Sobre la desactivación de los Derechos Humanos en Gaza: Dos elementos para una Fenomenología de la víctima

On the deactivation of Human Rights in Gaza: Two elements for a Phenomenology of the victim

Daniel I. Michelow Briones

RESUMEN

El presente ensayo examina la desactivación del derecho universal en Gaza a través de la construcción de una fenomenología de la víctima. Argumenta que la brecha entre los derechos humanos como lenguaje y su realidad política radica en la construcción histórica de lo que acá será llamado "víctima suficiente". El trabajo sostiene que el ordenamiento internacional posguerra condiciona la protección de la dignidad únicamente a víctimas que responden ante su agresor con un tipo de violencia que será catalogada como *adecuada*. Se analizarán además dos cuestiones de central importancia para fundamentar esta fenomenología de la víctima. La primera, respecto de la imposibilidad de romper el ciclo victima-victimario y la segunda, en torno a una posible comprensión general del rol del 7 de octubre de 2023.

ABSTRACT

This essay examines the deactivation of universal law in Gaza through the construction of a phenomenology of the victim. It argues that the gap between human rights as language and their political reality lies in the historical construction of what will be referred to here as the "sufficient victim." The work maintains that the postwar international order conditions the protection of dignity solely on victims who respond to their aggressor with a type of violence that will be classified as *adequate*. Two issues of central importance for establishing this phenomenology of the victim will also be analyzed. The first concerns the impossibility of breaking the victim-perpetrator cycle, and the second relates to a possible general understanding of the role of October 7, 2023.

PALABRAS CLAVE

Derechos Humanos; Ley Internacional; Genocidio; Gaza; Walter Benjamin; Víctima; Violencia; Víctima Suficiente.

KEYWORDS

Human Rights; International Law; Genocide; Gaza; Walter Benjamin; Victim; Violence; Sufficient Victim.

1

La situación en Gaza como lo más digno de ser pensado para la filosofía.

Ya hace casi 20 años asevero la pensadora Seyla Benhabib que "la expansión de los derechos humanos, así como su defensa e institucionalización, se ha convertido en el lenguaje indiscutible, aunque no la realidad, de la política global." (175). Esta frase da cuenta de un hecho –hoy en día más que nunca– evidente a la vez vergonzoso: todo el ordenamiento político internacional surgido tras la segunda guerra mundial, esto es, la arquitectura de organizaciones intergubernamentales que habían sido creadas obedeciendo el llamado a fomentar la protección y fortalecimiento de los DDHH –tales como la ONU y sus departamentos internos como el Consejo de Seguridad o la Corte Internacional de Justicia; o el Consejo de Europa y su Tribunal Europeo de Derechos Humanos, entre otros– poseen ante la situación actual nada más que una voluntad simbólica, sin la capacidad práctica de intervenir allí donde la defensa de la dignidad humana colapsa. Ni la ONU, ni los Estados que la conforman han implementado acciones más allá de la constatación de lo evidente, pero lo evidente, esto es que en Gaza tuvo y sigue teniendo lugar un genocidio– no parece ser aliciente suficiente para actuar.

Se afirma como punto de partida para el presente análisis que el genocidio en general y especificamente el genocidio en Gaza es la tarea fundamental del quehacer filosófico. Esta aseveración debe ser, por lo menos preliminarmente, aclarada. Intentemos explicarlo a través de una pregunta sencilla pero que debería tener un alcance profundo: ¿Puede un suceso contingente como el que toma lugar en el territorio palestino transformarse en el centro y motivación del pensamiento? La respuesta a nuestra pregunta, si Gaza es lo más digno de ser pensado –adueñándonos, incluso tergiversando, la famosa frase de Heidegger[1]–, dependerá de qué entendemos cuando decimos pensar: si con ello mentamos una actividad metafísica que se avoca a la búsqueda de la naturaleza humana, de su esencia y, por tanto, principalmente, a la dimensión individual de la vida, entonces deberemos decir no. Si por otra parte llamamos pensar al aprehender la vida humana en la totalidad de sus interconexiones, de la facticidad de su habitar la tierra en la enorme multiplicidad de sus posibles formas, entonces deberemos decir sin duda que si. Damos una respuesta afirmativa a nuestra pregunta inicial en la medida en que lo que se nos presenta a través del exterminio palestino no es, por sobre todo, la aniquilación de la vida, sino que primero la negación destructiva de la pertenencia al mundo de una cierta forma de humanidad. Solo después de que tal negación se ha llevado a cabo es posible aniquilar la vida en la medida que hemos podido presenciar abiertamente a través de los medios de comunicación.

El genocidio es la violencia concertada que no solo destruye la vida, sino que, primero y por sobre todo, la deshumaniza, la desarticula, obligándola a permanecer en el ámbito puramente individual y biológico (Arendt, Los Orígenes 247). El hambre es, por ejemplo, una herramienta enormemente efectiva para reducir la vida humana a la pura necesidad fisiológica.

La cuestión del genocidio es la más digna de ser pensada pues esta, en su infinito horror descubre que el valor de la vida humana no es, precisamente, la vida, sino que el modo en que tal vida se enlaza y estructura para dar lugar a una comunidad de hombres y mujeres que tienen asegurado un lugar en el

1. En varios de sus escritos hace Heidegger referencia la lo más digno de ser pensado, lo *Denkwürdige,* pero especialmente en *La tesis de Kant sobre el ser*. Allí se señala que la tarea de los pensadores es mostrar "de nuevo el ser, como lo que es digno de pensarse" (GA 9). Evidente es que Heidegger no comprende lo más digno de ser pensado desde una dimensión política, sino que ontológica, sin embargo, se da cuenta con tal expresión que el pensar es movido por un tema central y que la tarea de los pensadores es identificar tal *Leitmotiv*. Asumimos esa tarea como el momento central del presente análisis.

mundo al cual pertenecer (Balibar 145-146). Es en ese momento, a partir de la negación de la pertenencia al mundo y a la humanidad que la destrucción de la vida se vuelve posible en el insuperable grado del genocidio. La destrucción consecuentemente puede ser además tecnificada ya que la vida humana forzada a su dimensión de especie se vuelve mero material y se presenta por tanto como "procesable". Esto lo vimos en la segunda guerra mundial, principalmente en la cámara de gas y hoy lo vemos en el diseño con fines comerciales-militares de una industria de la administración del hambre en Gaza[2].

Entonces, ¿Por qué se produce este muy evidente desfase entre el DDHH como *lenguaje indiscutible* y su realidad? Preguntamos una vez más –ahora de manera más específica–: ¿Sobre qué fundamentos se han construido los derechos humanos modernos y por tanto cuál es el mecanismo de su desactivación? La idea que sustenta la forma de protección de la vida que propugna el derecho humano es aquella de la *víctima*. Esto, en primera instancia, puede parecer obvio: protegemos algo o a alguien porque se encuentra en peligro, porque su permanencia, a salvo de toda forma de destrucción, está en entredicho. Sin tal peligro no hay necesidad que impulse el esfuerzo de protección. Se pretende proteger a aquellos que han sido o son potenciales víctimas de la violencia que atenta contra la dignidad.

Todas estas cuestiones pueden parecer, como ya se ha dicho, evidentes. Dejan de serlo cuando nos preguntamos por qué el derecho humano post segunda guerra mundial –que parecía ya consagrado–, así como todo el ordenamiento jurídico internacional llamado a sustentarlo, parecen fracasar rotundamente, entre otros, en el evidente caso del genocidio en Gaza.

2

Primera consideración: sobre la mutación víctima-victimario (o breves indicaciones sobre como el pueblo judío se transforma en victimario)

No deja de ser curioso que uno de los escritos más influyentes del siglo XX tenga en su versión original apenas una veintena de páginas. El ensayo corto conocido en español comúnmente como *Para una crítica de la violencia* produce desde el momento de su publicación en 1921, en el pequeño círculo de sus lectores, una mezcla de sorpresa, admiración, así como también desazón. Es solo décadas después, tras la trágica muerte de su autor, Walter Benjamin, que el escrito –enigmático y difícil de penetrar– comienza a ejercer un profundo impacto en el mundo.

La dificultad de Zur *Kritik der Gewalt,* como reza su título en alemán, radica no solo en el despliegue único y hasta cierto punto contraintuitivo de su tema central que, como indica el propio autor, consiste en la exposición crítica de la relación entre violencia, derecho y justicia (Benjamin 23), sino que de igual manera por las conclusiones que pueden desprenderse de dicho análisis y que son analizadas solo de manera fugaz. El ensayo trata a grandes rasgos sobre la oposición entre violencia mítica y violencia divina. Tal oposición radical es aclarada por el propio Benjamin al asegurar que, mientras: "la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta" (Benjamin 41). Esta segunda violencia –la divina– está elaborada a partir de

2. En el informe de las Naciones Unidas titulado *Report of the Special Committee to Investigate Israeli Practices Affecting the Human Rights of the Palestinian People and Other Arabs of the Occupied Territories* se describe con claridad como la hambruna ha sido y es aún utilizada con fines político-militares en el territorio palestino.

lo que a Benjamin se le muestra, aunque de forma preliminar, en el relato de la furia de dios que elimina a Koraj y a sus hombres por conjurar un levantamiento contra Moisés (Benjamin, 41). Esta violencia divina no deja rastros pues es absoluta: no hay victimas que deban cargar con la culpa del intento de liberación o sublevación fallida. Se trata por tanto para Benjamin de un dispositivo que tiene como sentido la interrupción del ciclo eterno de dominación que el texto trata bajo el término *derecho*, pues finalmente, lo esencial para el pensamiento benjaminiano es la restitución del flujo de la historia atrapada en el ciclo mítico.

Una de las tanta conclusiones y caminos que el opúsculo abre, guarda relación con una cuestión que no parece ser obvia: en la mirada de Benjamin el problema no reside solo en que la víctima no pueda nunca, en ningún punto del desarrollo de la historia, liberarse. El problema consiste también en que la víctima –atrapada en el ciclo mítico, esto es, en una violencia que impone derecho– se transformará necesariamente, si logra de alguna manera evadir su infortunio, en el futuro opresor. La emancipación, así como es posibilitada dentro del ciclo mítico, solo puede darse como mantención del rol de victima o como sustitución de aquel que victimiza: no es nunca una liberación verdadera. Por eso Benjamin declara casi al final del escrito que tal ciclo se funda en que "[...] a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles. [...] Esta situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriormente reprimidas, llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas." (Benjamin 44).

Como parte de las conclusiones no tratadas temáticamente en el escrito, deducimos que aquello que Benjamin ha llamado violencia revolucionaria –que puede tener lugar solo en el ámbito de lo divino– deberá impulsar *una forma de liberación de los oprimidos, pero de tal manera que ellos mismos, una vez liberados, no deban necesariamente –como un destino trágico e ineludible– transformarse en el nuevo opresor*.

Para una crítica de la violencia trata sobre los oprimidos; sobre la figura de la víctima y, por tanto, sobre las terribles alternativas a las que se ve enfrentada: sucumbir ante el peso de un derecho ajeno que se impone como una condena o dominar imponiendo el propio derecho sobre el vencido[3].

El problema no es por tanto la violencia en sí, pues en la obra del pensador judío-alemán es esta un hecho dado e irrevocable. En ninguna caso, como es evidente, opera en Benjamin un deseo de pacificación que emane de la idea de progreso histórico como podríamos observar en la teoría de una racionalidad que avanza hasta su culmine así como lo plantea el idealismo alemán, cuestión que es especialmente visible en *La paz perpetua* de Kant o bien en el avance del espíritu hacia la idea absoluta, así como lo ha planteado Hegel, que en su proceso de síntesis elimina todo lo irreductible y espontaneo. Es precisamente a esta forma de comprensión de la historia a la que Benjamin hace referencia con el término *ley del péndulo (Schwankungsgesetzt)*. Para el siglo de Benjamin que ha vivido el horror limite, la posibilidad de comprender a la humanidad como un proceso que se dirige hacia un *telos* de realización última humana se ha derrumbado completamente y se presenta, además, sospechosamente parecido al gesto totalitario. De este modo la única solución de la que dispone Benjamin puede ser encontrada en un camino no transitado: el de una nueva violencia que pueda

3. Esto ya fue anticipado por Hobbes con su descripción del estado natural en el que no hay otra alternativa, sino que convertirse en el agresor, pues lo humano estaría caracterizado en tal estructura por la dinámica *homo lupus homini*.

detener el ciclo *autoreproductivo* de la violencia generadora y conservadora de derecho; una violencia revolucionaria y redentora, vale decir, siempre iniciadora de algo nuevo.

La cuestión de la violencia revolucionaria en Benjamin no es un llamado a más violencia, a una violencia partisana, sino que todo lo contrario, pues para Benjamin lo monstruoso es más bien lo que se perpetua sin permitir ninguna interrupción. Junto con Idelber Avelar –buscando el centro del ensayo de Benjamin– podemos decir entonces: a mayor revolución, menor violencia (Avelar 86). Esto es: allí donde crece la verdadera revolución, no puede anidar la violencia que perpetúa un derecho que domina y castiga. Su sentido es más bien la redención.

La conclusión que acá queremos poner de relieve sobre este texto es la siguiente: no hay liberación posible para el oprimido en las condiciones históricas de unidad entre violencia y derecho que se expresan actualmente. La única posible y verdadera liberación, la revolucionaria, requiere la preparación de un escenario futuro que aun hoy solo habita preliminarmente las páginas de Benjamin.

Será necesario concluir tras una lectura entre líneas de *Para una crítica* que lo cíclico, vale decir, el ciclo victima-victimario es la mayor violencia posible pues no puede tender sino que a su propia perpetuación. Es allí, precisamente, donde puede surgir la violencia más monstruosa o como nuestra época le ha llamado, el genocidio. Tal violencia no solo destruye la vida, sino que además intenta borrar su pertenencia al mundo. La deshumaniza antes de destruirla. La convierte en mera carne y huesos y hambre. Solo allí donde se ha eliminado a las comunidades, a los pueblos, su pertenencia a un territorio, su derecho a habitar la tierra puede ocurrir esta violencia. Es en este sentido en que podemos aseverar que el genocidio es lo más digno de ser pensado por la filosofía. Él se ubica tanto en el centro mismo del asunto humano como en sus bordes.

El establecimiento del estado de Israel, que se presentó como la promesa de un nuevo orden mundial, consolidado por la vigilancia interestatal de diversas organizaciones internacionales llamadas a asegurar un lugar de protección para la mayor victima que la historia de la humanidad haya visto, se ha transformado hoy –tal como el oráculo benjaminiano predijo entre líneas– en un escenario de horror, donde el espiral de violencia solo puede crecer exponencialmente y donde además se revela como las fuerzas internacionales, llamadas a garantizar la protección de los DDHH, no tenían asegurada su capacidad de acción por el hecho de su mera existencia, sino que operaban dentro de un marco de acción limitado más bien ontológicamente.

Este es el primer apunte. A través de él podemos hacernos con una comprensión histórica de las dinámicas que caracterizan la relación víctima-victimario. De la imposibilidad de libertad en ellas. Esto nos ayudará a entender además que si bien dichas dinámicas son modificables respectos de sus balances internos, no son por lo general modificables en su relación estructural. Vale decir, la "opción" es destruir o ser destruido.

3

Segunda consideración: Sobre la *víctima suficiente*.

El primer apunte que ha sido desarrollado en vistas a la mutación *de la víctima en victimario, ejemplificada dramáticamente por el genocidio que el estado de Israel lleva a cabo aún en Gaza y en Cisjordania,* ha dejado en claro que nuestro análisis tiene como pregunta central aquella por la víctima,

la cual encierra, al contrario de lo que podríamos haber supuesto en un principio, un alto grado de incertidumbre sobre aquello que decimos cuando utilizamos tal expresión.

Respecto de una de las modificaciones internas de tal dinámica, desarrollamos nuestro siguiente apunte. Tematizaremos dicha modificación bajo el título "la victima suficiente". Este apunte está motivado por una cuestión evidente, que ya hemos mencionado, pero que no ha sido aún meditada a la luz de un procedimiento fenomenológico-hermenéutico. El total fracaso de la estructura política internacional ante el genocidio en Gaza si bien puede ser explicado por razones inmediatas y mediatas ya sean de tipo cultural, religioso o historiográfico, así como otras de tipo afectivo, económico o geopolítico, invisibilizan finalmente un espacio de interpretación en el que actúan otro tipo de fuerzas de carácter más bien *estructural*.

El colapso de la defensa de los derechos humanos, esto es del cuidado de la dignidad humana por sobre toda otra consideración, puede ser explicado, al menos provisoriamente, en la medida en que notemos que la víctima, o más bien que la forma histórica de víctima que sustenta y da fuerza al derecho universal es una *forjada en una reducción ontológica*. Esto quiere decir que llamamos víctima en el sentido posguerra a aquel individuo o colectivo caracterizado por su inocencia radical o bien por la pureza de su situación de opresión. Expresado de otra manera: consideramos víctima solo a aquel individuo o colectivo que no realiza ninguna acción que lo pueda redimir de su condición de opresión: libre de toda culpa, libre también de toda responsabilidad. Esta caracterización implica primeramente la máxima de tipo ético-moral que reza que la víctima que no es sumisa o que se defiende más allá de lo suficiente y adecuado ya no podrá detentar su categoría y que por tanto ya no podrá contar con la protección que ella conlleva. Ella perderá en la eventual defensa, acción o contragolpe *desmedido* su pureza y por tanto se volverá indigna del cobijo de nuestro derecho del hombre. Este es el mecanismo metafísico que ha producido la desactivación del derecho universal en el territorio palestino, pues el pueblo palestino ha respondido, desde la diáspora, en múltiples ocasiones a través de actos violentos ante la opresión sionista.

Esta cuestión respecto de la pureza, no defensa o cooperación de la víctima es especialmente delicada y debe ser clarificada decisivamente y de modo doble, pues no deberá entenderse bajo ninguna circunstancia que a), por una parte, la víctima, por no defenderse, debería ser entonces culpada de su situación o que b), por otra parte, los actos de violencia del 7 de octubre de 2023, perpetrados por Hamas, quedan así justificados de inmediato bajo el rotulo de la mera autodefensa.

Contrario a lo que podría pensarse, la perversión de la categoría en la que se ha pretendido confinar a la víctima, reside y se deja apreciar en su total dimensión cuando se vuelve claro que es ella, la categoría, precisamente la que produce que culpemos a la víctima por no defenderse. Esta paradoja sucede pues se espera que la víctima, comprendida en el modo que toma forma en el siglo XX, deba además defenderse en un grado suficiente pero que no produce su propia liberación, sino que solo como para no ser acusada de pasividad e incluso complicidad. La restricción impuesta conlleva en este sentido la exigencia de comportarse siempre de manera *adecuada*, ya sea para lo mínimo como para lo máximo. Lo suficiente para no ser acusada de cooperación o incitación, pero no lo suficiente como para subvertir su propia situación.

La víctima así como se ha comprendido en occidente tras la *Shoa* debe defenderse de manera solo suficiente para demostrar que no ha causado su propia desgracia, pero no lo suficiente como para

transgredir el rol al que parece estar destinada.[4] Esto puede ser exigido porque en esta situación ontológica a ella le corresponde *a priori* una forma y solo una forma de lidiar con su propia situación. Vale decir, en un procedimiento de carácter metafísico se le ha atribuido una esencia o naturaleza que le corresponde respetar si quiere gozar de la defensa que provee un derecho también de carácter metafísico esencial. La condición de aplicabilidad del derecho humano es el cumplimiento de un *deber ser*. Esta es la razón por la que al Derecho Humano le hemos llamado con frecuencia también Derecho Universal: el está determinado de antemano por una reducción de la acción humana, por su universalización vaciadora y castiga por tanto toda espontaneidad y multiplicidad.

En la medida en la que aquello que se busca través del presente análisis sea sentar las bases para la verdadera liberación de la víctima y para la reconstrucción de un Derecho Humano basado en la irreductibilidad de la acción humana, nos corresponde entonces llevar a cabo la destrucción de la categoría de *víctima suficiente*, de su *a priori* y de su deber ser.

Por una parte, en el caso de la defensa mínima suficiente, por la sencilla y evidente razón de que no toda víctima puede defenderse y porque además el *victim blaming*, como se le ha llamado hoy en día[5] o inversión de la responsabilidad, no tiene otra función sino que ocultar, en la mayoría de los casos, el trasfondo estructural que produce la opresión. Las expresiones, lamentablemente más comunes de lo que se podría esperar, del tipo "fue violada porque estaba vestida como puta" o "el pobre es pobre porque quiere" buscan, fundamentalmente, ocultar un sistema de opresión colectivo e histórico responsabilizando al individuo por sus limitadas o nulas posibilidades de respuesta, suponiendo en la víctima una capacidad de reacción completamente libre y justa, o bien asumen una confrontación horizontal entre víctima y victimario, como si este último no fuese, finalmente, el agente de una estructura histórica de dominación.

Podemos culpar a la víctima de cooperación o incitación solo si la atamos a un deber ser de carácter ético-moral de reacción en la medida mínima suficiente y lo mismo sucede si pretendemos limitar su capacidad de respuesta máxima suficiente de antemano, estableciendo que la víctima puede solo reaccionar de manera tal que su ser víctima no sea puesto en cuestión, es decir, nuevamente, que no transgreda los confines de su "naturaleza" de víctima. De este modo la víctima suficiente, sobre la que el ordenamiento internacional podría hacer valer los DDHH, es aquella que *se defiende algo pero no más allá de lo adecuado.*

¿Como sería posible argumentar que la desactivación de los DDHH en Gaza no tiene que ver con la incursión de Hamas del 7 de octubre? Por la simple razón que el derecho humano ya se había vuelto inaplicable antes de tal fecha. El proceso de colapso de los DD.HH. en Gaza data de 1947 y se desarrolla bajo el nombre *Nakba*. El 7 de octubre puede darse solo dentro del colapso mencionado. La violencia que se desata ese día no es parte de lo que acá he llamado capacidad de respuesta máxima, sino que el resultado de nuestro absoluto fracaso en detener el proceso de erradicación del pueblo palestino. Que esto además valga como una suerte de regla: donde no somos capaces de detener la total deshumanización, obtendremos por tanto como respuesta total deshumanización.

5. Esta es la razón por la que utilizamos acá el término victima suficiente y no víctima absoluta como ya se ha hecho anteriormente en la literatura (Primo Levy, Elie Wiesel, Imre Kertész, entre otros). La victima suficiente se encuentra obligada también a un cierto nivel de respuesta –nunca *excesiva*– de tal forma que su categoría no sea cuestionada. La victima absoluta, por otra parte, está pensada desde la total pasividad.

5. Para más información sobre la inversión de las responsabilidad, específicamente en términos legales, véase Mancini, C. y Pickett, J.T. (2017).

4

Consideraciones sobre la tragedia de dos pueblos

La tarea que corresponde plantear es, por tanto, la desarticulación del concepto de víctima de su forma esencialista y univoca, para introducirla en el ámbito existencial de sus múltiples posibilidades y de la espontaneidad de la acción humana. *Pureza* se ha llamado acá a la característica principal y constituyente de aquello que nosotros, tras la segunda guerra mundial y hasta el día de hoy llamamos víctima suficiente. Es a lo que Arendt ha llamado una víctima que es solo víctima (Arendt, Escritos Judíos 312). Desde finales de la primera mitad del siglo XX hemos asumido que tal constitución es evidente y además suficiente para lidiar con los fenómenos relativos a la opresión, a la vez que ella serviría como medida adecuada para la aplicación del derecho humano. Sin embargo se ha mostrado finalmente como un mecanismo de perpetuación de la condición de opresión sin ofrecer nunca una posibilidad de salida real de esta.

Lo que en este análisis se está planteando es, por tanto, lo siguiente: A) La defensa es legítima e implica un alto grado de incertidumbre respecto de su adecuación a la amenaza, de tal forma que tal autodefensa por parte de la víctima pueda significar incluso la pérdida de su certificado de pureza. B) Una víctima *puede* defenderse pero no por ello *debe* defenderse: la autodefensa es una posibilidad, no un mandato. C) La autodefensa, en los términos que acá se describen, es el acto liberador, en todos sus grados que busca la interrupción de la situación de sometimiento y destrucción

El 7 de octubre no es una forma de defensa en vistas a lo que hemos descrito acá, sino que precisamente el resultado de la imposibilidad creciente de la autodefensa y de redención. El 7 de octubre es el resultado de la opresión y deshumanización total, vale decir de aquella que no permite salida. El 7 de octubre es el resultado de la negación total de libertad que se transforma en un gesto de pura destrucción. El atentado de Hamas es la forma en que la imposibilidad total de defensa, de acreditar pertenencia al mundo y de conservación de la propia humanidad se expresa. ¿Cómo podría aquel que solo conoce el horror – del cual no le permitimos escapar– otra cosa que no sea un reflejo de su situación imposible?

La intención del presente análisis no tiene por tanto el objetivo de ignorar el horror de los hechos acaecidos el 7 de octubre, ni avalándolos a través de su inclusión en el ámbito de la autodefensa –como hicieran varios filósofos-activistas en un principio, entre ellos Judith Butler– o considerándolos como el *ángel de la historia* (como hicieron muchos lectores de W. Benjamin) ni por supuesto utilizarlo –como han hecho los defensores de la ideología sionista– como moneda de cambio, como legitimación para el genocidio, en una versión en grado sumo perversa del conocido *ojo por ojo*. Todas estas formas, a final de cuentas, solo pretenden pasar por alto y omitir la totalidad de la situación que genera tal nivel de deshumanización. La pregunta pertinente en cuanto al ataque de Hamas debe estar orientada hacia aquella situación que posibilita y puede dar lugar a tal nivel de violencia. El 7 de octubre no es un acto de resistencia, sino que de desbordamiento, pero resistencia y desbordamiento permanecen vinculados, incluso de manera negativa, pues el último surge solo donde la resistencia se ha vuelto imposible.

Nuevamente se insiste acá en la imposibilidad de liberación de la dinámica victima-victimario. Es este ciclo, reforzado por la figura de la víctima suficiente, la fuente real de todo horror. No en la mera dificultad para encontrar la libertad, sino que en la disposición histórico-política que suspende toda posibilidad de liberación de la propia situación de opresión es donde se gesta la violencia destructiva.

De la fuente donde toda esperanza ha sido suspendida no debe sorprender que se exprese lo *inhumano,* pues al ser negada su pertenencia a la humanidad ya no se debe por tanto responder ante ella.

Esta es la regla tacita que rige el Derecho Universal de la modernidad posguerra: solo para aquel que ejerce una limitada resistencia ante la agresión destructora en su contra rige el imperativo de protección de su dignidad. La dignidad humana es algo que debe ser preservado por la comunidad internacional solo en caso de que la víctima evidencie la *intachable* conducta de ser solo víctima y nada más.

Conclusión

Esta meditación no pretende en ningún caso diseñar o fundamentar una suerte de herramienta para individualizar comunidades a las que se pueda culpar o al menos responsabilizar de los horrores que la historia les ha deparado, sino que más bien concibe como su tarea clarificar los fundamentos ocultos del derecho humano y del cuidado de la dignidad humana, revelando en el intertanto porque la comunidad internacional enmudeció y omitió intervenir en el caso específico del genocidio en Gaza. Ambas cosas, tal como se ha descrito en las páginas anteriores, gravitan en torno a la comprensión histórica de la víctima.

La comunidad mundial en general demoró meses en otorgarle el carácter de víctima y la constancia de genocidio a lo que sucedía en Gaza y esto además no ocurrió en la mayoría de los casos de manera oficial, sino que solo a través de voces individuales que pertenecían a bordes políticos. El genocidio en Gaza, bajo las condiciones imperantes, no tuvo ni podrá tener nunca un espacio de reconocimiento en la esfera pública institucionalizada. La razón de esto es que el pueblo palestino también fue capaz de responder con violencia –sea adecuada o no– desde la "catástrofe palestina". Como bien han notado algunos expertos en derecho penal, el derecho mismo tiende a colapsar cuando la pureza legal de la víctima es puesta en duda. Tatiana Vargas Pinto asevera que "Si bien la víctima parece no tener rol alguno, las dudas comienzan cuando ella también infringe una norma" (338). Otros expertos le han llamado a este fenómeno "el colapso del derecho".

Dicho colapso que externamente puede parecer razonable, lógico –esta suerte de empate de los males que impera en los primeros meses de ataque del estado de Israel– da a conocer el mecanismo oculto del derecho humano: conceder el estatus de genocidio no guarda en primer término relación con la concertada variedad de formas de destrucción de la vida humana y su completa deshumanización, tales como el bombardeo de hospitales, la hambruna estratégicamente planificada, el asesinato y tortura de niños, sino que, por sobre todo, respecto de si se es víctima suficiente o no, pues no toda victima tiene el derecho a ser protegida por el robusto armazón interestatal del que hemos provisto al derecho del hombre.

La situación de Gaza es, sin duda la más difícil de ser pensada, pues es una víctima no suficiente, no pura, ni es solo víctima y además –en el giro paradójico al que obliga el péndulo de la violencia– victimizada por la victima absoluta devenida victimario. Esta es la situación fenomenológica-hermenéutica con la que debemos lidiar: el derecho humano como forma del cuidado de la dignidad humana puede solo activarse hoy en día si la victima ha aceptado su carga como un destino ineludible.

Bibliografía

Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, 1998.

Arendt, H. *Escritos Judíos*. Paidós 2009.

Avelar, Idelber. «Espectros de Benjamin. Duelo, trabajo y violencia en Jacques Derrida». Archivos: Revista de Filosofía, n.º 2-3, 2007-2008, págs. 143-62.

Balibar, Étienne. «Sobre la política de los derechos humanos». Derecho y Crítica Social, vol. 2, n.º 2, 2016, págs. 131-50.

Benhabib, Seyla. «Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos». Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política, n.º 39, 2008, págs. 175-203.

Benjamin, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos en Iluminaciones IV*. Taurus, 2001.

Heidegger, M. *Wegmarken (1919–1961)* (F.-W. von Herrmann, Ed.; Gesamtausgabe Vol. 9). Vittorio Klostermann, 1976.

Mancini, Christina y Justin T. Pickett. «Reaping What They Sow? Victim-Offender Overlap Perceptions and Victim Blaming Attitudes» [¿Cosechando lo que siembran? Percepciones de superposición entre víctimas y agresores y actitudes de culpabilización de las víctimas]. Victims & Offenders, vol. 12, n.º 3, 2017, págs. 434–66.

United Nations. Report of the Special Committee to Investigate Israeli Practices Affecting the Human Rights of the Palestinian People and Other Arabs of the Occupied Territories. Asamblea General de las Naciones Unidas, 2025. A/79/363, docs.un.org/en/A/79/363

Vargas Pinto, Tatiana. «La "desgraciada" conducta de la víctima: Un problema de imputación». Política criminal, vol. 9, n.º 18, 2014, págs. 338-70