

RESUMEN

EL PRESENTE TRABAJO OFRECE UNA CRÍTICA A LOS CONOCIDOS PARADIGMAS TALES COMO LA TEORÍA DE LAS CAUSAS FINALES, QUE DE MANERA EFICAZ, SEGÚN PLANTEA EL TEXTO, SE HAN INFILTRADO PARA DAR SOPORTE AL NUEVO ORDEN LIBERAL. EN ESTE CONTEXTO ANALIZA LAS RELACIONES HUMANAS Y LOS CAMBIOS QUE HAN OPERADO BAJO LOS EFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN.

**PALABRAS CLAVE:** GLOBALIZACIÓN, ANTROPOLOGÍA, ESTRUCTURALISMO.

ABSTRACT

THE PRESENT WORK OFFERS A CRITIQUE OF THE POPULAR PARADIGMS SUCH AS THE THEORY OF FINAL CAUSES, WHICH EFFECTIVELY, AS IT RAISES THE TEXT, HAVE BEEN INFILTRATED TO GIVE SUPPORT TO THE NEW LIBERAL ORDER. IN THIS CONTEXT ANALYZES HUMAN RELATIONS AND THE CHANGES THAT HAVE OPERATED UNDER THE EFFECTS OF GLOBALIZATION.

**KEY WORDS:** GLOBALIZATION, ANTHROPOLOGY, STRUCTURALISM.

# Antropología de lo bueno para nada<sup>1</sup>

Bertrand Ogilvie<sup>2</sup>

¿Qué transmitimos a nuestros hijos, a nuestros descendientes, a las generaciones que nos siguen? ¿Bienes, costumbres, instituciones, palabras, giros del lenguaje (lo que llamamos en nuestra jerga: problemáticas)? ¿Genes, estados biológicos y demográficos, ecológicos, climatológicos? ¿Ciencia y tecnología? Todo aquello sin duda. Pero hoy la respuesta a esta pregunta ya no es tan fácil. No es que nuestro “hoy” sea un período de crisis: esto no es nuevo ni necesariamente revolucionario. Es más bien la idea misma de transmisión que presenta una nueva dificultad, es decir, la idea que habría algo que transmitir.

La transmisión se apoya sobre un contenido, sobre una sustancia supuesta. Uno de sus nombres es: propiedad. Nosotros transmitimos nuestras propiedades. Desde el principio, la polisemia juega a fondo. Las propiedades que tenemos son también aquellas que somos. O, más aún, aquellas que nos constituyen y que se articulan a aquellas que poseemos. Nuestro mundo se despliega como la prolongación de nuestra naturaleza, etc. Pero nuestra nueva situación es quizás esta: lo que nos queda por transmitir hoy, además del conjunto de propiedades que se transmiten solas y que se encuentran de repente relegadas a un segundo plano, es más bien la ausencia de propiedades. Más precisamente, una sobreabundancia de propiedades voluminosas cuya esencia más se-

1 Traducido libremente al español por Ana María Álvarez Rojas, académica e investigadora Universidad Católica Silva Henríquez, amalvare@ucsh.cl

2 Bertrand Ogilvie. Doctor en filosofía. Université de Paris I-Sorbonne. Profesor de la Université Paris Ouest Nanterre la Défense. E-mail: bertrand.ogilvie@wanadoo.fr

creta es una ausencia radical de propiedad. No tendríamos tantas propiedades (no poseeríamos tantas, desigualmente repartidas, evidentemente) porque precisamente no tendríamos algo propio (principio de igualdad, pero negativa).

Durante largo tiempo las luchas sociales han reivindicado el acceso a la propiedad para todos, lo que puede entenderse de dos maneras: confirmación de la universalidad de la propiedad individual o abolición de la propiedad individual en beneficio de la propiedad colectiva. Durante largo tiempo ellas han debido enfrentarse en la contradicción que consistía en reclamar aquello de lo cual y a nombre de qué, los individuos y las colectividades eran, de hecho, desposeídas. Reivindicar la generalización de un principio concebido para inscribirse desigualmente en los hechos, o para preservar la desigualdad de los hechos (el respeto de la propiedad), reclamar, al contrario, y por voluntad de radicalización, la generalización, no del principio mismo sino de su factualidad, y provocar por eso mismo el desalojo del principio (la denuncia de la propiedad como robo). En todos los casos la propiedad seguía siendo el polo, el referente común que designa la condición de posibilidad de la existencia humana, individual y colectiva. En el horizonte de tal postura reivindicadora la idea de que los rasgos de la naturaleza humana, de lo “bueno” (libertad, igualdad) se vuelven legítimamente las “propiedades” que eran los frutos de su actividad, a riesgo de una alienación. Ahora nos encaminamos hacia una antropología de la individualidad deficiente y de la eficacia predominante del colectivo y de lo histórico que nos aleja de tal humanismo. Y es este nuevo legado, que no es propiamente uno, ese legado negativo, que nos queda transmitir de un gesto que no es más tampoco aquel de una transmisión.

Ya Marx, en la sexta tesis sobre Feuerbach, introducía la fórmula bien conocida: “la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular. En su realidad efectiva, ella es el

conjunto de relaciones sociales”. Esta tesis que introduce la historia y el colectivo en y en el lugar de la naturaleza o esencia humana individual anuncia, a través de Durkheim y el nacimiento de la sociología, el sistema de tesis, que en abierto conflicto entre ellas, que han marcado, a partir de los años 1930, el desarrollo de lo que se ha podido llamar las filosofías de la existencia. El despliegue del tema heideggeriano de la historicidad del “*da-sein*”<sup>3</sup> que da una configuración completamente original a esta tentativa de inscripción de la historia en la aprehensión del horizonte humano, el significado que le da Jean Paul Sartre en una perspectiva estrictamente individualista y la respuesta y negación punzante con que Heidegger se le opondrá en la Carta sobre el humanismo, etc.

En la segunda mitad del siglo XX, la articulación de una parte inesperada entre los últimos desarrollos del neo-darwinismo por un lado, y el psicoanálisis, elaborado en la obra lacaniana así como en la antropología tal como se le puede encontrar en las obras de Leroi-Gourhan<sup>4</sup> y de Lévi-Strauss, constituyen, por otra parte, algunos elementos del núcleo de esta última antropología que se da a conocer bajo el nombre de estructuralismo.

¿Qué permite aproximar aquí a estas iniciativas diferentes? El hecho de que todas ellas descansan en una renuncia, que les es común, a la costumbre de examinar lo humano a partir de su singularidad individual considerada como representativa de la especie. Ya, según Darwin, el individuo no es más el sujeto de la evolución, es la especie, la población que representa el escenario sobre el cual van a volverse significativas y efectivas la gran cantidad de distinciones individuales desprovistas de sentido y alcance, perspectiva que será fundamentada de golpe y amplificada por el redescubrimiento de la genética mendeliana.

3 N.T.: “ser-ahí”.

4 Doctor en letras y en ciencias. Etnólogo, arqueólogo e historiador francés. Entre sus obras se cuentan “El Arte y el Hombre”, “El gesto y la palabra”, “Los cazadores de la Prehistoria”.

Más aún, el biólogo holandés Louis Bolk, en los trabajos que han inspirado largamente tanto a los neodarwinistas como Stephen Jay Gould, como al psicoanalista Lacan, desarrolla una representación del humano como ejemplo fallido de la evolución, marcado por una inmadurez, neotenia y una ineptitud en la reproducción que no le dejaría ninguna posibilidad de sobrevivir si la existencia colectiva no viniese a suplir esta falla de la naturaleza mediante la segunda naturaleza de las reglas culturales, principalmente lingüales y matrimoniales que organizan, a la vez, el intercambio de bienes y el régimen de la sexualidad. Se podría leer en esos rastros la invitación a contar con la eficacia del medio para, al menos, favorecer el inicio de un mejoramiento de la existencia humana.

Durante mucho tiempo estas “verdades” han pasado por discursos intelectuales en lucha subterránea y continua con la ideología dominante, aquella de las potencias reinantes sobre conjuntos de sujetos naturalmente “libres y concientes” y, por lo tanto, legitimados por el consenso de esta aceptación. Ahora bien, después de algunos decenios, es del lado del poder que el darwinismo sopla, y todas las reglas sacrosantas de la antropología son zamarreadas (la vida, la muerte, la familia, la sexualidad...), mientras que son los intelectuales, especialmente los psicoanalistas, quienes endosan la función de defensores de lo sagrado. ¿Qué es lo que sucede?

La posición dominante del neodarwinismo a comienzos del siglo XXI viene a articularse (aunque no pueda de ninguna manera confundirse con él) con el desarrollo de las técnicas y modos de organización social y económica que se dan los medios de transformar lo humano, como las cosas, para transformarlo poco a poco verdaderamente en cosa. Vieja tendencia, cierto, pero que en esta ocasión parece estar al alcance. ¿Cuál es el nuevo encuentro que estamos viendo hoy en día? Una parte del siglo XX ha sido consagrado al enfrentamiento entre el despliegue progresivo de la democracia en el mundo (en

un combate entre dos versiones: aquella de la creación del hombre nuevo, ella misma en varias versiones de izquierda o de derecha, y aquella del reconocimiento perpetuamente diferido del hombre natural) y el desarrollo de las ciencias sociales y económicas articuladas en las ciencias humanas (sociología, psicología, psicoanálisis), ellas mismas en conflicto entre sí. La teoría del sujeto razonable contra la teoría del inconsciente individual o social que ponía el problema de la compatibilidad entre una teoría del inconsciente y una institución democrática.

Hoy empezamos a ver una democracia liberal que retoma, a su cuenta, no como un eslogan sino como una tarea jurídica y técnica efectiva, la producción del hombre nuevo. Ella lo hace sin decirlo, al menos en voz alta. Desde hace tiempo la antropología moderna post-darwiniana nos obligaría a repensar en profundidad el estatus del individuo y de la finalidad; estas dos nociones con respecto a la persona, y la idea abstracta de una justicia universal de los derechos del hombre hacia la cual todas las organizaciones políticas democráticas tenderían, son parte de los fundamentos, del vocabulario básico de la ideología política moderna, a pesar de que la realidad de los derechos económicos y políticos, al contrario, no se pueden pensar más que desde un punto de vista transindividual y abierto a todas las revoluciones imprevisibles en el dominio de la producción de las riquezas, de la organización del trabajo, de la transformación de la naturaleza y, en fin, el último objetivo no alcanzado, de la transformación del humano mismo como mentalidad y como cuerpo viviente.

Durante mucho tiempo hemos temido y creído que íbamos a asistir a transformaciones radicales de nuestro ambiente social, cultural, económico y natural. No habíamos pensado aún verdaderamente que no sólo íbamos a asistir sino que también “vivir” mutaciones nosotros mismos, donde seríamos el sujeto, mutaciones de nuestros modos de subjetivación y de nuestro ser biológico mismo.

Instante en que buenamente se podría aprehender como una revolución que no es suficiente llamar copernicana, ya que es en la estructura y no solamente en el sujeto, el observador.

Hay una paradoja y un cruce de posición: la posición que, hasta aquí, era considerada como un debilitamiento de los fundamentos del orden político, la insistencia sobre la historicidad de la percepción humana general de una teoría o de una ideología de la emancipación, aparece hoy día como susceptible de justificar un nuevo orden liberal, mientras que son posiciones de perfil naturalista, apoyándose en representaciones humanas intemporales y estructurales que pretenden asumir la defensa de los logros de las emancipaciones pasadas.

Dos grandes áreas se ven afectadas por este cambio: por un lado, las manipulaciones de la estructura de lo vivo, efectuadas en nuevos talleres de maquillaje que se instalan aquí y allá y que proponen sus habilidades para llevar a cabo, con la ayuda de “tijeras moleculares” “reescrituras finas y precisas del genoma” “a medida” (*vocabulario utilizado por el sitio de internet de “Collectis SA: la ingeniería racional de los genomas”, <http://www.collectis.com/corporate/...>, Start Up del Instituto Pasteur. Ver sobre estos asuntos la apasionada encuesta realizada por Paul Rabinov, ADN Francés, traducido al francés por Frédéric Keck bajo el título La decodificación del genoma, la aventura francesa, París, Odile Jacob, 2000*) y, por otra parte, las mutaciones introducidas por las modificaciones del comportamiento relacionado con la sexualidad, la parentalidad y la identidad sexual (la transexualidad). Estos dos ámbitos están involucrados en el mismo proceso de innovación y tocan a sectores antropológicos de sensibilidad análoga.

Expresemos de otra manera este cambio: es el poder (bio-poder) el que detenta el discurso (y no solamente el discurso, sino que también las leyes vinculadas al clonaje, la experimentación sobre el

embrión, la eutanasia, la adopción de los Pacs<sup>5</sup>, que participa en la reflexión sobre la homo parentalidad y sobre el matrimonio homosexual), de la *historia* y que hace la historia (con las industriales y los laboratorios farmacéuticos), mientras que es la antropología (del deseo por ejemplo, el psicoanálisis) que mantiene el discurso de lo inmutable e invoca un “orden simbólico” que se asemeja a la naturaleza: reacción torpe bajo el sentimiento justificado que el bio-poder ha metido las manos sobre la historia, sobre la historicidad humana, y no para hacer la revolución, sino para comerciar y generar control.

Entonces, ¿por qué refugiarse en una naturalidad (fuese ella simbólica, matrimonio monstruoso) en lugar de seguir el ejemplo de la innovación, de la destrucción efectiva de toda finalidad, de toda ilusión finalista? ¿En qué debería ayudar la nueva configuración de la reivindicación homosexual que, sin embargo, ella también parece atemorizarse de reivindicar la forma, al menos, poco innovadora del matrimonio?

En efecto, la antropología, más lévi-straussiana que lacaniana, jamás ha pretendido el estatus de norma. Constatar que la humanidad está instituida no significa que la deba estar. Lo está o no lo está, simplemente. La alternativa está entre una existencia y nada, no entre un orden y un desorden en que habría que proteger la sociedad de “reinyecciones” de padre y referencia, mediante una reinstauración de lazos. La “desvinculación”, la problemática fundamental de las relaciones humanas que Marx y Engels, entre otros, habían largamente hecho notar como la marca característica de las mutaciones del capitalismo, no son patologías de las cuales habría que curar a la humanidad, sino que caprichos de la historia de la humanidad misma, interna a su lógica conflictual. No son perversidades respecto de las cuales un trabajo de enunciación de la norma, de

5 N.T.: El Pacto civil de solidaridad (Pacs) es un contrato. Éste se establece entre dos personas mayores, de sexo diferente o del mismo sexo, para organizar su vida en común. Cfr: Service-Public.fr

la ley, podría conducir la remisión. Son signos indirectos de una violencia efectuada en lo social mismo sobre individuos que no respetan la ley ya que nada los respeta a ellos mismos, que ningún lugar se les permite más que aquellos, intercambiables, de los consumidores o, a falta de ello, de las mercancías, cosas ellas mismas, entonces intercambiables y, en fin, desechables en última instancia, según la expresión que ya he empleado en otro trabajo (Ogilvie, 1995).

En otras palabras, no me parece que haya ocurrido, para hacer frente a las mutaciones que la globalización del mercado produce en las relaciones sociales, la movilización de una suerte de religión social como norma vital olvidando que ante todo, ha sido siempre del orden político y económico conflictual, contradictorio, que es benéfico para unos e insoportable para otros. Es decir, destinado a cambiar sin cesar.

Como lo recuerda Lévi-Strauss en su último texto publicado (Lévi-Strauss, 2000. Pp. 713-720), que no habría humanidad más que en el ámbito de la Regla, esto sin duda. Pero decir cuál es, es otro asunto en el cual viene a alojarse la historia, la lucha y el debate político y cultural. No es posible, dicho de otra manera, evocar la necesidad de la Regla para dar valor o incluso imponer tal o cual regla particular, propia de un tiempo y de un lugar, y desde allí que sea destinada a ser de un día para otro sobrepasada, transformada, marginada.

Es aquí que convergen sexualidad y ciudadanía: así como la evocación en general de las condiciones de posibilidad de la comunidad, vivir juntos, no permiten justificar la legitimidad de tal o cual manera de organizar esa vida en común, del mismo modo la evocación de la regulación humana de la sexualidad y de la familia no nos dice nada sobre lo que es deseable legitimar en tal lugar y en tal momento como tipo de sexualidad y como tipo de familia. Parece que en estos dos ámbitos, algunos siempre están dispuestos ilegítimamente a pasar, a través de golpes de fuerzas teóricas o

prácticas, tal o cual solución histórica particular mediante la única realización posible o válida de la forma general. Mientras que habría que ver, por ejemplo en la inmigración, la oportunidad histórica de un requerimiento para hacer evolucionar de manera decisiva nuestra representación de la ciudadanía (en lugar de replegarse a una especie de gremio abstracto y estrecho), e incluso en la emergencia de las reivindicaciones homosexuales, la oportunidad histórica de un requerimiento para todos los individuos homo como heterosexuales para efectuar una crítica radical del finalismo<sup>6</sup>, en materia de sexualidad, para disociar la sexualidad de la reproducción o, para retomar el vocabulario de Foucault, lo erótico de la sexualidad, y para inventar nuevos tipos de relaciones.

Sin embargo, no es exactamente lo que sucede, y hay que preguntarse sobre las razones de esas resistencias, por lo demás desigualmente repartidas en la sociedad y en el Estado. Se constata ahora, tanto en el ámbito de las instituciones como de la industria, una especie de valoración (en una profundización sucesiva de la ruptura con la concepción religiosa cristiana de la sociedad o de la vida humana) de la representación del hombre como un ser no venido a menos pero sí fracasado (por supuesto, es lo contrario: en un caso, el de ser venido a menos, el hombre tiene a su ser en sus espaldas y su situación histórica es una alienación, aquí el hombre tiene a su ser siempre delante de él en su institución, en su futuro de ser puramente institucionalizado).

Estructura fracasada, inacabada, aún más precisamente, oxidada (que es tanto más perfectible en la medida que está inacabada) de la humanidad, que autoriza e incita a todas las intervenciones innovadoras sobre su ser. Si la indeterminación humana deviene una receta, es porque sucede que esta brecha abierta en la construcción de la humanidad no era tanto la oportunidad de la invención de una autonomía sino que una puesta a disposición: pragmática, rentable y adictiva (lo

6 N.T.: Teoría de las causas finales.

que no vale, por cierto, para la ciudadanía, la que no ha aparecido aún como un sector de innovaciones rentables...).

La respuesta al enigma del cambio de roles es bastante simple. Lo que ha cambiado es el hecho de que son los poderes los que han metido la mano sobre esta indeterminación, y que la toman como punto de partida no de una emancipación sino de un conjunto de procedimientos de mutaciones que se apoyan en el deseo de felicidad y en la búsqueda de la identidad para favorecer una mercantilización creciente de seres humanos y de relaciones sociales. El crecimiento continuo y sin freno de la productividad y de la rentabilidad pierde un poco de su misterio si se le describe como un proceso continuo de inversión y de transformación del hombre en cosa. Aquí, donde no se ve más que una potencia enigmática, ciega y maléfica, aparece más bien la articulación compleja de procesos económicos inacabados y de estructura del deseo humano, por encima de todo el deseo del deseo, o el deseo del Otro, como decía Lacan, que no desea entre las cosas más que aquellas que el otro desea también, y que lleva al sujeto a valorar el lugar de la cosa misma si él no puede obtener nada mejor. No es que esta estructura explique el desarrollo capitalista, lejos de eso, pero contribuye a la comprensión de su extraordinaria eficacia (especialmente lo que La Boétie llamaba el fenómeno de la “servidumbre voluntaria”)<sup>7</sup>. No se dispone del tiempo aquí para abrir un capítulo tan complejo, pero hay que señalar de pasada que una de las posibilidades de esta cosificación de la humanidad consideraría, por ejemplo, una naturalización o animalización que suprimiría o disminuiría en ella esta dimensión histórica misma por la cual ella está incesantemente alejada de lo que quisiera ser, condenado al error y al aprendizaje. La cuestión, entonces, se plantearía evidentemente en cuanto a saber qué fijaría los nuevos planes de desempeño y según qué jerarquías.

Este entrecruzamiento de perspectiva que parece proporcionar, por poco o largo tiempo, la iniciativa a la industria de lo viviente, necesita aún una observación concerniente a los efectos de shock que vuelven, por un tiempo, imposible la frecuentación del punto de vista histórico para la reflexión, y especialmente, para la reflexión crítica. Lo que la lectura de la historia revela a partir de ahora es en efecto, la ausencia de finalidad de procesos completa o totalmente manipulables. Uno de los puntos culminantes de este despliegue consiste en lo que llamé “la producción del hombre desechable”. Esta fórmula tiene referencia con lo que Hannah Arendt, por su lado, ha llamado “población excedente” pero, por esta expresión, yo he querido añadir algo más que algo diferente. En efecto, no se trata solamente de ver en esos fenómenos la pérdida de valor de la persona, o la consecuencia desafortunada, al margen, de una actividad exclusiva. No se trata tampoco de esa rueda de mano de obra (“la armada industrial de reserva”) de cuya presencia, como Marx había mostrado, el capitalismo siempre ha necesitado para influir sin piedad sobre las condiciones de trabajo en general. Dejemos de lado la cuestión de la funcionalidad de tal fenómeno en la lógica del sistema. Se trata más bien aquí de su centralidad. Como lo ha mostrado la historia del siglo XX, el punto culminante de la civilización industrial, es la exterminación de las masas (Armenios en 1915, Judíos y Gitanos en 1942-45) que se prolonga a la era de la globalización en un exterminio generalizado y poliforme. La característica de esta violencia eliminadora es que ella está totalmente desprovista de sentidos. Esta fórmula no es para entenderla en el sentido de insensatez, como se dice en el lenguaje corriente (esto es, escandalosa e incomprensible), sino en el sentido de que la evacuación de significado designa muy precisamente los límites de la articulación del individuo en la comunidad, más precisamente de la subjetividad representativa en la comunidad. Allí, esta articulación se anula; allí, la subjetividad se encuentra frente a lo universal (lo que en principio, en una cultura que tiene por

<sup>7</sup> Para profundizar se sugiere el texto de La Boétie, Etienne: “El discurso de la servidumbre voluntaria”.

función interponer entre ellos un “mundo”, no llega jamás). Lo que aparece entonces no es la maldad o la dureza del Capital sino la ausencia de toda teleología, la ineluctabilidad de un mecanismo que va eventualmente a su pérdida por autodestrucción y que elimina, de paso, no a sus “enemigos” sino que simplemente a aquellos que están allí. Hombres desechables, poblaciones basura, rechazados tan pronto nacieron, como los niños de Brasil y de otras partes. Aquí, de lo que se trata, es una estructura antropobiológica que invade la política, la economía y la conciencia que, sin duda, no la puede asimilar: la contradicción fundamental, específicamente humana, entre destinos de la especie y destinos de los individuos; pero más profundamente aún, es el florecimiento de lo irrepresentable, que no puede más que provocar la resistencia y el rechazo, las reacciones de extrema violencia que caracterizan las guerras y los exterminios africanos, por ejemplo, sobre los cuales cae (entre otros) todo el peso de su situación de exclusión del mercado mundial, o el rechazo del conocimiento, el invento de razones fantásticas para vivir, de ser uno mismo, o de enemigos imaginarios que dan como resultado el continuo crecimiento del racismo.

¿Es posible adelantar algunos elementos con el fin de contribuir a la reconstrucción de los conceptos de humanidad y ciudadanía? Yo me contentaré, refiriéndome a algunos comentarios de Lévi-Strauss sobre el tema, con señalar que separándose de todo enfoque humanista, es decir de todo análisis que se apoyaría en una definición previa de lo que se quiere construir (humanidad o ciudadanía) y que tenga posibilidades de éxito. Si la reivindicación del valor de la ciudadanía o de la humanidad tiene un sentido susceptible de producir efectos en el futuro, no es como llamado a la responsabilidad de los individuos, sino como incitación a inventar nuevas relaciones sociales, nuevas configuraciones de lo humano que favorezcan nuevos procedimientos de existencia política. No es suficiente respetar la o las personas; más aún, hay que encontrar nuevas formas

de comprender y construir la persona, considerar el colectivo como persona, por ejemplo, abrir la ciudadanía al extranjero, al infante, reconsiderar la enfermedad, la locura, la criminalidad, la muerte. A final de cuentas y de forma muy significativa en sus reflexiones, Lévi-Strauss no hace solamente un llamado al razonamiento sino que también a la amenaza, como si por empujar a la razón a pensar habría que también asustarla: *“Tengo el sentimiento que todas las tragedias que hemos vivido primero con el colonialismo, después con el fascismo y, finalmente, los campos de concentración, no se inscriben en oposición o en contradicción con el pretendido humanismo bajo la forma en que lo practicamos desde hace siglos, sino que, yo diría, casi en la prolongación natural, ya que es de alguna manera el mismo gesto que el hombre realizó para definir la frontera de sus derechos entre él mismo y las otras especies vivas, y se encontró enseguida obligado a informar de esta frontera al seno de la especie humana, separando ciertas categorías, reconocidas como verdaderamente humanas, de otras, que sufren una degradación concebido sobre el mismo modelo que servía para discriminar entre especies humanas y no humanas. Verdadero pecado original que empuja a la humanidad a la destrucción. El respeto del hombre por el hombre no puede encontrar su fundamento en algunas dignidades particulares que la humanidad se atribuiría propias, ya que entonces, una fracción de la humanidad podrá siempre decidir que ella encarna esas dignidades de manera más importante que otras. Más bien habría que establecer al comienzo una especie de humildad basada en principios: el hombre, comenzando por el respeto de todas las formas de vida al seno de la humanidad misma”* (Entrevista citada en Fernand Deligny, 1979. Pp. 42-43).

### *¿Se puede hablar entonces de una antropología de la globalización?*

Teniendo en cuenta un determinado número de características de época (evacuación de la idea de progreso, política de exterminio genera-

lizado, debilitamiento de la función crítica), se podría decir que es aquella de un “hombre” que prescindir de discursos legitimantes del poder (se trata de lo que los liberales ingleses llaman “una política industrial moderna no ideológica”, que constituye “su revolución en marcha” – Peter Mandelson, consejero de Tony Blair, en *Le Monde* del 21/9/2000), aquella de un “hombre” que se descubre maleable hasta el infinito y que, ante la aventura sin límites que se abre delante de él y que es, en rigor, irrepresentable, prefiere dejarse transformar en cosa, él y todas sus relaciones, sus modos de relación y sus actividades, para ocupar los lugares fijos en los cuales el deseo del Otro le espera, más que arriesgarse al surgimiento de configuraciones desconocidas que, sin embargo, no evitará.

Queda entonces trabajar para que, entre esas formas nuevas, algunas sean más innovadoras y más queridas que otras, que “amplíen” las categorías de ciudadanía y de humanidad, por ejemplo, en el sentido en que Merleau-Ponty quería que, frente a todo lo que parece exceder nuestra razón, intentásemos su ampliación: “La tarea es entonces ampliar nuestra razón para que sea capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros precede y excede la razón” (Merleau-Ponty, 1960).

En la lógica típicamente occidental, son habitualmente intervenciones, a la vez productivas, rentables y reparadoras que operan sobre el hombre como individuo-cosa las que son privilegiadas, en lugar de innovaciones emancipadoras que conciernen al ser colectivo o el colectivo como persona, diferenciando en esto la elección de otras civilizaciones, especialmente aquellas que se las han podido llamar “contra el Estado” (Pierre Clastres, 1974), caracterizadas por esta consideración del colectivo, e incluso del colectivo como siendo parte de un conjunto más vasto, la naturaleza entera; de ahí el comentario de Lévi-Strauss sobre

la humildad basada en principios y el respeto de toda forma de vida que trabaja sobre una concepción no dada pero sí constitutiva de la humanidad situada sobre una línea de amplificación posible hacia siempre una mayor “humanidad”. Quedaría por revisar cómo tal temática de humildad, articulándose a aquella de una pobreza reivindicada (“menos se tiene más se es”), radical y agresiva, podría inquietar a los poderes instalados a la manera franciscana, que hace casi mil años, hicieron temblar la cristiandad con su fórmula devastadora: “Nihil habentes, omnia possidentes”, “aquellos que nada tienen, son los que poseen todo, son los verdaderos poseedores de todas las cosas, o más aún, son susceptibles de apoderarse de todas las cosas, o de todo”.

### Referencias bibliográficas

**Clastres, Pierre.** (1974). “La sociedad contra el Estado”. Minuit. París.

**Merleau-Ponty, M.** (1960). “Signes”. Gallimard, Pp. 153-154; trad. cast. Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 148. París.

**La Boétie, Etienne.** (2008). “El discurso de la servidumbre voluntaria”. 1a. ed. - La Plata: Terramar, Buenos Aires.

**Lévi-Straus.** (2000). El Hombre, “Cuestión de parentesco”, nº 154-155. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, abril-septiembre 2000. Pp. 713-720. París.

(1979). Entrevista citada en Fernand Deligny, “Las vueltas del accionar o el menor gesto”. Hachette, pp. 42-43. París.

**Ogilvie, B.** (1995). “Violence et représentation. La production de l’homme jetable”. Lignes n/26.

Artículo recibido: 1 de marzo de 2012. Aceptado el 4 de abril de 2012