



**“Lo Máximo que Podemos Esperar...”:
Derechos Humanos y la Política del Fatalismo**

(“The Most We Can Hope For...”: Human Rights and the Politics of Fatalism”, publicado originalmente en *South Atlantic Quarterly*, 2004, 5 (2/3) pp. 18.1-18.20)

Wendy Brown*

Traducción: Lucero Ibarra Rojas

Resumen:

En su contribución en la Conferencia Tanner de 2001 titulada *Derechos Humanos como Política e Idolatría*, Michael Ignatieff refuta casi todas las disputas progresistas, tanto políticas como filosóficas, que se han esbozado frente al trabajo internacional de derechos humanos. Lidar con estos retos también le permite desarrollar y fundamentar su propio argumento sobre los derechos humanos: que el activismo de los derechos humanos no es valioso por estar fundado en una verdad trascendental, porque avance un principio esencial, porque se trate de una política integral o porque sea una práctica libre del peligro de la manipulación política o de verse comprometida; sino simplemente porque es un activismo efectivo para limitar la violencia política y reducir la miseria. Mi pregunta, por supuesto, es si esto es todo lo que hace el proyecto internacional de derechos humanos, es decir, si el mismo Ignatieff se limita al minimalismo y pragmatismo de estas oraciones, y si, más allá de las mismas formulaciones de Ignatieff, este minimalismo y pragmatismo puede llevarse a limitar a su vez la operación discursiva de los derechos humanos. ¿Cuáles son las implicaciones de que los derechos humanos asuman el centro del escenario como proyecto de justicia internacional, o como el proyecto progresista de justicia internacional? El activismo de derechos humanos es un proyecto político-moral y si desplaza, compite, rehúsa o rechaza otros proyectos políticos, incluyendo aquellos que también buscan producir justicia, entonces no es solamente una mera táctica, sino una forma específica de poder político que es acompañada de una visión específica de la justicia; y es de nuestra incumbencia inspeccionarla, evaluarla y juzgarla como tal.

Palabras Clave:

Derechos humanos, Política, Ignatieff, Liberalismo.

* Wendy Brown es activista, teórica política y profesora de Ciencias Políticas y Teoría Crítica en la Universidad de California en Berkeley. Es Doctora en Filosofía Política por la Universidad de Princeton. wlbrown@berkeley.edu



Abstract:

In his 2001 Tanner Lecture series entitled *Human Rights as Politics and Idolatry*, Michael Ignatieff parries almost every known progressive political and philosophical quarrel with international human rights work. Working through them also allows him to develop and rest his own case for human rights: human rights activism is valuable not because it is founded on some transcendent truth, advances some ultimate principle, is a comprehensive politics, or is clean of the danger of political manipulation or compromise, but rather, simply because it is effective in limiting political violence and reducing misery. My question, of course, is whether this is all the international human rights project does, that is, whether Ignatieff holds himself to the minimalism and pragmatism of these sentences and whether, apart from Ignatieff's own formulations, this minimalism and pragmatism can be made to hold in the discursive operation of human rights. Human rights activism is a moral-political project and if it displaces, competes with, refuses, or rejects other political projects, including those also aimed at producing justice, then it is not merely a tactic but a particular form of political power carrying a particular image of justice, and it will behoove us to inspect, evaluate, and judge it as such.

Keywords:

Human rights, Politics, Ignatieff, Liberalism.

En su contribución en la Conferencia Tanner de 2001 titulada *Derechos Humanos como Política e Idolatría*, Michael Ignatieff refuta casi todas las disputas progresistas, tanto políticas como filosóficas, que se han esbozado frente al trabajo internacional de derechos humanos: los derechos humanos son vagos y no tienen herramientas para hacerse valer; su contenido es infinitamente maleable; son más simbólicos que sustantivos; no se pueden fundar en ninguna verdad ontológica o principio filosófico; en su individualismo primordial, entran en conflicto con la integridad cultural y son una forma de imperialismo liberal; son un disfraz con el cual se arropa el súper-poder de la dominación global; son un disfraz con el cual se arropa la globalización del capital; implican una idolatría secular al humano y, por lo tanto, son un credo religioso como cualquier otro. Ignatieff es atento y no descarta ninguno de estos retos, en ocasiones refutándolos persuasivamente, en ocasiones acomodando y ajustando las aspiraciones o el alcance de los derechos humanos en términos del cuestionamiento. Lidar con estos retos también le permite desarrollar y fundamentar su propio argumento sobre los derechos humanos: que el activismo de los derechos humanos no es valioso por estar fundado en una verdad trascendental, porque avance un principio esencial, porque se trate de una política integral o porque sea una práctica libre del peligro de la manipulación política o de verse comprometida; sino simplemente porque es un activismo efectivo para limitar la violencia política y reducir la miseria. Si, durante los últimos cincuenta años, los derechos humanos se han convertido en el tipo de cambio moral a nivel internacional por medio del cual algo del sufrimiento humano puede ser frenado, entonces los derechos humanos son algo bueno. “Todo lo que puede decirse sobre los derechos humanos es que son necesarios para proteger a los individuos de la violencia y el abuso, y si se pregunta por qué, la única respuesta posible es histórica” (Ignatieff 2001, p.149).

Al responder a los comentarios que fueron publicados con su conferencia, estas son las palabras finales de Ignatieff:

¿Cuáles deberían ser nuestras metas como creyentes en los derechos humanos? Aquí, mi eslogan sería el título del famoso, con razón, ensayo de mi antigua profesora Judith Shklar, “Poniendo a la crueldad primero”. Puede que no seamos capaces de crear democracias o constituciones. Puede que la libertad liberal esté muy lejos [en algunas sociedades]. Pero podríamos hacer más de lo que hacemos actualmente para detener el sufrimiento inmerecido y la crueldad física brutal. Eso, considero, es la prioridad elemental de todo activismo de derechos humanos: detener la tortura, las palizas, los asesinatos, las violaciones y los ataques, y mejorar, tanto como nos sea posible, la seguridad de las personas ordinarias. Mi minimalismo no es para nada estratégico. Es lo máximo que podemos esperar (Ignatieff 2001, p. 173)

Un instrumento para disminuir el grave sufrimiento de individuos y grupos que han sido señalados como blanco de ataques, para detener el flujo de sangre humana, para disminuir el llanto de dolor de la humanidad, para enderezar a la humanidad del encorvamiento que causa el miedo - ¿Quién podría discutir con esto, especialmente cuando el presente histórico presenta tanta sangre que ha sido derramada por razones políticas, tanto dolor que ha sido causado por razones políticas, tanto miedo inducido también por razones políticas? Efectivamente, no es posible discutir con esto, y no lo haré yo. Si los derechos humanos logran esto, y nada más, no hay motivo para discutir.

Mi pregunta, por supuesto, es si esto es todo lo que hace el proyecto internacional de derechos humanos, es decir, si el mismo Ignatieff se limita al minimalismo y pragmatismo de estas oraciones, y si, más allá de las mismas formulaciones de Ignatieff, este minimalismo y pragmatismo puede llevarse a limitar a su vez la operación discursiva de los derechos humanos. Resultará que el mismo Ignatieff, de hecho, no se mantiene dentro de los límites de su defensa minimalista, y que ese “más” que demanda para los derechos humanos, es una parte importante de su agenda para los mismos y un aspecto relevante de su operación discursiva. Pero, además de las propias transgresiones de Ignatieff a los límites que él mismo plantea, está lo siguiente: es la naturaleza de todo proyecto político significativo el ir más allá del objetivo y la acción que ha reconocido, por la simple razón de que todos los proyectos de este tipo se encuentran situados en contextos políticos, históricos, sociales y económicos con los que se involucran dinámicamente¹. Ningún proyecto efectivo produce únicamente las consecuencias que tiene por objetivo producir. Entonces, independientemente de lo que se haya declarado como su propósito, ¿los derechos humanos solamente reducen el sufrimiento? ¿(Prometen) reducirlo de una manera que imposibilite o niegue otras maneras posibles de hacerlo? Y si reducen el sufrimiento, ¿qué tipos de sujetos y culturas políticas (o anti-políticas) traen a la luz al hacerlo, qué tipos transforman o erosionan, y qué tipos reafirman? ¿Cuáles son las implicaciones de que los derechos humanos asuman el centro del escenario como proyecto de justicia internacional, o como *el* proyecto progresista de justicia internacional? El activismo de derechos humanos es un proyecto político-moral y si desplaza, compite, rehúsa o rechaza

¹ Talal Asad sostiene lo anterior respecto de una cuestión enteramente diferente sobre los derechos humanos: “Los derechos humanos dependen... de los derechos nacionales. Los Estados son esenciales para la protección que ofrecen. Esto significa que los Estados pueden y, de hecho, usan el discurso de derechos humanos contra sus ciudadanos – como los imperios coloniales lo usaron contra sus subditos – para materializar su proyecto civilizatorio” (2000).

otros proyectos políticos, incluyendo aquellos que también buscan producir justicia, entonces no es solamente una mera táctica, sino una forma específica de poder político que es acompañada de una visión específica de la justicia; y es de nuestra incumbencia inspeccionarla, evaluarla y juzgarla como tal. Estas consideraciones requieren que nos separemos tanto de los términos del minimalismo pragmático como de los términos de la moralidad, para lograr un encuentro más complejo con los poderes del contexto y el discurso políticos, que el que se puede lograr con cualquiera de los dos conjuntos de términos anteriores.

En su mayor parte, el activismo de derechos humanos niega el manto político que yo sostengo. Al contrario, generalmente se presenta como algo similar a una anti-política – una defensa pura de los inocentes y carentes de poder precisamente contra el poder, una defensa pura del individuo contra maquinarias culturales, Estados, guerra, conflictos étnicos, tribalismo, patriarcalismo, así como otras movilizaciones o instancias de poder colectivo contra los individuos que son inmensas y potencialmente crueles o despóticas. Más precisamente, los derechos humanos toman forma como un discurso moral centrado en el dolor y el sufrimiento, más que como un discurso político de justicia integral. A pesar incluso de que Ignatieff titula su primera conferencia “Derechos Humanos como Política” y reconoce que “los derechos humanos deben aceptar que son un credo de lucha y que sus demandas universales serán resistidas” por cualquier autoridad que sea su blanco de ataque, la política que identifica es el efecto pragmático de aquello que directamente identifica como un orden moral de las cosas: “Los derechos humanos son el lenguaje que sistemáticamente personifica la intuición de que [cada individuo merece igual consideración moral] y, en la medida que esta institución gana influencia sobre la conducta de individuos y Estados, podemos decir que estamos obteniendo un progreso moral” (Ignatieff 2001, p.4). Aunada a la demanda explícita respecto de la igualdad moral, los derechos humanos internacionales también tienen una premisa en la inmoralidad del sufrimiento inducido por motivos políticos. A diferencia de los derechos que se derivan de la constitución y tienen medios de efectividad altamente específicos en los órdenes democráticos liberales, los derechos humanos internacionales se presentan en términos de la inviolabilidad moral de la “dignidad humana” y la privación o degradación de esta dignidad, contra lo cual se entiende que buscan proteger. Los derechos humanos, como son comprendidos por Ignatieff, no prescriben lo que es bueno o correcto, sino que más bien dependen de un acuerdo “sobre lo que es insufrible, indisputablemente equivocado” (2001, p. 56):

Los compromisos universales que implican los derechos humanos pueden ser compatibles con una amplia variedad de maneras de vivir, siempre que el universalismo implicado sea conscientemente minimalista. Los derechos humanos pueden adjudicarse un carácter universal únicamente como una teoría decididamente “delgada” de lo que es correcto, una definición de las condiciones mínimas para absolutamente cualquier vida. Los derechos humanos constituyen solamente una agenda sistemática de “libertad negativa”, una serie de herramientas contra la opresión, una serie de herramientas que los agentes individuales deben encontrarse en libertad de usar como consideren más adecuado, dentro del marco más amplio de su cultura y de las creencias religiosas que dictan su vida (Ignatieff 2001, pp.56-57).

Pero si los derechos humanos son ofrecidos como un antídoto anti-político y expresamente moral frente al poder político abusivo, como una defensa contra el poder y una

protección contra el dolor, la privación o el sufrimiento, aún podemos preguntar qué tipo de politización ponen en marcha contra los poderes a los que se oponen. ¿Se plantean a favor de una formulación diferente de la justicia o se plantean en oposición a proyectos colectivos de justicia? Más allá de si buscan debilitar la soberanía política nacional en la medida que refuerzan el planteamiento moral del individuo o de si, por el contrario, como sostiene Ignatieff, resaltan la “necesidad del orden del Estado para garantizar los derechos” y, por lo tanto, de hecho tendrían que fortalecer “Estados sobrecargados”, ¿qué tipo de proyecto de justicia es esta? Puesto de otra manera, si los derechos humanos son proferidos como una defensa contra la habilidad del poder político de causar dolor, indignidad, crueldad y muerte, si defienden el límite moral del poder político, independientemente de su organización interna o su legitimación, ¿cuál es su posicionamiento político y su efecto en el desarrollo de este trabajo?

Resulta que Ignatieff no limita su agenda para los derechos humanos a la atenuación del sufrimiento y, de hecho, no puede hacerlo. En cambio, los entiende en la medida que abren una posibilidad política progresiva que supera su competencia. El autor sostiene, primero, que “los derechos humanos importan porque ayudan a las personas a ayudarse a sí mismas” (Ignatieff 2001, p.57) y, por lo tanto, instancian o desarrollan agencia donde antes no existía. En segundo lugar, sostiene que los derechos como “libertades civiles y políticas, son una condición necesaria para que, eventualmente, se obtenga la seguridad social y económica” (Ignatieff 2001, p.90). En tercer lugar, argumenta que el lenguaje de derechos crea las bases para “el conflicto, la deliberación, la discusión y la contención”, en la medida que provee “un vocabulario compartido con el cual nuestras discusiones pueden iniciar, y apenas el mínimo humano posible desde el cual el florecimiento de ideas diferentes sobre lo humano puede encontrar raíces” (Ignatieff 2001, p.95). El primer argumento se refiere a la lógica ontológica de los derechos humanos; el segundo argumento se preocupa por la lógica histórica de los derechos humanos; y el tercero hace referencia a la lógica política de los derechos humanos. Consideremos cada uno brevemente.

“Los derechos humanos son un lenguaje de empoderamiento individual”, sostiene Ignatieff, y “cuando los individuos tienen agencia, pueden protegerse a sí mismos contra la injusticia. Igualmente, cuando los individuos tienen agencia, pueden definir ellos mismos por qué desean vivir y por qué desean morir” (Ignatieff 2001, p.57). En otras palabras, los derechos humanos configuran sujetos que sean capaces, o bien que se consideren merecedores (no es claro cuál para Ignatieff), de protegerse a sí mismos de lo que consideran injusto y de definir ellos mismos cuáles son sus objetivos y fines. Como sostiene Ignatieff en otro trabajo, “El lenguaje de los derechos ha sido central no simplemente para la protección, sino también para la producción de los individuos modernos”, como una producción que él especifica como el proceso de convertirse en un individuo - “la aspiración más universal que se ofrece detrás de todas las formas de modernidad” (1999, p.323).

Pero no queda en absoluto claro que el discurso de los derechos humanos de hecho asegure la autonomía y la agencia que Ignatieff promete; en su lugar, este discurso ofrece un tipo de protección para los individuos que podría solamente intercambiar una forma de sujeción por otra, por una intervención de un agente externo o por un conjunto de instituciones que prometen proteger a los individuos del poder abusivo del Estado en parte reemplazando ese poder. (Un caso reciente y muy literal de este intercambio fue, por supuesto, la intervención en Irak por parte de Estados Unidos y Gran Bretaña, comen-

zando en la primavera de 2003 y continuando hasta la actualidad, que llevó la bandera de los derechos humanos y la cual en ocasiones Ignatieff, en varios medios de comunicación, ha defendido como un esfuerzo de derechos humanos²). En tanto que el reemplazo puede o no ser positivo desde el punto de vista de reducir el sufrimiento, esto no implica que necesariamente se produce agencia o se “ayuda a las personas a ayudarse a sí mismas”.

Además, en la medida que los derechos humanos son comprendidos como la habilidad de protegerse a uno mismo contra la injusticia y definir los propios objetivos en la vida, esta es una forma de “empoderamiento” que iguala completamente la noción de empoderamiento con la de individualismo liberal³. Por lo tanto, la promesa de derechos para habilitar la capacidad de los individuos para elegir aquello por lo que desean vivir y por lo que desean morir, no toma en cuenta las restricciones históricas, políticas y económicas en las cuales se da esta decisión – la agencia es definida como una elección dentro de estas restricciones y, entonces, las codifica en gran medida. Finalmente, si los derechos prometen un escudo alrededor de los individuos, “el derecho a elegir la vida que consideran correcto vivir” (Ignatieff 2001, p.57), este escudo constituye un límite jurídico para los regímenes, sin empoderar a los individuos como actores políticos; en su lugar, es una instancia de lo que Isaiah Berlin llamó “libertad negativa”, y que Ignatieff avala, como el derecho para se deje a las personas hacer lo que desean (Ignatieff 2001, p.57). En la medida que el discurso de derechos humanos marca una línea que separa el espacio para que el individuo escoja como ella o él desea vivir del espacio de la política, lo que Ignatieff llama “empoderamiento” se encuentra en el primer supuesto. En este marco, por lo tanto, el discurso de derechos humanos no sólo aspira a estar más allá de la política (sin importar su propia insistencia en que es política), sino que lleva aspiraciones anti-políticas implícitas para sus sujetos – es decir, moldea a los sujetos con un anhelo de ser libres de la política y, efectivamente, también de toda determinación colectiva de objetivos⁴. Entonces, el valor moral de los derechos humanos, al igual que su posicionamiento de moralidad por fuera y por encima de la política, transforma y posiciona al humano individual a su imagen, el cual sería empoderado por los derechos y, por lo tanto, producido por los mismos.

² Véanse, por ejemplo, las repetidas apariciones de Ignatieff en el *New York Times* durante los últimos dos años [previos a 2004], incluyendo “Threats and Respsnes: Liberals for War; Some of the Intellectual Left’s Longtime Doves Taking on Role of Hawks”, por Kate Zernike, 14 de marzo de 2003, A16; “The Way We Live Now, 3–23–03; I Am Iraq”, 23 de marzo de 2002, sect. 6: 13; “The American Empire: The Burden”, 5 de enero de 2003, sect. 6: 22; y más recientemente, “Why Are We in Iraq (And Liberia and Afghanistan?)”, 21 de septiembre de 2003, sect. 6: 38.

³ De manera muy poco sincera, dada su propia delimitación de lo que debería de entrar bajo la sombrilla de los derechos humanos y lo que no, Ignatieff niega esta ecuación de la siguiente manera: “Como usen las personas su libertad es su decisión y no hay razón para suponer que, si adoptan el valor occidental de la libertad, le darán un contenido occidental” (2001, p.73).

⁴ Por política, Ignatieff entiende “tomar partido, movilizar circunscripciones lo suficientemente poderosas para forzar a los abusadores a detenerse” (2001, p.9) y no se refiere a un proyecto o formación política integral. En cambio, incluso en la medida en que reconoce la imposibilidad de tratar las campañas de derechos humanos como algo “por encima de la política”, ancla los derechos humanos en el reconocimiento de que los seres humanos deben estar protegidos de la crueldad y el dolor, lo que constituye una afirmación moral abstracta contra formas particulares de poder político y tiene como objetivo posicionarse como neutral vis-à-vis la cultura y modalidades particulares de poder político.

La segunda afirmación de Ignatieff sobre las posibilidades económicas y políticas que los derechos humanos movilizan parecería atender a estas preocupaciones. Aunque insiste en que los derechos humanos se deben limitar a asegurar la capacidad de los individuos para actuar (en lugar de que, como algunos han deseado, sean extendidos a derechos respecto de bienes como alimentos, albergue y medicina), el autor también insiste en que esta capacidad constituye en sí misma la pre-condición necesaria para la participación política que, por su parte, puede producir mejores condiciones económicas e, incluso, “seguridad”. Ignatieff escenifica esta afirmación de la siguiente manera: “Sin la libertad para articular y expresar opiniones políticas, sin libertad de expresión y de reunión, junto con la libertad de propiedad, los agentes no se pueden organizar para luchar por seguridad social y económica” (2001, p.90). Continúa citando a Amartya Sen: “Ninguna hambruna sustancial ha ocurrido... en ningún país con una forma democrática de gobierno y una prensa relativamente libre” (en Ignatieff 2001, p.90). Es difícil saber exactamente cuál es la conexión causal que se establece entre una hambruna y una prensa controlada por el Estado, especialmente en contextos coloniales y del tercer mundo, pero, para Ignatieff, las implicaciones son claras: “Los derechos civiles y políticos son al mismo tiempo un motor esencial del desarrollo económico en sí mismos y también una garantía crítica contra los designios y proyectos coercitivos por parte de los gobiernos” (Ignatieff 2001, p.90). Esto parecería ser una agenda tanto para el capitalismo como para los derechos humanos, pero también es una historia extraña de la modernidad, especialmente en su insinuación de que la riqueza nacional es producida por, y no resultado de, libertades civiles y constitucionalismo, y en su elisión de las deformaciones del colonialismo y una economía global en la que la riqueza de los estados centrales se basa, en parte, en la pobreza de la periferia.

Lo extraño de esta narrativa se explica, en parte, mediante una apreciación de lo que Ignatieff está buscando instalar, a saber, una inclinación de izquierda a los proyectos de derechos humanos que insistirían en la primacía de derechos a alimentos, albergue y tratamiento médico, o bien, que sostendrían, más modestamente, que los derechos civiles y políticos deben ser complementados por dichos derechos sociales o económicos. Ignatieff objeta contra esta inclinación no solamente porque hace más políticamente ambiciosas las campañas de derechos humanos y, por tanto, menos eficaces o realizables inmediatamente, lo que sería una objeción razonable para un pragmático; sino además porque teme lo que llama “derechos colectivos”. (No hay, por supuesto, una razón inherente para considerar el derecho a albergue o a alimentos como un derecho colectivo en mayor medida que el derecho a la libertad de expresión o a la libertad de reunión. Presumiblemente, Ignatieff designa un carácter colectivo a estos derechos, no porque se otorguen colectivamente, sino por su costo a la colectividad o quizá incluso porque estos derechos nos conciben como colectivamente responsables unos de los otros). Los derechos colectivos, insiste el autor, amenazan al individuo y erosionan la legitimidad de los derechos. Con respecto al segundo aspecto, Ignatieff sostiene que “los derechos individuales pueden observar dificultades en su ejercicio sin derechos colectivos, pero los derechos colectivos sin derechos individuales resultan en tiranía” (2001, p.90). En tanto que la formulación de derechos colectivos en la ausencia de derechos individuales, en el mundo post-comunista, parece un espantapájaros, está claro cuál es el desliz metonímico para Ignatieff: el derecho a alimentos y a albergue significa que el Estado los organizará o proveerá, y si el Estado está involucrado en estos asuntos, estamos en la tierra del socialismo de Estado, y si estamos en la tierra del socialismo de Estado, los derechos individuales – especialmente aquellos que son esenciales para la libertad de empresa y el libre comercio

- se presumen limitados. Con respecto a esta última afirmación, Ignatieff sostiene que “la inflación de derechos – la tendencia a definir todo lo que es deseable como un derecho – termina erosionando la legitimidad de un núcleo de derechos defendible” (2001, p.90). Este “núcleo de derechos defendible” es definido como aquellos derechos que “son estrictamente necesarios para el disfrute de cualquier vida” (Ignatieff 2001, p.90). Aunque es difícil ver qué podría ser más necesario para este disfrute que alimento y albergue, Ignatieff se dirige en la dirección opuesta, insistiendo que “las libertades civiles y políticas son una condición necesaria para, eventualmente, obtener seguridad social y económica” (2001, p. 90). Lo que Ignatieff ensaya, por supuesto, no es un recuento ontológico de lo que los seres humanos necesitan disfrutar en la vida, sino un recuento político-económico de lo que los mercados necesitan para prosperar. El autor se delata en la oración final del pasaje que hemos estado considerando: “Sin la libertad para articular y expresar opiniones políticas, sin libertad de expresión y de reunión, *junto con la libertad de propiedad*, los agentes no se pueden organizar para luchar por seguridad social y económica” (Ignatieff 2001, p.90). En suma, a través de una historiografía torturada y un conjunto de afirmaciones ontológicas terriblemente vulnerables, Ignatieff argumenta a favor de los derechos humanos como una pre-condición esencial para un orden de libre mercado y por el mercado en sí mismo como un vehículo de seguridad individual social y económica.

La tercera afirmación de Ignatieff sobre lo que los derechos incitan, más allá de la protección contra el sufrimiento, se refiere a la creación de “un mundo de igualdad moral genuina entre los seres humanos” (2001, p.95). Para cualquier demócrata, este mundo es otro de esos bienes que se consideran indudables, pero Ignatieff lleva este punto más lejos de lo que puede llegar: “Un mundo de igualdad moral es un mundo de conflicto, deliberación, discusión y contención” (2001, p.95). En tanto que esto parece conectar su argumento de que los derechos empoderan a los individuos para motivos de prospectos para la determinación democrática de los valores de gobierno, debemos preguntar ¿qué hace a los derechos – esos marcadores del deseo de no sufrir, para vivir como y para lo que uno individualmente elige, y para insistir que nuestras elecciones sean toleradas – un vehículo para unirnos en un debate sobre valores y objetivos? Si los derechos constituyen algo similar a un escudo contra el poder, incluyendo las incursiones y la coerción por parte de otros individuos, si los derechos nos dan la capacidad para ser dejados a ejecutar nuestros propios designios, ¿qué los convierte en un conducto para convocarnos a la discusión y la disputa respecto de las normas y los objetivos que nos gobiernan? Efectivamente, la tensión histórica entre una primacía dada a la libertad individual y otra ubicada en la gobernanza se ha vivido como el conflicto entre impulsos centrífugos y centrípetos en el pensamiento y la práctica democrática durante la mayor parte de su historia. Esta tomó forma, en un lenguaje más antiguo, como la batalla entre los valores republicanos y aquellos más libertarios, como el debate entre socialistas y las aspiraciones democráticas liberales desde la mitad del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, y, más recientemente, como las discusiones entre liberales individualistas y liberales comunitarios. Los derechos, especialmente aquellos que son tan dependientes de un vocabulario moral universal como los derechos humanos, difícilmente garantizan una deliberación política local sobre cómo debemos de vivir juntos/as; en efecto, pueden funcionar precisamente para limitar o cancelar esa deliberación con afirmaciones morales transcendentales, referirla a las cortes, someterla a credos de tolerancia o asegurar un escape de esta apelando a la vida privada.

En conjunto, las tres afirmaciones de Ignatieff respecto de las posibilidades políticas que son movilizadas por los derechos humanos – lejos de representar el minimalismo con el que iniciamos – construyen bloques para armar el argumento que sostiene que este discurso puede inaugurar una distribución de poder diferente y un orden de justicia en sociedades no-liberales. Si así fuera, constituiría una formación histórica nueva, una nueva cronología en la historia, en la que los derechos constituirían el motor, y no el resultado, de una forma de poder político popular; las bases para la participación democrática, en lugar de su confinamiento; el lugar a partir del cual la democracia inicia y no donde termina. No solamente esto no se ha puesto a prueba, sino que insistir en ello también entra en conflicto con la noción del propio Ignatieff de los derechos como una forma de protección frente al poder y el conflicto, al igual que con su afirmación corolaria de la tolerancia como la habilidad de “vivir y dejar vivir” (2000, p.85). Choca también con el rechazo de la política – la retirada del problema del poder colectivo – que promete el derecho a vivir como uno desea. Además, introduce un intervalo sin resolver entre el discurso expresamente moral y anti-político de los derechos humanos y la politización que se afirma que este discurso promete. Quizá lo más importante es que formula el poder político y social como un juego de suma cero: los derechos contra la cultura o el Estado, se vuelven una cierta medida de poder que se retira de los mismos – lo que el individuo tiene, las instituciones pierden. Pocos pensadores modernos continúan suscribiendo esta formulación del poder. Incluso alejándonos del reto que implica la perspectiva foucaultiana sobre la dimensión regulatoria de los derechos – que ofrece una perspectiva sobre la producción de sujetos y la subjetivación por medio del discurso jurídico – tenemos el hecho empírico patente de que los americanos nunca hemos tenido tantos derechos como ahora (incluso los abogados no logran mantenerse al corriente de todos ellos) y tan poco poder para dar forma a la justicia colectiva y los objetivos nacionales.

Lo que hemos aprendido durante el último siglo es que: 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. Esto se debe, por encima de todo, a que el poder no solo viene en forma soberana o jurídica, y a que los derechos no solamente son defensas contra el poder social y político, sino que, como un aspecto de la gobernabilidad, son un aspecto crucial de la apertura del poder. Siendo así, no son solamente reglas y defensas contra el poder, sino que pueden ser tácticas y vehículos de gobernanza y dominación en sí mismos. Incluso la libertad de expresión, o quizá especialmente la libertad de expresión en una era en la que los medios de comunicación son propiedad de las corporaciones y están en deuda con los gobiernos, puede profundizar la sujeción del pueblo a discursos de poder que no son democráticos, al mismo tiempo que se permite ampliamente el uso de la voz.

Para poder apreciar mejor cómo los derechos pueden simultáneamente proteger a los sujetos de ciertos abusos y convertirse en tácticas en su desempoderamiento, podríamos regresar a un punto mencionado anteriormente, a saber, que los derechos no se anexan simplemente a los sujetos kantianos, sino que producen y regulan a los sujetos a quienes se les asignan⁵. Por lo tanto, en su misma promesa de proteger a los individuos contra el

⁵ Este punto ha sido desarrollado ampliamente en varios trabajos. La mayoría de los ensayos en el libro *Left Legalism/Left Critique* (2002) contribuyen a este argumento. Mis propios esfuerzos para pensar este problema pueden ser encontrados en los ensayos publicados en el mismo volumen (Brown 2002) al igual

sufrimiento y permitirles tomar decisiones, el discurso de derechos humanos produce un cierto tipo de sujeto que necesita un cierto tipo de protección. Por supuesto, el sufrimiento y el abuso también producen sujetos, frecuentemente de manera traumática, y de ninguna manera estoy sugiriendo que dejar a los individuos vulnerables a estas cosas es una producción moral o política superior a la del discurso de derechos humanos. Nuevamente, tampoco estoy cuestionando la medida en que las campañas de derechos humanos pueden de hecho limitar ciertos tipos de abuso y alterar ciertas políticas. En cambio, el punto es que no hay tal cosa como la *mera* reducción del sufrimiento o protección frente al abuso – la naturaleza de la reducción o protección es, en sí misma, productiva de sujetos políticos y posibilidades políticas. De la misma manera que el abuso mismo nunca es genérico, sino que siempre tiene un contenido social y subjetivo particular, también el tema de *cómo* es aliviado resulta relevante. Sí, el abuso debe ser detenido, pero ¿por quién, con qué técnicas, con qué efectos inintencionales y, sobre todo, desplegando cuáles futuros posibles? El manto pragmatista, moral y anti-político del discurso de los derechos humanos tiende a evitar, incluso repeler, estas preguntas, más que a invitar o lidiar con ellas.

Regresamos entonces a la pregunta con la que iniciamos: si el activismo de derechos humanos constituye una política anti-política de la reducción del sufrimiento que configura un tipo particular de sujeto y retrata un futuro político particular, ¿es la cosecha de este proyecto internacional de justicia “lo máximo que podemos esperar”? Especialmente en la medida que el agente que produce este sufrimiento ha sido un vigor del imperialismo americano renovado recientemente (desde su gulag en la Bahía de Guantánamo a sus invasiones de Irak y Afghanistan, y su continuo apoyo a las prácticas israelíes de ocupación que son cada vez más brutales) al tiempo que se cubre en el manto de los derechos humanos, una se pregunta si el proyecto de cuestionar más directamente este imperialismo y apoyar los esfuerzos indígenas por transformar regímenes postcoloniales autoritarios, despóticos y corruptos, puede ser al menos igual de crítico. Cuando Donald Rumsfeld declara que “la Guerra contra el Terrorismo es una guerra por los derechos humanos”, como lo hizo en la primavera de 2002, preparando a los americanos para una guerra en Irak, al tiempo que desviaba su atención del caos posterior a la guerra en Afganistán y del desmantelamiento constante de sus propias libertades civiles, nos recuerda la dificultad de tratar de involucrarnos en ambos tipos de proyecto simultáneamente⁶. No se trata solamente de que Rumsfeld ha cooptado el lenguaje de los derechos humanos para propósitos imperialistas en el exterior y para propósitos anti-democráticos en el entorno doméstico, sino que, además, en la medida en que la “liberación” de Afganistán e Irak prometió llevar derechos humanos a esas poblaciones oprimidas, es difícil distinguir los despliegues sinceros del discurso de derechos humanos de aquellos que son cínicos, al igual que es difícil separar las campañas de derechos humanos de la legitimación del imperialismo liberal⁷. En este sentido, la falta de sinceridad de Ignatieff en su insistencia de que las campañas de derechos humanos no son equivalentes a instalar liberalismo y condiciones de libre mercado en los regímenes donde se implementan, se materializa más como un problema de deshonestidad intelectual.

que en el capítulo 5 del libro *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (1995) y el artículo “Revaluating Critique: A Response to Kenneth Baynes” (2000).

⁶ Donald Rumsfeld, junio 12 de 2002.

⁷ Sorprende poco, entonces, que Ignatieff haya apoyado ambas guerras como “intervenciones humanitarias” y, al menos inicialmente, haya minimizado sus objetivos imperialistas.



Más aún, dado que los derechos humanos internacionales no se encuentran diseñados como una forma de poder colectivo o un vehículo para la gobernanza popular, sino más bien como escudos individuales contra el poder, es difícil ver cómo una persona se puede mover simultáneamente hacia el individualismo y la retracción, por un lado, y hacia esfuerzos de auto-gobernanza colaborativa y poder compartido, por el otro. No hay evidencia más perspicaz de esta dificultad que el esquema actual de gobernanza para el Irak posterior a la guerra; donde una ocupación de largo plazo, incluyendo el mandato político por parte de fuerzas extranjeras y el desarrollo económico orquestado por los Estados Unidos y dominado por la inversión extranjera, se implementa en conjunto con planes para el desarrollo de las libertades civiles de los iraquíes.



Es un viejo ardid de los reformistas liberales, al perseguir agendas que tienen efectos significativos en un exceso de reformas explícitas, el insistir en que solamente intentan ayudar un poco o mantener a raya a la oscuridad. Desde esta perspectiva, los derechos simplemente liberan a la gente para darle forma al mundo como mejor consideren - no tienen dimensiones normativas o de producción de subjetividades; no están acompañados de supuestos u objetivos culturales; no prescriben o proscriben nada; no configuran lo político de ninguna manera, ni compiten con otras posibilidades o discursos políticos. Los derechos simplemente expanden la autonomía y la posibilidad elegir. Yo sugiero que esto no es así y, al decidir si la reducción del sufrimiento prometida por los derechos humanos es “lo máximo que podemos esperar”, he sostenido que debemos tomar en cuenta aquello que el discurso de los derechos no confiesa de sí mismo. Es una forma de hacer política y organiza el espacio político, frecuentemente con el objetivo de monopolizarlo. El discurso de derechos humanos también se posiciona como una crítica frente a proyectos políticos disonantes, converge cómodamente con los requisitos del imperialismo liberal y el libre comercio global, y también legitima a ambos. Si el problema global de hoy en día se define como el terrible sufrimiento humano que es consecuencia de las limitaciones de los derechos individuales contra los poderes abusivos del Estado, entonces los derechos humanos pueden ser la mejor táctica contra este problema. Pero si se diagnostica el problema como la combinación de la globalización del capital relativamente desenfrenada, las deformaciones políticas postcoloniales y el súper poder del imperialismo para privar a los pueblos en muchas partes del primer, segundo y tercer mundo de los prospectos de la auto-gobernanza a un grado sin paralelo en la historia de la modernidad; entonces otros tipos de proyectos políticos, incluyendo otros proyectos de justicia internacional, pueden ofrecer un remedio más apropiado y de mayor alcance para la injusticia definida como sufrimiento y como privación sistemática de la auto-gobernanza colaborativa.

Además de la cuestión de cómo diagnosticamos los padecimientos presentes del mundo, hay otra cuestión aquí, una cuestión genuina, sobre la naturaleza de nuestros tiempos. ¿Es la prevención o mitigación del sufrimiento que prometen los derechos humanos lo máximo que se puede esperar en este momento de la historia? ¿Es éste el lugar en el que nos encontramos, a saber, en una coyuntura histórica en la que todos los proyectos de



justicia más ambiciosos parecen remotos si no es que utópicos en comparación con la tarea de limitar los abusos de individuos? ¿Acaso el prospecto de una democratización más sustantiva del poder es tan tenue que el alivio y la reducción del sufrimiento humano es realmente todo lo que las personas progresistas pueden esperar? Si es así, entonces la política de los derechos humanos probablemente merece el apoyo de todas las personas a quienes les importe este sufrimiento. Pero si aún hay otras posibilidades históricas, si quienes sostienen visiones progresistas no han llegado aún a este grado de fatalismo, entonces haríamos bien en tomar en cuenta cuándo y cómo la centralidad del discurso de derechos humanos puede hacer que se desvanezcan esas otras posibilidades políticas.

Referencias:

- Asad, T., 2000. What Do Human Rights Do? An Anthropological Enquiry. *Theory and Event*, 4 (4). Disponible en: <https://muse.jhu.edu/article/32601>
- Brown, W., 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, W., 2000. Revaluing Critique A Response to Kenneth Baynes. *Political Theory*, 28(4), pp. 469-179.
- Brown, W., 2002. Suffering Rights as Paradoxes. En: W. Brown y J. Halley, ed., *Left Legalism/Left Critique*. Durham: Duke University Press.
- Brown, W. y Halley, J., ed., 2002. *Left Legalism/Left Critique*. Durham: Duke University Press.
- Ignatieff, M., 1999. Human Rights. En: C. Hesse y R. Post, eds., *Human Rights in Political Transitions: Gettysburg to Bosnia*. New York: Zone Books.
- Ignatieff, M., 2000. Nationalism and Toleration. En: S. Mendus, ed., *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham: Duke University Press.
- Ignatieff, M., 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.