
LOS DERECHOS HUMANOS Y LA
DIALÉCTICA ENTRE AUTONOMÍA
Y VULNERABILIDAD.
UN ANÁLISIS DE LA PELÍCULA
CRASH

NATACHA SALOMÉ LIMA
ELIZABETH ORMART

ABSTRACT. HUMAN RIGHTS AND THE DIALECTICS BETWEEN AUTONOMY AND VULNERABILITY. AN ANALYSIS ON THE FILM CRASH.

We address here the issue of human rights as a symbolic framework that holds society together and in certain situations could be violated. From our perspective, human rights are not only a normative background, but an expression in which moral conventions and principles of an ethics of care come together to protect the symbolic meaning of our species. The aggravation of exclusive migratory politics and the difficulties of living together in multicultural settings are elements that, from the current reality and also from the movies, as in the film *Crash*, confront us with the dialectics between vulnerability and autonomy, as well as between universalism and relativism. These tensions demand a third more comprehensive element, which we find in the idea of human rights.

KEY WORDS. Race, racism, discrimination, ethics, otherness, human rights, vulnerability, autonomy, universalism, relativism.

INTRODUCCIÓN

En la conferencia “Cuerpos que todavía importan” (septiembre, 2015, Universidad Nacional de Tres de Febrero) Judith Butler expuso la importancia de desmenuzar los términos, que en forma de supuestos ontológicos, sostienen argumentos políticos que dificultan y erosionan la vida de las sociedades. Las definiciones, formas abreviadas de la teoría, no tienen un carácter ahistórico, sino que surgen dentro de procesos situacionales que condensan las marcas de su historicidad. “La historicidad de la teoría es esta forma particular que encuentra la teoría de abreviarse en supuestos y términos. Organizamos supuestos ontológicos cada vez que lanzamos nuestros argumentos políticos” (Butler, 2015). Estas formas «abreviadas»

Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina. /lima.natacha@hotmail.com / eormart@gmail.com

de «lo teórico»; estos supuestos, no son siempre percibidos. Es por eso que, para Butler, un modo de ejercer la acción y la reflexión en el campo de lo político supone desmenuzar los términos, abrirlos, liberarlos de sus posiciones fijas en el discurso. Esa es la intervención crítica: desanclar los términos, soltar amarras.

La vida se resquebraja cuando se encuentra restringida en categorías que, desde hace décadas, demuestran que no funcionan. “La cuestión entonces no es sólo cómo comprendemos los presupuestos teóricos en cuanto éstos operan en los argumentos políticos vía sus formas abreviadas, sino qué es lo que hace a una vida vivible” (Butler, 2015) Si bien Butler se refería en su conferencia a lo que denominó «poblaciones precarias», para referirse a la vulnerabilidad extrema en la que se encuentran los miles de refugiados que llegaron a Europa en los últimos años, se trata de esos grupos que con su presencia certera, dicen: “nosotros, los invisibles, existimos”. Ello abre una dialéctica del reconocimiento que se estructura en la pregunta por el otro bajo la forma de un enigma.

Han pasado doce años del estreno del film *Crash*¹ («Vidas cruzadas» Haggis, 2004). Historia que proyecta sobre la ciudad de Los Ángeles sombras de encuentros y desencuentros dentro de una gran comunidad multirracial. Si leemos esta narrativa desde la caída de los grandes relatos (Lyotard, 1987) o desde lo que el psicoanálisis describe como la “pulverización del padre” (Cottet, 2010) asistimos a una interesante yuxtaposición de un universo conformado por partículas dispersas, muchos S_1^2 sin un universal consistente que los contenga. Desde el paradigma de «la caída del Otro», del Padre moderno se abre paso al encuentro con estas subjetividades confusas, abúlicas, desorientadas. Donde muchas veces “las identificaciones fuertes a un líder que permitían vínculos empáticos y de larga duración dejan paso a relaciones superficiales y epidérmicas” (Lipovetsky, 1983).

Crash describe una sociedad donde el componente comunicacional se torna cada día más evidente como realidad y como problema. Muestra enunciados que parecen comunicacionales, pero que son fagocitados por lo no verbal de los cuerpos al expresar divergencias con el contenido manifiesto de lo dicho. Mientras que el discurso de la tolerancia a los diferentes inunda las publicidades, el mismo se torna discurso vacío. Cuanto más resuena más vacío de sentido.

Hoy asistimos al recrudescimiento de las formas de la segregación en verdaderos Estados segregacionistas que, según el modelo de Trump, buscan trazar muros, tal como en la antigüedad para defenderse de la amenaza de lo distinto. Lo diferente, lo ajeno, lo heterogéneo no puede ser tolerado, debe ser expulsado y contenido en guetos invisibilizados, tras murallas que separan los otros de nosotros. ¿Alcanza el discurso de la tolerancia para poder convivir sin muros demarcatorios?

Lo real de la presencia de lo otro, de lo extraño, no puede ser totalmente domesticado por el lenguaje de la tolerancia. Y tampoco logra ser aprehendido del todo por el entramado que conforman los derechos humanos como tejido que articula la ética con la moral (Ariel, 2014). Desde esta perspectiva, los derechos humanos no son sólo un conjunto normativo, sino una expresión en la que confluyen las convencionalidades morales y los principios de una ética del cuidado en resguardo del bagaje simbólico de la especie. Veremos qué sucede cuando este tejido, que son los derechos humanos, se rompe. Analizaremos esta ruptura en el vacío y en la abulia de las sociedades contemporáneas.

LA ACCIÓN HUMANA: CONDICIÓN DE PLURALIDAD

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física.

Arendt, 1993: 201

En el prólogo a *La condición humana*, Hannah Arendt inaugura su teoría sobre la acción a partir de un hecho sin precedentes: el lanzamiento del primer satélite al espacio exterior en el año 1957, el cual comienza a orbitar en el sistema solar como un cuerpo celeste más, permitiendo extraordinarias tomas extraterrestres que amplían los horizontes humanos hasta lo inimaginable. El hombre, que parece haberse liberado de las ataduras terrenales es ahora capaz de percibir(se) desde el espacio exterior, y es este hecho el que ha logrado expandir su universo referencial.

Fue la posibilidad de contemplar el hábitat terrestre desde el exterior el hecho científico-tecnológico que Arendt eligió para inaugurar sus disquisiciones éticas y políticas sobre los límites y las potencialidades de la acción humana. Es así también como nos advierte respecto del carácter ilimitado de este poder para el ámbito político y social, ubicando que la responsabilidad sobre estos “avances tecno-científicos” son un problema político de primer orden y por lo tanto no cabría dejarlos a la decisión de los científicos o *políticos profesionales*, dado que ellos no serán consultados cuando se resuelvan *los usos* de estos “avances”.

Nos interesa en este punto explorar el alcance de la acción humana en la conceptualización de Hannah Arendt, ya que es en la acción donde el hombre desarrolla su capacidad más propia: la capacidad de ser libre. “En el concepto de *acción* quedan subrayados tres rasgos: el hecho de la *pluralidad humana* (no un hombre, sino muchos viven sobre la tierra), la *naturaleza simbólica* de las relaciones humanas y el hecho de la *natalidad* en tanto que opuesto a la mortalidad” (Cruz, 1992, VIII). Pensar la acción humana a partir de la ampliación del límite espacial es lo que propone Arendt para formalizar sus características más distintivas.

La acción humana se escapa, trasciende al hombre, y así nos devuelve su inherente impredecibilidad. Sin embargo, el carácter de la acción nos confronta con una *triple frustración*: 1) *no se puede predecir el resultado* de la acción; 2) *su proceso se presenta como irrevocable* y, como recién señalábamos, 3) su impredecibilidad se nutre del *carácter anónimo de los autores*. La acción humana, al desarrollarse en un ámbito plural (de un hombre entre otros), se entreteje narrativamente en el entramado simbólico de las relaciones humanas; en este tejido de las relaciones humanas cada vida singular despliega su breve historia. A esta caracterización habría que añadirle que sólo el ser humano es capaz de acción y por eso de él *puede esperarse lo inesperado*.

Existe una escena clave del film *Crash* que puede servirnos para reflexionar cómo, desde la órbita de los políticos profesionales, se responde a determinadas expresiones de segregación social que conforman el entramado vincular de las sociedades modernas. Dos adolescentes afroamericanos le han robado un lujoso auto a un hombre, que resulta ser el fiscal del distrito de Los Ángeles. Muy preocupado el hombre, habla con sus asesores, momento cuando se desarrolla el siguiente diálogo: “*¡Demonios!, soy fiscal del distrito de Los Ángeles, si me robaron el auto, saldrá en las noticias. ¡Mierda! ¿Por qué tuvieron que ser negros? ¿Por qué? Ahora no importa lo que haga, perderé el voto negro o el del orden público*”. Luego de un silencio y con calma dice: “*OK, neutralizaremos esta situación. Ya sé lo que haremos, necesito que aparezca una foto mía condecorando a algún negro. El bombero ese que salvó al niño. ¿Cómo era su nombre?* (Assef, 2013: 117). Uno de sus asesores lo corrige: —*es iraquí*.’ —*¿Es iraquí? Pero parece negro*’... —*Es de piel oscura, pero es iraquí, señor. Se llama Saddam Khahum*’. —*¿Saddam se llama?*” (diálogo extraído del film *Crash*).

La instrumentalización política se coloca rápidamente al servicio de los intereses conservadores con el sólo objetivo de fidelizar votantes y «neutralizar» el impacto social de una noticia con estas características. Sin embargo, el alcance de esta acción tendrá efectos inesperados sobre las vidas de los protagonistas; efectos que, en algunas ocasiones, podremos leer retroactivamente en su dimensión de acto. “El poder sólo es realidad donde *palabra* y *acto* no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (Arendt, 1993, 223).

El poder sólo existe en su realidad, el poder sólo es realidad donde *palabra* y *acto* no se han separado. El poder, que es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, es siempre un poder potencial. Pero es en ese espacio de aparición donde se jugarán las cartas del poder sobre la

escena de lo público. Y, como vemos en el film, el poder busca enlazarse con un discurso políticamente correcto para parecer ético.

La acción humana, entretrejida por palabras, construye el discurso que se nos aparece como lo distintivo del orden simbólico. Este anudamiento singular entre discurso y acción, que puede leerse como un segundo nacimiento para el hombre, dará lugar a la invención de algo nuevo, algo que Arendt conceptualiza en términos de *presencia*. Hablamos de presencia como espacio de aparición en sentido pleno, espacio donde aparezcó ante los otros, mientras que otros aparecen ante mí, espacio que supone la constitución de la *esfera pública*. Discurso y acción son modos en los que los seres humanos se presentan unos a otros; el discurso con el que intercambiamos con los otros en la acción es condición de pluralidad. La acción será, entonces, aquello que ejercemos bajo la condición de la pluralidad. Arendt utiliza la figura de la natalidad para representar la acción como comienzo, distinguiendo que cada nuevo nacimiento es un hecho único e irrepetible, donde adviene algo nuevo, con su propia potencialidad de cambio, un comienzo que aparece en este mundo bajo la corporalidad de un nuevo ser. Advenimiento de un ser único y singular, *distinto entre iguales*.

La esfera de los asuntos públicos está conformada por la trama de las relaciones humanas que van constituyendo no sólo la vida política, sino y sobre todo, las *historias* y las *memorias* de los pueblos. No obstante, Arendt ubica aquí una dificultad estructural: *nadie es autor de la historia de su propia vida*. Si bien la persona es el actor de su existencia, la reconstrucción de su historia es elaborada desde afuera, por un narrador, que tampoco podrá contar *su* propia historia. "Cuando uno considera la historia como un todo, descubre que su protagonista, *la humanidad*, es una abstracción que nunca puede llegar a ser un agente activo (...) si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es «hecha» por ellos" (Arendt, 1993, 208-9). Lo que el narrador o historiador cuenta parece estar oculto para el actor mientras desarrolla la acción o experimenta sus consecuencias. La pregunta por el «quién» y más específicamente por el «quién eres» es un interrogante con el que debemos enfrentarnos continuamente. Esta pregunta admite a su vez distintos tipos de respuesta; una respuesta posible es del orden del relato biográfico, así como que también podemos responder a esa interrogación por medio de la acción. Acción que podrá devenir acto cuando es leído o bien interpretado retroactivamente en el trazo de su acontecer.

¿Qué hace de una acción un acto? Siguiendo a Arendt ubicamos que el acto primordial específicamente humano supone poder responder a la pregunta por el *quién*, incluyendo a la persona y a su condición. La dimensión del acto trasciende los particularismos, haciendo que el sujeto aparezca frente a lo no calculado, frente a lo extraño, frente a lo ajeno que

es también lo más propio y singular. Particularidad del acto que, de acuerdo con Lacan, ubicamos como *éxtimo*:

El vocablo “extimidad” es una invención de Lacan. Lo éxtimo es lo que está más próximo, lo más interior, sin dejar de ser exterior. Se trata de una formulación paradójica. El término “extimidad” se construye sobre “intimidad”. No es su contrario, porque lo éxtimo es precisamente lo íntimo, incluso lo más íntimo. Esta palabra indica, sin embargo, que lo más íntimo está en el exterior, que es como un cuerpo extraño. La extimidad es para nosotros una fractura constitutiva de la intimidad. Ponemos lo éxtimo en el lugar donde se espera, se aguarda, donde se cree reconocer lo más íntimo. En su fuero más íntimo, el sujeto descubre otra cosa. San Agustín escribió que Dios es “más interior que lo más íntimo mío”: en el seno de mí mismo, algo más íntimo que cualquier cosa que sea mía (J. A. M., 2010).

La pregunta por el *quién* encuentra respuesta en un *alguien*; es necesario para el hombre volverse actor de su historia para dejarse luego narrar por ella. El espacio de aparición, entendido en los términos de la esfera pública, supone siempre un entre-otros eminentemente político (y plural); condición que se revela en nuestras palabras y en nuestros actos. Estar aislado supone carecer de la capacidad de acción, punto que retomaremos en el siguiente apartado para pensar la paradoja autonomía-vulnerabilidad que desarrolla Paul Ricoeur.

VULNERABILIDAD EN CLAVE HERMENÉUTICA

En *Autonomía y vulnerabilidad* Ricoeur (1995) propone reconstruir gradualmente la idea-proyecto de la autonomía desde el nivel de una antropología filosófica. Para eso parte de la siguiente pregunta: “¿qué especie de ser es, pues, el hombre, para que a él pueda concernirle la problemática de la autonomía?” (Ricoeur, 1995, 2). Subraya que la dificultad en este planteo está en el contrapunto de dos términos que parecen opuestos, pero que en realidad pertenecen a un mismo universo de discurso que los co-implica: autonomía y vulnerabilidad. Ambos conforman esta paradoja singular. El ser humano es llamado a ser autónomo, pero la vulnerabilidad siempre estará acechante en el orden del mundo. “La autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a ser autónomo” (Ricoeur, 1995, 1). La autonomía, entonces, puede ser entendida como una afirmación que del lado del poder o *potentia* de obrar aumenta las capacidades del hombre. “Desde el punto de vista fenomenológico, esta *capacidad de hacer* se expresa en los múltiples ámbitos de intervención humana bajo la modalidad de *poderes determinados*: *poder de decir*, *poder de actuar sobre el curso de las cosas* y de ejercer influencia sobre los otros protagonistas de la acción, *poder de*

reunir la propia vida en un relato inteligible y aceptable" (Ricoeur, 1995, 2). El *poder de hacer* es una afirmación que se sostiene en la palabra a través del *testimonio*, registro de mi experiencia como sujeto político. Sin embargo, como señala Ricoeur, y como ubicamos en la huella del discurso psicoanalítico (Freud, Lacan) nuestro señorío se encuentra amenazado por el *no poder decir*. Imposibilidad que no remite sólo a la impotencia locutiva sino, y sobre todo, a la imposibilidad de domeñar la maestría del verbo sobre condicionamientos adquiridos o impuestos. Si bien Ricoeur sitúa que nos volvemos más autónomos cuando somos capaces de hacer, siguiendo a Arendt descubrimos que la acción, y sobre todo el acto, escapa de nuestro señorío consciente, tornándose impredecible y por lo mismo trascendente.

Si volvemos al tema de la vulnerabilidad,

tal vez aquí resulte interesante una breve digresión etimológica. Derivada del latín «*vulnus*», herida, la *vulnerabilidad* es definitivamente *una cuestión de piel*, y lo es al menos según dos significados que presentan un cierto parecido pero también una diferencia fundamental. El significado primario remite a la rotura de la «*derma*», a la laceración traumática de la piel (...) Vulnerable es aquí el cuerpo humano en su absoluta desnudez (...) El otro, según la acepción de «*vulnus*» como desnudez, es mi prójimo, no todavía conocido, pero encontrado en la unicidad de su rostro (Cavarero, 2014, 25-31).

La pluralidad de la esfera pública también abre a las significaciones de la vulnerabilidad sobre la materialidad de nuestros cuerpos al remitirnos a esta inscripción epidérmica. La vulnerabilidad afirma así el carácter relacional de nuestra existencia. Podemos retomar en este punto la pregunta constitutiva del eje ético-político que traza Arendt, que es la pregunta por el «*quién*», pregunta que no puede responderse con una categoría ya que no existe una categoría preestablecida capaz de articular la singularidad por adelantado. La pregunta por el «*quién*» supone leer la coordenadas subjetivas en clave identitaria. Ricoeur señala que:

en términos generales, bajo el título de *identidad* buscamos precisar los rasgos que permiten reconocer una entidad como siendo la misma. Pero de hecho planteamos dos cuestiones diferentes según cómo entendamos la palabra "mismo". Aplicada a las cosas, la palabra "mismo" en su primera acepción equivale a buscar en las cosas una *permanencia en el tiempo, una inmutabilidad*. Esta primera acepción nos concierne también en la medida en que hay, si se puede decir, de cosa en nosotros: permanencia del mismo código genético, del mismo grupo sanguíneo, de las mismas huellas digitales. (...) Así nos reconocemos al hojear un álbum de fotos, desde el bebé hasta el anciano (Ricoeur, 1995, 4).

Esta acepción de “lo mismo” da cuenta de una cierta permanencia en el tiempo, de una inmutabilidad que se distingue de las impresiones sensibles, de los deseos y las expectativas que presentan cierta variabilidad. “A despecho del cambio, esperamos del otro que responda por sus actos como siendo el mismo que actuó ayer, que hoy debe rendir cuentas y mañana cargar con las consecuencias. Pero, *¿se trata todavía de la misma identidad?*” (Ricoeur, 1995, 4). No es posible sustraer la identidad al mordisco del tiempo en la historia; aun así, constituirse en sujeto capaz de conducir una vida que sigue la idea de *coherencia narrativa* es marca y huella de autonomía. Así, tanto la identidad como la autonomía se van moldeando en la intersección entre mismidad y alteridad, que enlazados al modo de la banda de *moebius* recortan el espacio de lo singular y lo público. “Darse cuenta de que la vida de uno es también la vida de los otros, incluso si esta vida es distinta —y debe ser distinta— significa que mis fronteras son a la vez un espacio de límite y adyacencia, un modo de proximidad, e incluso de entrecruzamiento espacial y temporal” (Butler, 2014, 60).

Crash presenta un recorte de *vidas cruzadas*, nucleadas y estructuradas bajo el orden del paria. Si bien algunos de sus protagonistas son oriundos de Estados Unidos, otros han llegado, han sido casi arrojados allí, donde el *American dream* eclosiona en las brillantes pantallas de neón. El multiculturalismo y su contracara: la segregación serán el corazón del film. Aquí se muestra cómo los estereotipos comandan el vínculo con el otro, con lo extraño, que es siempre amenazante.

Los procesos migrantes han tenido distintas formas de expresión. En la Argentina, la Ley 25.871 (2004) contempla derechos y obligaciones para los migrantes, y entiende al *derecho a migrar como un derecho humano fundamental*. La Argentina ha sido históricamente un país receptivo a los flujos migratorios, y la ley es un reflejo de la protección de derechos constitucionales y humanos a todos los migrantes dentro del país. Entonces volvemos ahora a la pregunta inicial: ¿qué es un pueblo? ¿Qué categorías lo definen? A lo largo de la historia, han existido significaciones que, en tanto nominaciones coaguladas, equiparan “pueblo” con “raza”. Se trata de términos que portan en sí mismos una materialidad significativa con valor discursivo propio. Esta afirmación pone en tensión nuestras primeras disquisiciones en torno a la historicidad de los supuestos ontológicos. Podemos pensar, por ejemplo que el nacional-socialismo hizo un uso perverso de estas nominaciones que quedaron coaguladas en significaciones arbitrarias: “el pueblo alemán” o “la raza aria”. Es, sin embargo, la apuesta concreta, que a partir de la intervención crítica, propone rastrear la historicidad de esos supuestos para hacerlos hablar, para ponerlos en interlocución. Nociones como «pueblo» o «nacionalidad» han sido colmadas de sentido en momentos bisagra de la historia de la humanidad. Hoy en día han estallado, a partir de los movimientos migratorios, en diversas significaciones.

Estas transformaciones socioculturales imponen la necesidad de volver a trabajar estas nominaciones para extraer de allí las significaciones coaguladas a la luz de los movimientos y cambios sociales de comienzo de siglo. *Crash* es un film que presenta un mosaico de historias entrelazadas que conforman el magma de la *modernidad líquida* de la que hablaba Bauman.

La erosión del lazo social torna al otro una amenaza. La precariedad de los Estados posmodernos se traduce en la abulia social que fragmenta la sociedad. Dice Lewkowicz:

la imagen del cambio perpetuo es la imagen del medio fluido. De aquí en adelante (...) habitaremos espacios caracterizados por la contingencia de las conexiones (...) Para un ciudadano promedio de los estados nacionales, la catástrofe era una posibilidad entre otras, un destino improbable pero posible; para un habitante de la era neoliberal, la catástrofe es su perpetuo punto de partida, su ontología más íntima, su insuperable condición originaria. La catástrofe estatal se definía como ruptura de una estructura sin constitución de otra; la catástrofe post-estatal se define por la disolución del principio estructural mismo. En este sentido, la catástrofe post-estatal implica literalmente la *liquidación* de cualquier noción de estabilidad. La catástrofe estatal sucedía en un horizonte estructural; la catástrofe post-estatal transcurre en un medio fluido, disperso, intrínsecamente imprevisible (Lewkowicz, 2004: 161).

Crash muestra como la desrelación construye S_1 aislados, desordenados, que al regirse por el orden que impone los mercados, segrega a aquellos que no pueden comprar. Así, esta comunidad no hace pueblo y el ciudadano deviene consumidor. Como el Otro se vuelve amenazante, la vulnerabilidad le gana a la autonomía. El tejido social se ha destejido; la intolerancia, y el odio produce estos “choques” donde el bien y el mal, es decir, lo que determina la moral epocal se vuelve líquida sin parámetros ni referentes. “El camino al infierno está empedrado de buenas intenciones”; las buenas intenciones, no alcanzan para suturar el lazo social y, como dice Sartre, “el infierno son los otros”. Los otros, ajenos, diferentes y licuados en la ausencia de ordenamiento, de ley, de Estado.

DERECHOS HUMANOS:
ENTRELAZADO ENTRE ÉTICA Y MORAL

El campo de los derechos humanos supone pensar una articulación entre ética y moral capaz de ser soporte simbólico de problemáticas emergentes. Entrecruzamiento que no puede reducirse al ámbito del sujeto autónomo —el sujeto del derecho, libre y capaz por antonomasia. Se hace preciso abrir camino al entramado fantasmático y deseante, que desde las dimensiones del acto introducen lo no calculado que, como tal, queda por fuera

de toda estimación. Otra variante de *lo imposible sucede*. Lo imposible aparece en la disyunción, en la grieta del equívoco. Se deja leer en la materialidad significativa que requiere de un trabajo hermenéutico para des-ocultarse. Si el campo de la ética se nos presenta *en soledad* es porque compete a un acto sin Otro, sin garantías ni jurídicas, ni estatales, *donde uno está a solas con su deseo* (Ariel, 2014).

El campo de la ética compete a un sujeto sin amparo del Estado o la familia. Ese campo de la ética está afortunadamente entrelazado al campo moral. Los derechos humanos se tejen de este entrelazado. Es el entrelazado entre la moral y la ética lo que da cuerpo a los derechos humanos. Cuando este entrelazado entre la moral y la ética se desteje, se rompe, se violan los derechos humanos. La ética trágica se produce cuando se desteje la moral y la ética: se trata de que *hay que morir por...* O bien, se abre paso la tragedia, cuando se desteje la culpabilidad moral frente al deseo. (...) O bien, y esta es la tercera posibilidad, cuando se rompe, se desteje esa relación entre moral y ética que son los derechos humanos, se da lugar a una variante perversa y pedagógica que fetichiza el deseo en un goce posible del poder. Una variante perversa y pedagógica (...) que lo que hace es producir un goce posible del poder. Lo fetichiza en determinados rituales, en determinadas órdenes (Ariel, 2014: 80).

Las sociedades modernas nos enfrentan con sucesivos desasimios entre ética y moral; las distintas historias que se presentan bajo la perspectiva de la vulnerabilidad —xenofobia, racismo, violencia policial, etc.— pueden nuclearse también bajo esta tercera perspectiva: que a partir del desasimio del lazo social genera un empuje al goce signado por la exaltación violenta del poder. Desregulación que a partir de la incidencia del mercado y de las políticas neoliberales colma el espacio público de objetos, pequeños y grandes *gadgets*, que intentan colmar los intersticios de esa rotura. Esta tercera variante, que se produce cuando el tejido de las convencionalidades morales y la dimensión ética que son los derechos humanos se desteje, genera ese *goce posible del poder* que recorta los cuerpos y sus acontecimientos.

De este modo, los derechos humanos no son entendidos como un conjunto normativo sino como expresión de la dignidad humana que da lugar a las diversidades generales. Es en la noción misma de derechos humanos donde percibimos esa tensión inherente entre universalismo y relativismo (entendido como lo relativo a cada cultura particular). Si nos proponemos pensar una normativa que, en la letra de los derechos humanos, sea la misma para todos, ¿lo hacemos sobre la base de una *naturaleza humana*? Frente a esta idea universal (por ejemplo en la *Ética* de Aristóteles) encontramos como contrapunto las singularidades contextuales de los distintos pueblos/naciones. Las normas morales que comparten los pueblos pueden tener distintos modos de expresión, como sucede, por ejem-

plo, con el cumplimiento de los rituales funerarios ante la norma moral del respeto por el cadáver que, si bien se manifiesta de distintas maneras, existe una coincidencia en el *derecho a sepultura* como un derecho inalienable del ser humano. Vemos a partir de este ejemplo la necesidad de trabajar la *universalidad como relación*. No se trata de una relación en términos absolutos, sino más bien de una relación entre relativos, entre mundos contextuales diversos que habita (o no) un mismo espacio común; perspectiva que nos permite pensarnos como pueblo de distintos grupos humanos.

La universalidad se debe entender como el proceso contextual de disposición a la comunicación, que tiene que ver con el proceso de desarrollo de una voluntad política para ordenar las condiciones de vida en un mundo diverso. El diálogo entre las culturas sólo se puede dar en el marco de exigencias de condiciones de justicia que posibiliten la creación del diálogo. Ello se debe a que es a partir de la existencia de la pluralidad y de la diversidad cultural, como condición de las experiencias humanas, que vivimos nuestra vida a través de los otros. Es a partir de la experiencia con y de los otros que construimos nuestra propia historia. La contextualidad y la historicidad son condición fundamental de la experiencia humana, y esta experiencia es la fuente de la comunicación, que en la pluralidad, se convierte en universalidad. Para que eso suceda no tiene que existir sólo la unidad sino y sobre todo la identidad. El problema del así llamado “relativismo” y “escepticismo” viene generalmente de pensar formas estrechas de universalidad.

CONCLUSIONES

Desde la actitud pragmática llegamos a la constatación fehaciente de que en todo el mundo se producen violaciones a los derechos humanos y los mecanismos para impedirlos no son efectivos. Creemos que, en este sentido, todos somos escépticos. Es innegable que diariamente los derechos de los seres humanos se violan y que los Estados no son efectivos en la implementación de políticas de detección y sanción a las violaciones de dichos derechos. No obstante, una cosa es la evidencia pragmática de la violación de los derechos humanos y otra, muy distinta, sostener la necesidad de aceptar que no pueden ser defendidos por una imposibilidad estructural. Dentro de esta segunda vertiente ubicamos la premisa de la suspensión política de la ética. Si el orden político mundial nos lleva a usar la ética en función de metas de dominación política, la ética está suprimida. En términos de Zizek: “hay que cuestionar la despolitizada política humanitaria de los ‘derechos humanos’ como la ideología del intervencionismo militar que sirve a propósitos específicamente económico-políticos” (Zizek, 2005). Desde la posición de Zizek, los derechos humanos son sólo un recurso publicitario que usan las superpotencias para decir “a nosotros nos

preocupan los derechos humanos... A tal punto nos preocupan, que estamos dispuestos a intervenir militarmente los países en los que ellos se violan, estamos dispuestos a matar a quienes atenten contra los derechos humanos". Nos gustaría enfatizar esta cuestión: la posición de Žižek, postula la suspensión política de la ética. Mientras se mantengan estas coordenadas políticas, la ética y con ella los derechos humanos están suspendidas.

Para retomar lo señalado anteriormente, sostenemos la necesidad de mantener la tensión entre universal y singular, sin caer en un relativismo ni en un escepticismo que priorice las relaciones de poder por sobre la dignidad humana. Por el contrario, la vida digna es el soporte del entretejido entre moral, ética y derechos humanos.

1 Ficha técnica

Título: *"Alto impacto"* en México o *"Vidas cruzadas"* en Argentina

Título original: *Crash*

País: Estados Unidos

Año: 2004

Director: Paul Haggis

Música: Mark Isham

Montaje: Hughes Winborne

Guion: Robert Moresco & Paul Haggis

Protagonistas: Sandra Bullock, Don Cheadle, Ryan Phillippe, Matt Dillon, Terrence Howard, Chris Bridges, Thandie Newton

Color: color.

Duración: 112 minutos

Género: drama

Sinopsis: El descubrimiento en una cuneta del cuerpo de un hombre brutalmente asesinado hará que las vidas de varias personas se entrecrucen en Los Ángeles. Un policía veterano y racista, su compañero novato e idealista, la esposa del fiscal del distrito, un tendero iraní, un acaudalado matrimonio negro... Entre estos personajes surgirán tensiones raciales, religiosas y sociales que ilustran la caótica vida de los habitantes de Los Ángeles (FILMAFFINITY).

- 2 S₁ es un término que Lacan introduce en 1968 a través de lo que él llama el discurso del amo. En la teoría lacaniana, el discurso del amo era comandado por el S₁ que desde el lugar del agente ordena la realidad y el lazo social. Este lugar, que cuando existía el Otro, podía ser encarando por el padre, por Dios, por el Estado o el Rey, en la era hipermoderna comienza a relativizarse. Cuando el amo ya no gobierna en nombre del S₁ y pasa a hacerlo el mercado, como sucede en el discurso capitalista, se impone un imperativo a gozar siempre más, a consumir cada vez más. "Cuando el Otro cae, los principios éticos, las reglas, las religiones, o cualquier otro 'gran relato' se debilita inexorablemente, puesto que el discurso necesita ser encarnado por un agente; si no tenemos el lugar privilegiado del agente del discurso del amo, o la función de Nombre del Padre para el psicoanálisis, o el S₁ que organice ciertas prácticas sociales y legitime ciertos discursos, los sujetos quedan frente al desierto de lo real". Para una ampliación ver Assef J., *La subjetividad hipermoderna*. Grama ediciones, 2013, pág. 110-121.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (1993 [1958]), "Prólogo" y "I. La condición humana", en *La condición humana*, Barcelona: Paidós, pp. 13-36.
- Arendt, H. (1993 [1958]), "V. Acción", en *La condición humana*, Barcelona: Paidós, pp. 199-276.
- Ariel, A. (2014), "Pierrepoint: El verdugo y la posición del analista", *Ética y Cine Journal* 4, 2: 77-86.
Recuperado de: http://www.journal.eticaycine.org/IMG/pdf/IEyC_Ju-lio_2014_Ariel_Pierrepoint.pdf
- Assef, Jorge (2013): *La subjetividad hipermoderna. Una lectura de la época desde el cine, la semiótica y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Grama.
- Cottet, S. (2010), "El padre pulverizado", en Torres, M. et al., *Uniones del mismo sexo: diferencia, invención y sexuación*. Buenos Aires: Grama.
- Cruset María Eugenia y Ruffini (2009), *Nacionalismo, migraciones y ciudadanía. Algunos aportes desde las ciencias sociales*. Buenos Aires: Autores de Argentina.
- Cruz, M. (1993), "Introducción", en Arendt, H., *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Lewkowicz, I. (2004), "Catástrofe, experiencia de una nominación", en *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Paidós: Buenos Aires.
- Lipovetsky (1983), *La era del vacío*. Anagrama: Barcelona.
- Lyotard (1987), *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Miller, J.A. (2010), "Más interior que lo más íntimo". Recuperado del diario *Página 12*: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/subnotas/143452-46125-2010-04-08.html>
- Ormart, E y Brunetti, J (2011), "Las dificultades de la empatía y las raíces afectivas del racismo", *Ludus Vitalis* XIX, 35: 145-152.
- Ricoeur, P. (1995), "Autonomía y vulnerabilidad", en *Le Juste* 2, París, Ed. Esprit, pp. 85-105 (traducción facilitada por la cátedra de Ética de la Dra. Alcira Bonilla, Facultad de Filosofía, UBA).
- Saez Tajafuerce, Begonya (2014), "Cuerpo, memoria y representación", Adriana Cavarero y Judith Butler en Diálogo. Barcelona: Icaria.
- Siegetsleitner, A. & Knoepffler, N. (2014), *Menschenwürde im interkulturellen Dialog* [La dignidad humana en diálogo intercultural] Traducción de Helga Ariadna Lima, mayo 2014, inédito.
- Zizek, S (2005), *La suspensión política de la ética*. BsAs:Fondo de Cultura Económica.