “es imposible establecer cualquier declaración de los mismos derechos para todos los hombres es, por lo tanto, el reconocimiento de todos los otros como otros”⁵⁴.

Próximos en este punto al planteamiento adorniano, los sentimientos de simpatía y de compasión son, en la perspectiva de Menke y Pollmann, la base de la articulación y la estructuración de la modalidad de las relaciones intersubjetivas que Adorno pensó como determinada *relación mimética*, que es aquella de la que dependería en último término el establecimiento de la declaración de los derechos humanos. Se trataría en

50 Jordi Baiso, “La subjetividad dañada: Teoría Crítica y Psicoanálisis”, *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica* 5 (2013): 140.

51 Tobón, *Normatividad*, 367.

52 Menke y Pollmann, *Filosofía de los Derechos Humanos*, 65.

53 *Ibid.*, 66.

54 *Ibidem*.

este caso de la relación mimética con el sufrimiento del otro, y de la apertura a las perspectivas del otro que esta relación habilita⁵⁵, y no de la identificación empática sobre la que –como vimos– plantea sus reparos Erika Benini⁵⁶. Se señaló anteriormente que en *Dialéctica negativa* Adorno sostiene que “el momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debería ser, que las cosas deberían ser diferentes”⁵⁷. Este dolor corporal exige, según él, ponerse en la perspectiva del otro. Desde esta exigencia, “Adorno establece una relación muy precisa entre la normatividad moral –que se expresa en la obligación de poner cese al sufrimiento– y la corporalidad, que es la que le permite al sujeto de la reflexión moral salir del monologismo e insertarse conflictivamente en los diferentes contextos prácticos en los que descubre la necesidad de hacerle justicia a los individuos”⁵⁸. El planteamiento de Menke y de Pollmann en cierta medida rescata, con el concepto de solidaridad, la inquietud de Adorno. Ahora bien, para finalizar quisiéramos mostrar que ese modo específico de entender la relación entre la normatividad moral y la corporalidad conlleva una particular manera de entender el acto de juzgar, que estaría a la base del “derecho a (tener) derechos”.

En su ensayo *Juicio, libertad, solidaridad: Pensar con Arendt*, Judith Butler reflexiona en torno a la idea de juicio en el pensamiento de Hannah Arendt. La cuestión planteada por ella es básicamente la siguiente: ¿Qué puede significar el acto de juzgar si nos alejamos de una visión individualista de la moral y abrazamos la relacionalidad ética, es decir, las subjetividades en conexión? En términos de Butler, esto equivale a preguntar por el sentido que tiene el juicio cuando lo pensamos a partir de la vulnerabilidad, si entendemos a esta no como mera susceptibilidad de ser dañado física o moralmente, sino más fundamentalmente como exposición al otro en nuestra *interdependencia constitutiva*⁵⁹. A partir de este desplazamiento, “es posible –según Butler– pensar el juicio y la responsabilidad más allá de la visión individualista, manteniendo el foco en la singularidad: un juicio que es acción concertada, plural y performativa, actuada por sujetos plurales (que no coincide con colectivos)”⁶⁰. Pues para Butler está claro que cuando juzgamos, no estamos simplemente inspeccionando nuestra conciencia individual para actuar conforme a un principio que aplicamos a un conjunto de situaciones. “También estamos respondiendo a una situación que a menudo exige que juzguemos de una manera nueva”⁶¹.

Nuestro juicio es una respuesta, y depende de nuestra capacidad de respuesta, puesta a prueba, cada vez, ante unas situaciones particulares, conflictivas y cambiantes. Por consiguiente, estamos, por así decirlo, “fuera de nosotros mismos” cuando juzgamos en la medida en que nuestro juicio depende de nuestra relación con los otros, de la pluralidad de los otros con los que estamos entrelazados siempre de manera singular, que son condición de nuestra vida y frente a los que debemos responder en una situación determinada⁶². De acuerdo a la interpretación de Butler, este sería un primer rasgo del juicio en Arendt.

Según Butler, otro rasgo del juicio en Arendt tiene que ver con la puesta en cuestión de los principios normativos con los que juzgamos. “Juzgar –dice Butler– no

55 Ipar, *Dialéctica Negativa*, 43.

56 Benini, *The Emotion...*

57 Adorno, *Negative*, 203.

58 Ipar, *Dialéctica Negativa*, 39-40.

59 Judith Butler, *Los sentidos del sujeto* (Barcelona: Herder, 2016b), 11-29; *Frames of War. When Is Life Grievable?* (London-New York: Verso, 2009), 1-31.

60 Judith Butler, “Judgement, Freedom, Solidarity: Thinking with Arendt”, *Journal of Italian Philosophy* 7 (2024): 212.

61 *Ibid.*, 215.

62 *Ibid.*, 216.

es simplemente mostrar cómo un caso concreto no se ajusta a una norma general, sino interrogar a las propias normas que han definido el campo de acción y responsabilidad bajo la ley”⁶³. Vale decir, responder ante los otros con los que cohabitamos en una situación crítica es a su vez juzgar las mismas normas con las que hemos juzgado y decidido y encontrar formas de respuesta colectiva en las que podamos pensar y actuar juntos. Para Arendt, como bien muestra Butler, estas formas de juicio crítico no son prerrogativa de individuos que actúan solos, sino actos concertados en los que se requiere una comprensión política de lo que son nuestras relaciones mutuas y de lo que deberían ser.

Un tercer rasgo del juicio en Arendt tiene que ver precisamente con lo último. “En línea con Arendt, yo diría –escribe Butler– que el juicio es un tipo de acción, incluso una acción concertada, que emprendemos en común, y no sólo en relación con lo que ha sido lo común, sino con lo que puede ser”⁶⁴. En tal sentido, imaginar y desear forman parte de nuestro juicio, anticipando un mundo nuevo, “quizá una nueva forma de derecho que reconozca nuestra interdependencia”⁶⁵.

La particular manera de entender la relación entre la normatividad moral y la corporalidad que está en juego en el imperativo categórico adorniano, a nuestro parecer no necesariamente se opone al juicio, sino que abre la posibilidad de pensar de otra manera el acto de juzgar, con los tres rasgos que son definidos por Butler a partir de Arendt. En estrecha sintonía con estos rasgos, Butler ha repensado por otra parte el “derecho a (tener) derechos” que, como vimos, es un sintagma central en las reflexiones de Arendt sobre los derechos humanos. Lo interesante es que Butler ha repensado este sintagma a la luz de su lectura de Adorno⁶⁶.

En primer lugar, según Butler, el “derecho a (tener) derechos” es un acto que se basa, no en un derecho pre-dado, sino en una obligación ética, en una responsabilidad que presupone “la sensibilidad ética” (que en términos de Adorno correspondería con el “momento adicional” de la moral). Esto quiere decir que el “derecho a (tener) derechos” es una respuesta, que como tal “no solo depende de nuestra vulnerabilidad a las reclamaciones de los otros, sino que además nos determina como seres definidos fundamentalmente por esa relación ética”⁶⁷. Esta relación de obligación no es una virtud que el individuo tenga o ejerza, sino que es anterior a cualquier sentido individual del yo.

En segundo lugar, en el acto performativo del “derecho a (tener) derechos” no podemos, según Butler, afirmar la propia vida y la propia dignidad sin a su vez evaluar, juzgar en términos críticos las estructuras normativas que valoran la vida misma de forma diferenciada. El derecho a la humanidad no debe basarse en una humanidad que esté social, política, jurídica y categorialmente ya determinada (es lo que Adorno plantea como la necesidad de que el uso de la expresión ‘humanidad’, “no se aparte de la reflexión sobre sí misma” y de “la conciencia de la propia falibilidad”⁶⁸).

Por último, en tercer lugar, el acto del “derecho a (tener) derechos” no solo lleva a la práctica lo común a través del movimiento de los cuerpos, de su congregación, de la acción y resistencia concertadas; también pone en cuestión el sentido mismo de lo

63 *Ibidem*.

64 *Ibid.*, 217.

65 *Ibid.*, 218.

66 Judith Butler, *Cuerpos Aliados y Lucha Política. Hacia una Teoría Performativa de la Asamblea* (Buenos Aires: Paidós, 2017), 31-70 y 195-219.

67 Butler, *Cuerpos Aliados y Lucha Política. Hacia una Teoría Performativa de la Asamblea*, 112.

68 Theodor Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), 250-252.

común⁶⁹. Por esta razón, y en la línea del pensamiento negativo adorniano, se trata de un acto político en el que se reformula lo que significa en nuestra época registrar una exigencia ética de justicia, “que no puede reducirse al consentimiento ni al acuerdo ya que se plantea fuera de los vínculos comunitarios reconocidos”⁷⁰.

Conclusiones

En el desarrollo de este artículo se estableció un vínculo que anuda la lucha por los derechos humanos en nuestra región y en el mundo en general con la experiencia radicalizada de la exposición a la violencia, la que pone en cuestión las categorías con las que se pensaron esos derechos y su fundamentación. Pero no solo eso, también la violencia política implicó una crisis radical del sujeto de la emancipación, la que, como se intentó mostrar en el artículo, constituye una experiencia que está a la base de la misma lucha por los derechos humanos.

En ese sentido, Los derechos humanos no se reducen a una prerrogativa de los Estados de derecho, tampoco a las instituciones que finalmente operan dentro de los márgenes de los territorios nacionales, precisamente porque ellos son inseparables de la historia de una lucha política. Sin embargo, esta lucha responde a la cuestión ineludible de esa crisis radical del sujeto de la emancipación. En tal sentido, su llamado a la justicia social no puede presuponer a este sujeto, sino que debe hacer de este su objeto de reflexión a partir de una dimensión de la experiencia que no es normativa, sino que corresponde a lo que, como vimos, Adorno piensa como momento adicional a la moral. En este artículo se ha vinculado este “momento adicional” con la vulnerabilidad en Butler.

A partir de las reflexiones de Butler sobre la vulnerabilidad que implica la exposición a la violencia es posible pensar aquello que constituiría el “contenido de verdad” del cuerpo expuesto a la violencia, por ejemplo, del cuerpo torturado: este contenido de verdad sería, pensado a partir de Butler, la interdependencia como condición de una vida que debe ser sostenida, que no es posible sin las condiciones (sociales y materiales, humanas y no humanas) de vida. Si, por un lado, el torturador es aquel que reprime ese contenido de verdad al concebirse como un sujeto que puede prescindir del otro, por lo tanto que puede prescindir de ese otro que, no obstante, es condición ineludible de su vida, por otro lado, el cuerpo torturado es el que devela nuestra dependencia de los otros a los que estamos inevitablemente atados. Pues lo mismo que nos expone a la violencia es lo que, paradójicamente, constituye la condición de nuestras vidas, a saber: la interdependencia que nos es constitutiva y que es anterior al yo y a la posibilidad de su enunciación. Toda autonomía o desatadura, todo desenlace que es condición de esta autonomía, solo puede cumplirse en las condiciones de aquella atadura originaria.

En consecuencia, pensar los derechos humanos a partir de la lucha por el “derecho a (tener) derechos” es, según se ha mostrado, pensarlos desde el imperativo que orienta esta lucha: que ninguna vida debe valer más que otra. La dimensión afectiva, emotiva, de este imperativo, correspondería a los sentimientos de simpatía, de compasión y de solidaridad; sentimientos que abren nuestra perspectiva, cuestionándola, a la vulnerabilidad del otro, pero también, al mismo tiempo, nos vuelve vulnerables

69 Butler, *Cuerpos Aliados y Lucha Política. Hacia una Teoría Performativa de la Asamblea*, 54.

70 *Ibid.*, 108.

frente al otro. En esta común vulnerabilidad compartimos aquello que es condición de nuestras propias vidas: la dependencia anterior al yo. Por esta vía, vemos aparecer articuladas al interior de la lucha política por los derechos humanos las dos grandes preocupaciones morales de Adorno: la inclusión mimética del extraño como igual y la acogida de las exigencias del otro como otro.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. En GS4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2022.
- _____. "Dialektik der Aufklärung". En GS3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021a.
- _____. "Aufzeichnungen zu Kafka". En *Kulturkritik und Gesellschaft I*. GS10.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021b.
- _____. "Negative Dialektik". En GS6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.
- _____. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- _____. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Alemán, Jorge. *Breviario político de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Ned Ediciones, 2022.
- Alemán, Jorge. *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Madrid: Clave Intelectual, 2012.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1962.
- Asad, Talal. "What Do Human Rights Do? An Anthropological Enquiry". *Theory and Event* 4(4) (2000): s/p. <https://muse.jhu.edu/article/32601>.
- Baiso, Jordi. "La subjetividad dañada: Teoría Crítica y Psicoanálisis". *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica* 5 (2013): 132-150.
- Benini, Erika. "The Emotion of Pain for a Critical Theory of Society". *Itinera* 15 (2018): 5-12. <https://doi.org/10.13130/2039-9251/10506>.
- Brown, Wendy. "'Lo Máximo que Podemos Esperar...': Derechos Humanos y la Política del Fatalismo". *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies* 9 (2018): 65-76. <https://opo.iisj.net/index.php/sortuz/article/view/1007>.
- Boutang, Pierre-André y Michel Parnet, dir. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*. París: Editions Montparnasse, 1996. DVD.
- Butler, Judith. "Judgement, Freedom, Solidarity: Thinking with Arendt". *Journal of Italian Philosophy* 7 (2024): 212-230.
- _____. *Cuerpos Aliados y Lucha Política. Hacia una Teoría Performativa de la Asamblea*. Buenos Aires: Paidós, 2017.
- _____. "Rethinking Vulnerability and Resistance". En *Vulnerability in resistance*, Judith Butler, Zeynep Gambetti, y Leticia Sabsay editores, 12-27. Durham and London: Duke University Press, 2016a.

- _____. *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder, 2016b.
- _____. *Frames of War. When Is Life Grievable?* London-New York: Verso, 2009.
- _____. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- _____. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London-New York: Verso, 2004.
- Guerrero, Manuel. *Sociología de la Masacre. La Producción Social de la Violencia*. Santiago: Paidós, 2023.
- Hamacher, Werner. *Justicia Lingüística*. Santiago: Metales Pesados, 2023.
- Idelber, Avelar. *Figuras de la Violencia. Ensayos sobre Narrativa, Política y Música Popular*. Santiago: Palinodia, 2016.
- Ignatieff, Michael. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Ipar, Ezequiel. "Dialéctica Negativa y Reflexión Crítica: El problema Moral en la Filosofía y la Teoría Social de Theodor W. Adorno". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 80 (2020): 33-47. <https://doi.org/10.6018/daimon.317711>.
- Menke, Cristoph & Arnd Pollmann. *Filosofía de los Derechos Humanos*. Barcelona: Herder, 2010.
- Menke, Cristoph. "Zur Metakritik der praktischen Vernunft II, Kritik der 'abstrakten Moralität'". En *Theodor Adorno Negative Dialektik*, editado por Axel Honneth y Cristoph Menke. Berlín: Akademie Verlag, 2006.
- Mendus, Susan. "Human Rights in Political Theory". *Political Studies* XLIII (1995): 10-24.
- Ruiz Schneider, Carlos. *Seis Ensayos sobre Teoría de la Democracia*. Santiago: Universidad Nacional Andrés Bello, 1993.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Safatle, Vladimir. "Freud em Frankfurt: A Função da Psicanálise no Pensamento de Theodor Adorno". En *Por que Freud hoje?*, editado por Daniel Kupermann, 63-89. São Paulo: Zagodoni Editora, 2017.
- Tafalla, Marta. *Theodor W. Adorno. Una Filosofía de la Memoria*. Barcelona: Herder, 2003.
- Tobón, Sebastián. "Normatividad y Resistencia. Sobre Filosofía Moral en Theodor W. Adorno". En *Las Armas de la Crítica*, editado por Gianfranco Casuso y Justo Serrano, 342-372. Barcelona-Lima: Anthropos-Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018.

Sobre el autor

Carlos Casanova. Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile. Actualmente es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE). Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros sobre Marx, Spinoza y su recepción contemporánea, entre los que destaca “El tiempo de la discordia, la discordia del tiempo. Acontecimiento y política en Karl Marx”, incluido como capítulo de *Política del acontecimiento* de los editores Miguel Vatter y Miguel Ruíz, publicado en Fondo de Cultura Económica. Es autor de los libros *Estética y producción en Karl Marx* (Santiago de Chile: Metales Pesados, 2017), *Comunismo de los sentidos. Una introducción a Karl Marx* (Viña del Mar: Editorial Catálogo Libros, 2017), *Infancia y ceguera: Tentativas sobre la ejercitación o acerca de las artes de hacer* (Santiago: La cebra ediciones, 2022).