

## Dolor y derechos humanos

Por Lucas Crisafulli<sup>1</sup>

Esta columna explora la relación entre el dolor y los derechos humanos desde una perspectiva crítica, filosófica y política. A partir de los aportes de Judith Butler, Michel Foucault, Byung-Chul Han, Susan Sontag, Didier Fassin y otros autores contemporáneos, se argumenta que el dolor no es una experiencia meramente individual ni natural, sino una construcción social atravesada por relaciones de poder. Se propone que el sufrimiento, cuando es colectivamente tematizado y politizado, puede convertirse en motor de lucha y conquista de derechos. En contraposición, el neoliberalismo promueve una lógica algofóbica que individualiza los padecimientos y obstaculiza su transformación en conflicto político. Esta gestión despolitizante del dolor —a través del discurso de la autoayuda, el pensamiento positivo y la razón humanitaria— debilita la potencia colectiva del sufrimiento como vehículo para la organización social. Frente a ello, se sostiene que repolitizar el dolor es una tarea urgente para visibilizar las injusticias estructurales, disputar sentidos y reactivar procesos emancipatorios. Los derechos no se conceden: se conquistan, y toda conquista comienza con la transformación del dolor en palabra pública y acción colectiva.

# dolor – derechos humanos – repolitización – neoliberalismo – precariedad.

\*\*\*\*\*

### a. Introducción

Existen múltiples formas de analizar la relación entre el dolor y los derechos humanos y, quizás, la más elemental sea comprender que los derechos humanos, así como la anestesia o la penicilina, son una creación humana que intenta evitar el sufrimiento y salvar vidas. Hay una condición compartida por todas las vidas humanas en todo tiempo y lugar: el carácter precario propio de una existencia finita. Todas las personas nos encontramos

amenazadas por la acción -e incluso por la omisión- de otras personas. Nuestros cuerpos son susceptibles a la violencia y, por lo tanto, la precariedad parece ser una condición constitutiva de nuestra existencia. Esto es lo que Judith Butler (2010) denomina «*precariousness*», traducido al español como «precariedad».

Pero Butler (2010) también aclara que no todos los cuerpos se encuentran igualmente expuestos a las amenazas: existen condiciones impuestas políticamente que hacen que algunos cuerpos sean más vulnerables que otros, no por una condición

<sup>1</sup> Abogado (UNC). Docente del Seminario Introducción a los Derechos Humanos (Facultad de Derecho de la UNC). Director del Programa de Violencia Institucional del Instituto Latinoamericano de Seguridad y Democracia (ILSED). Profesor de posgrado de varias universidades argentinas. Responsable de la Sección Seguridad Democrática y Derecho Contravencional de la Revista Pensamiento Penal. Integrante de la Comisión Directiva de la Asociación Argentina de Profesores y Profesoras de Derechos Humanos. Autor de varios libros y artículos sobre derechos humanos y el sistema penal y contravencional. Correo electrónico: [lucascrisafulli100@gmail.com](mailto:lucascrisafulli100@gmail.com)

de origen biológico, sino político. A esta segunda característica la llama «*precarity*», que se traduce como «precariedad». No existe ningún elemento ontológico que haga más vulnerable a unas personas que a otras; por el contrario, es el sistema político el que distribuye desigualmente la precariedad. Los pobres, las mujeres y disidencias, y las personas no blancas se encuentran más expuestas a la violencia, no porque haya algo «natural» en su condición, sino porque existen formas políticas vinculadas con la clase, el género y la raza que así lo imponen. En otras palabras, el capitalismo, el cisheteropatriarcado y el racismo son dispositivos de poder impuestos políticamente que tornan la vida de estas personas más precaria y más vulnerable al sufrimiento. Esta vulnerabilidad no sólo se refiere al dolor causado por otras personas (como la violencia directa), sino también al generado por fenómenos naturales: no existe el mismo nivel de vulnerabilidad frente a un ciclón para quien vive en un asentamiento que para quien vive en una casa de material.

También existe otra posible relación entre dolor y derechos humanos, planteada en un viejo texto de Michel Foucault (2001). La forma moderna de comprender el sufrimiento humano son las violaciones a los derechos humanos. En este sentido, Foucault afirma que la contracara de los derechos humanos es el sufrimiento humano:

«El sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder» (Foucault, 2001, p. 19).

Pero hay una tercera posible relación entre el dolor y los derechos humanos, aún más compleja y menos evidente, que se vincula con los procesos de lucha y conquista de derechos. Podría enunciarse de manera sencilla del siguiente modo: no hay derechos adquiridos si previamente no existió sufrimiento. Sin embargo, es engañoso afirmar que todo sufrimiento produce derechos. ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que los

sufrimientos generen derechos? ¿Es el sufrimiento un requisito necesario en los procesos históricos de conquista de derechos? ¿Es suficiente?

## b. Hacia una hermenéutica del dolor

«La relación que tenemos con el dolor refleja el tipo de sociedad en que vivimos», plantea Byung-Chul Han (2021, p. 17). El dolor y el sufrimiento son tan antiguos como la existencia humana. En toda sociedad se han experimentado dolores físicos, psíquicos, emocionales, así como sufrimientos vinculados a las privaciones de comida, vivienda o abrigo. Lo que se transforma a lo largo de la historia es el tipo de relación que se mantiene con el dolor. Ernst Jünger escribe «[E]l dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo» (Jünger, 2003, p. 24).

Simplificando al extremo, la obra *Vigilar y castigar* de Michel Foucault (2000) explica cómo el castigo muta del sufrimiento del cuerpo a otra forma más refinada: el sufrimiento del alma. En palabras de Foucault «*El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insostenibles a una economía de los derechos suspendidos*» (Foucault, 2000, p. 28).

Del castigo corporal en el patíbulo a una nueva forma de sufrimiento del alma en la prisión (una economía de los derechos suspendidos), surge una nueva relación con el dolor. No se castiga menos, se castiga de otro modo. No se administra menos dolor, sino que se lo distribuye en el tiempo.

Beccaria (2004), gran reformador del sistema penal e impulsor de la prisión como alternativa al cadalso y la pena de muerte, lo sabía:

«No es el freno más fuerte contra los delitos el espectáculo momentáneo, aunque terrible, de la muerte de un malhechor, sino el largo y dilatado ejemplo de un hombre, que convertido en bestia de servicio y privado de libertad, recompensa con sus fatigas aquella sociedad que ha ofendido» (Beccaria, 2004, p. 113).

Una persona privada de libertad, convertida en bestia de servicio, padece una forma distinta de sufrimiento respecto de la pena de muerte, pero no por ello menos dolorosa. Es una forma más «civilizada» en los términos del Iluminismo; más refinada, en términos foucaultianos.

Los derechos se conquistan a través del sufrimiento. ¿Por qué? Porque los procesos de lucha colectiva por la conquista de derechos están motivados por los dolores. Sin embargo, no es el mero sufrimiento el que origina la lucha, sino aquellos dolores que han podido ser socialmente tematizados y políticamente articulados. La jornada de ocho horas, el voto femenino, el matrimonio igualitario, la paz, la democracia, la república, la independencia, el medio ambiente sano, la prohibición de la tortura, la abolición de la esclavitud y la igualdad entre varones y mujeres son derechos conquistados en procesos históricos de lucha. No son meras concesiones motivadas por el sentido moral de los opresores, sino conquistas arrebatadas en confrontaciones conflictivas, motivadas en el sufrimiento de los oprimidos. Es decir, en los dolores de quienes no tenían esos derechos y pelearon -a veces con el derramamiento de su sangre- para conquistarlos. Cuando los dolores son descifrados como injustos y pueden ser politizados, es decir, desanclados del sufrimiento individual para ser comprendidos como consecuencia de estructuras sociales injustas, adquieren un enorme potencial como motores de la acción colectiva.

### c. *Dolor, injusticia y acción colectiva*

Antes ¿Qué sucede hoy con los sufrimientos? Byung-Chul Han (2021) plantea que las sociedades actuales son algobólicas, es decir, fóbicas al dolor, lo que produce una batería de acciones y estrategias individualistas para paliarlos. Se trata de una compleja ingeniería social dispuesta para producir una analgesia del dolor.

La ensayista norteamericana Barbara Ehrenreich (2011, p. 206), lo explica con claridad:

«En vísperas de la crisis económica mundial de los años veinte, con sus extremas contradicciones sociales, había muchos representantes de trabajadores y activistas radicales que denunciaban los excesos de los ricos y la miseria de los pobres. Frente a eso, en el siglo XXI una camada muy distinta y mucho más numerosa de ideólogos propagaba lo contrario: que en nuestra sociedad profundamente desigual todo estaría en orden y que a todo aquel que se esforzara le iría muchísimo mejor. Los motivadores y otros representantes del pensamiento positivo traían una buena nueva para las personas que, a causa de las permanentes convulsiones del mercado laboral, se hallaban al borde de la ruina económica: dad la bienvenida a todo «cambio», por mucho que asuste, y vedlo como una oportunidad».

Ahora, los padecimientos subjetivos son vividos individual e individualizadamente como errores personales por no esforzarse lo suficiente y lo que se ensaya para paliarlos es psicología positiva, mindfulness y técnicas de motivación y liderazgo. Sin embargo, no se puede hacer terapia contra la precariedad laboral, ni mindfulness contra la desigualdad social ni técnicas de respiración para pagar el alquiler, pues lo que hay que mejorar no son los estados anímicos sino la distribución de la renta, la que jamás podrá ser modificada bajo la filosofía «*new age*» de «si sucede, conviene». Quizás no necesitas un psicólogo, necesitas un sindicato que no te traicione.

La entronización de la felicidad como valor absoluto promovida por una banalización occidental de técnicas orientales antiguas, invisibiliza las injusticias sociales al hacer responsable del bienestar de manera exclusiva al propio individuo, olvidando, no ingenuamente, cómo la desigualdad social produce dolores. Como plantea Han (2021), la obligación de ser felices nos compele a una constante introspección anímica. Cada quien es absoluto responsable de su bienestar, lo que no solo impide ver las estructuras sociales opresivas sino también conmoverse por el dolor ajeno y coligarse para luchar por la transformación

social. Esto se complementa con el culto hedonista al cuerpo que se gusta y se disfruta a sí mismo sin ninguna otra función social más allá de ser exhibido y admirado por las redes sociales, expuesto como objeto de goce que los dietarios de la salud corporal lo identifican con lo sano.

La fórmula paradójica de dominación es ahora «sé libre» de la cual no hay escapatoria aparente posible, porque si se cumple el mandato, se deja de ser libre mientras que si no se cumple tampoco se es libre. La libertad es así un imposible.

Allí proliferan una enorme cantidad de frases motivacionales con el mandato de felicidad impresas en remeras, tazas, cuadros o videos de Tik Tok que obligan a la felicidad y hacen responsable únicamente al individuo de su propio bienestar. La autoexplotación para ser más productivos impide cualquier forma de resistencia, pues el explotado jamás es consciente de su sometimiento a las lógicas de rendimiento. «*El imperativo de ser feliz genera una presión que es más devastadora que el imperativo de ser obediente*» (Han, 2021, p. 23).

El problema de las sociedades algofóbicas, por los menos en América Latina, no es que producen menos sufrimientos. Quizás para Han (2021) sea posible mirar en Europa que la fobia contemporánea al dolor produzca una sociedad que evita sufrimientos. Sin embargo, en América Latina solo se ha producido una despolitización de los dolores y, sin politicidad no hay posibilidad de transformación de las estructuras que oprimen a los pueblos. El mayor inconveniente en nuestras latitudes es que la individuación del dolor evita la acción colectiva, pues se experimentan los sufrimientos como padecimientos particulares y no como males sociales.

El problema radica en que no todo dolor puede ser socialmente tematizado como injusticia. Existen sistemas sociales que bloquean el pasaje del sufrimiento a la acción. El neoliberalismo contemporáneo es uno de ellos. Porque cuando todo el dolor es interpretado como una falla individual, como un error de cálculo, como una mala decisión o una deuda personal, se impide

que ese dolor se transforme en conflicto político. El neoliberalismo, tal como lo analiza Wendy Brown (2015), transforma a los sujetos en empresas de sí mismos. Y una empresa fracasada no reclama, sino que se culpa.

Como escribió Deleuze (2006), «*el hombre encerrado ha sido sustituido por el hombre endeudado*». Este pasaje histórico ha transformado el carácter del sufrimiento. Ya no se trata de una pena infligida por el Estado, sino de una forma de sufrimiento autoadministrado. El neoliberalismo impide que el dolor se convierta en conflicto y que se comprenda como injusticia. En lugar de producir acción, produce culpa. No hay una repolitización del dolor, sino un ensimismamiento narcisista y ególatra.

#### d. La individuación

Los intentos por individualizar los sufrimientos colectivos han sido una estrategia utilizada desde hace siglos. Cuando el antropólogo Marvin Harris analiza la Inquisición, propone una hipótesis que vincula este fenómeno con una forma de desviar la atención de las estructuras sociales hacia los problemas individuales:

«El significado práctico de la manía de las brujas consistió, así, en desplazar la responsabilidad de la crisis de la sociedad medieval tardía desde la Iglesia y el Estado hacia demonios imaginarios con forma humana. Preocupadas por las actividades fantásticas de estos demonios, las masas depauperadas, alienadas, enloquecidas, atribuyeron sus males al desenfreno del Diablo en vez de a la corrupción del clero y la rapacidad de la nobleza. La Iglesia y el Estado no sólo se libraron de toda inculpación, sino que se convirtieron en elementos indispensables. El clero y la nobleza se presentaron como los grandes protectores de la humanidad frente a un enemigo omnipresente pero difícil de detectar. Aquí había, por fin, una buena razón para pagar diezmos y someterse al recaudador de impuestos» (Harris, 2007, p. 214).

Con el nazismo se podría trazar una explicación semejante. La profunda crisis económica que atravesó Alemania en los años veinte y principios de los treinta no era

atribuida, en los discursos de Hitler, al Tratado de Versalles ni a la desastrosa decisión de participar en la Primera Guerra Mundial. La causa, según su narrativa, era la avaricia de los judíos que controlaban las finanzas.

Hipótesis similares pueden aplicarse a la interpretación dominante de la violencia en Argentina durante los años setenta. Por ejemplo, en el prólogo del informe Nunca Más, la violencia estatal es presentada como una reacción –desproporcionada, se admite– frente a la violencia insurgente. Esta visión establece una falsa equivalencia entre ambas formas de violencia. ¿Por qué? «Porque uno empezó y eso fue peor, y el otro, al responder, fue peor que el que empezó, lo cual los iguala» (Feierstein, 2025).

Decir que la violencia estatal fue una respuesta a la insurgencia invisibiliza la violencia estructural desplegada desde 1955 en adelante, y sobre todo impide comprender los verdaderos fines del terrorismo de Estado: transformar la identidad del pueblo argentino, destruir los vínculos de empatía, solidaridad y cooperación, y reemplazarlos por lógicas de competencia, meritocracia y delación (Crisafulli, 2024).

En la actualidad, esta estrategia de inculpación se ha individualizado aún más. El oprimido se convierte en el único responsable de su situación. Ya no se culpa a minorías étnicas, religiosas o políticas, sino a los propios perdedores de la cadena de consumo. El nuevo dogma es claro, brutal y ampliamente difundido: “El pobre es pobre porque quiere”. Según esta lógica, lo que necesita el pobre no es justicia social, sino motivación, fuerza de voluntad y más trabajo para “sacar adelante al país”. No puede reclamar mejores salarios ni condiciones laborales más dignas: sólo debe esforzarse más, incluso si gana menos.

#### *e. Conclusión: repolitizar el dolor, conquistar derechos*

Resulta casi obvio afirmar que una de las pocas formas efectivas de resistir a las injusticias sociales es repolitizar los dolores y transformarlos en sufrimientos colectivos

antes que personales. Pero, como plantea Susan Sontag (2003), «*la compasión es una emoción inestable. Necesita traducirse en acciones o se marchita. La pregunta es qué hacer con las emociones que han despertado, con el saber que se ha comunicado*» (Sontag, 2003, p. 44). Entonces, ¿cómo traducir una emoción tan inestable como la compasión en acciones colectivas?

Didier Fassin (2016) advierte que vivimos en una época en la que la compasión ha sido institucionalizada a través del discurso humanitario. La gestión del dolor ajeno ya no se produce desde una ética de la justicia, sino desde una moral de la piedad. Esta lógica, que él denomina “la razón humanitaria”, desplaza las luchas por derechos hacia acciones caritativas que no cuestionan el orden que produce ese sufrimiento.

El problema de esta forma de gestionar el dolor es que ofrece alivio, pero no transformación. Se reconoce el sufrimiento, pero se lo despolitiza. En lugar de asumirlo como una injusticia que exige reparación estructural, se lo administra como una necesidad humanitaria que requiere asistencia.

Este giro moralizante del sufrimiento ha debilitado la potencia política del dolor como motor de transformación social. En lugar de producir sujetos políticos que luchan por derechos, produce víctimas que reciben asistencia. Como advierte Fassin, no se trata de negar la importancia de la ayuda humanitaria, sino de señalar sus límites políticos, pues al no visibilizar la injusticia, se reemplaza la política por la compasión (Fassin, 2016, p. 20).

Si el dolor ha sido históricamente gestionado por dispositivos que buscan despolitizarlo -ya sea reduciéndolo a una experiencia individual, desplazando sus causas hacia enemigos imaginarios o administrándolo desde una lógica humanitaria desmovilizante-, entonces la tarea política urgente es devolverle su potencia colectiva. Repolitizar el dolor implica hacer visibles las condiciones estructurales que lo producen, nombrar las injusticias que lo causan y articularlo con demandas de transformación social.

El dolor no debe ser silenciado ni simplemente asistido: debe ser escuchado como síntoma de lo que no funciona en el orden social y convertido en motor de organización y lucha. Repolitizar el sufrimiento no es instrumentalizarlo, sino devolverle su sentido público: permitir que quienes lo padecen dejen de ser tratados como víctimas pasivas y se reconozcan como sujetos de derechos activos.

Las estrategias para conquistar derechos humanos no pueden reducirse a la compasión, la caridad o la moralización del sufrimiento. Exigen, en cambio, procesos colectivos de visibilización, articulación de demandas, construcción de alianzas y confrontación con las estructuras que producen la desigualdad. Implican, también, disputar el sentido de los discursos dominantes: desnaturalizar la culpabilización de los oprimidos, desmontar las narrativas que igualan opresores y oprimidos, y construir nuevas formas de solidaridad horizontal.

Como enseña la historia, los derechos no se conceden: se conquistan. Y esa conquista siempre empieza por hacer del dolor una palabra pública, una memoria compartida y una exigencia de justicia.

### *f. Bibliografía*

- Beccaria, C. (1764 [2004]). *De los delitos y las penas*. Losada.
- Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpasso.
- Butler, Judith (2010):. *Marcos de Guerra. Vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós.
- Crisafulli, L. (2024). GENOCIDIO(S). *Heterotopías*, 7(13), 1-13. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/45379>
- Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Turner.
- Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria: Una historia moral del tiempo presente*. Fondo de Cultura Económica.
- Feierstein, D. (2025, 7 de abril). La categoría genocidio rompe con la equivalencia de los dos demonios [Entrevista por Lucas Crisafulli]. *La tinta*. <https://latinta.com.ar/2025/04/07/daniel-feierstein-categoria-genocidio-rompe-equivalencia-dos-demonios/>
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones*. Pre-Textos.
- Foucault, M. (1975 [2000]). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (2.<sup>a</sup> ed.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *La vida de los hombres infames*. Altamira.
- Han, B.-C. (2021). *La sociedad paliativa*. Taurus.
- Jünger, E. (1934 [2003]). *Sobre el dolor*. Tusquets.