



En medio de los problemas de la antropología

Paul Rabinow*

Traducción: Cecilia Hidalgo y Adriana Stagnaro

“Un término es un objeto en la medida en que ese objeto está siendo conformado en un acto de indagación dirigido”. John Dewey

Michel Foucault, en *El orden de las cosas* (1966) identificó tres arenas de discursos que en su coalición (inestable e incompleta) al fin de la Edad Clásica constituyeron el *objeto* denominado “Hombre” - ‘Man’, *l’homme*. Esta figura surge en la intersección de tres dominios –la Vida, el Trabajo y el Lenguaje– unificados inestablemente alrededor de (y constituyendo) un *sujeto* que debería ser soberano. La forma de este ser quedó definida por la duplicación de un sujeto trascendental y un objeto empírico y sus relaciones dinámicas e inestables. En 1966, Foucault sostuvo una visión de época del Hombre y la Modernidad. En su conclusión, intimaba la inminente llegada de una nueva configuración del lenguaje que arrasaría la figura del Hombre como “una cara dibujada en la arena al borde del mar”². En la actualidad el presagio parece errado: en las décadas que siguieron el lenguaje (en su modalidad *poiesis*) no ha resultado ser el ámbito de transformaciones formales radicales a través de las cuales este ser, el Hombre, desaparecería enteramente (como Foucault profetizaba) o se transmutaría en un nuevo tipo de ser como lo predecía Gilles Deleuze³.

Aunque Foucault no retomó directamente su diagnóstico sobre el “fin del Hombre”, modificó su comprensión de la modernidad en tanto época. En su ensayo ¿“Qué es la Ilustración?” Foucault planteaba el desafío de inventar una

* Profesor. Universidad de Berkeley. rabinow@uclink.berkeley.edu. Título original en inglés: “Midst Anthropology’s Problems”; a publicarse en: Aihwa Ong and Stephen Collier, eds (2004); *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Blackwell Traducción al español autorizada por el autor. Fecha de realización: junio 2003. Fecha de entrega: junio 2003. Aprobado: octubre 2003

nueva relación filosófica con el presente; una en la cual la modernidad fuera tomada no a través del marco analítico de la época sino, antes bien, a través de la práctica de investigación fundada en un ethos de orientación al presente; de contingencia, de conformación (*form-giving*). Quizá hoy un desafío significativo (pero solo uno) para forjar un ethos moderno yace en pensar cómo referirse a la cuestión del *anthropos*. Tal tarea presenta diferentes tipos de desafíos tanto a pensadores de orientación filosófica como Foucault, como así también al antropólogo. Sean como fueren los enfoques de estas cuestiones (un tema sobre el que volveremos en la conclusión), qué sucedería si tomamos los cambios recientes en los *logoi* de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje, no como la indicación de un cambio de época con una coherencia totalizadora (la soberanía, el hombre) sino como cambios fragmentados y sectoriales que plantean problemas tanto en sí mismos como en los intentos de dar sentido a las formas que se le atribuyen corrientemente al *anthropos*.

TRABAJO, VIDA, LENGUAJE

En 1966 el capitalismo era fuerte en sus enclaves pero no por ello dejaba de ser desafiado: todavía tenía que enfrentar lo que ahora parece ser un socialismo sin esperanza y fallidos esquemas del desarrollo del tercer mundo de diversas formas económicas y políticas. En 2001 nadie podía dudar que el capitalismo era más expansivo, destructivo y productivo que nunca. Tampoco se ponía en tela de juicio el creciente alcance y escala de las relaciones de mercado y la concomitante mercantilización de un rango cada vez mayor de cosas previamente mantenidas fuera del reino del valor monetario. Sin embargo, hoy no existe aún un *logos* adecuado para comprender esta *oikeumene* globalizante, ni un medio de regular su volatilidad. En 1966 los mecanismos del código genético y su extraordinaria universalidad acababan de ser descubiertos. Las décadas que siguieron han visto los cambios más dramáticos y significativos en las ciencias de la vida desde Darwin. No obstante, todavía no ha aparecido un Darwin molecular para proveer un *logos* unificador. Queda todavía como cuestión abierta, el problema de dónde y cuándo, los avances impulsados por la tecnología respecto de la genómica y la biotecnología se transformarán en una comprensión de los seres vivientes más adecuada a su evidente complejidad. Aunque en 1966 la semiótica y/o la cibernética y/o la ciencia cognitiva competían por unificar todos los lenguajes –hoy incluso, en medio de una revolución en la invención y difusión de las tecnologías de comunicación e información– todavía no existe un *logos* de *discurso* unificador.

Al menos podemos decir que estamos sufriendo y participando en un conjunto distintivo de inflexiones del trabajo, la vida y el lenguaje⁴. Quizá después de todo el proyecto de ver al Hombre –la vida, el trabajo, el lenguaje– como el *logos* de la modernidad ha sido disuelto. O podría ser que buscar tal *logos* fuera de hecho un enfoque incorrecto. Quizás la multiplicación y heterogeneidad de los recientes *logoi* han puesto en cuestión al *anthropos* una vez más. Hoy podemos ver más claramente que el Hombre de Foucault era una instanciación de la *figura* del *anthropos*. Sin embargo una cosa que no deberíamos hacer es intentar encontrar una nueva racionalidad u ontología más profunda, escondida y unificadora. La alternativa no es el caos. Usando en cambio el concepto de problematización, y el tópico del *anthropos*, podemos dirigir nuestros esfuerzos hacia la invención de medios de observación y análisis de cómo los diversos *logoi* se articulan hoy en día en formas contingentes.

LA INVESTIGACIÓN: DE LA RECONSTRUCCIÓN A LA PROBLEMATIZACIÓN

El exceso de formas de conocimiento es problemático. Es desafiante encontrar maneras de encarar tal situación. Para hacerlo seguimos convocando a Dewey y Foucault, pensadores que hicieron del tema de los impedimentos, las discordancias y los problemas, tópicos de discusión.

En 1916 John Dewey reeditó un grupo de sus ensayos bajo el título *Ensayos de lógica experimental* (originariamente publicados en 1903). Abrió su larga “Introducción” advirtiendo a sus lectores que la “clave” de sus ensayos había de encontrarse en su énfasis sobre “el desarrollo temporal de la experiencia”. Pensar era en sí mismo una experiencia temporal o, para ser más preciso, pensar era un experimento temporal. Dewey afirmaba que términos tales como ‘pensamiento’, ‘reflexión’, ‘juicio’, no son facultades sino que antes bien “denotan indagaciones o los resultados de indagaciones, y esa indagación ocupa un lugar intermediario y mediador en el desarrollo de una experiencia”⁵. La sumatoria de Dewey de la lógica del experimento y de la experiencia encuadra a la razón en una posición intermediaria y le asigna una función mediadora. Pensar toma lugar en un medio [*milieu*] jugando con el sentido original del término *mi-lieu*, entre lugares, podemos decir que el pensar toma lugar entre lugares pero no en cualquier lugar o en cualquier momento. Explica Dewey: “Desde el punto de vista del orden temporal encontramos a la reflexión o al pensamiento ocupando una posición intermedia y reconstructiva. Surge entre una situación temporalmente previa (una interacción

organizada de factores) de la experiencia activa y apreciativa, donde algunos de los factores se han tornado discordantes e incompatibles, y una situación posterior, que se constituye a partir de la primera al actuar sobre los hallazgos de la indagación reflexiva. La solución final tiene así una riqueza de significado y un carácter controlado del que carece el original⁶. Las afirmaciones de Dewey son tan persuasivas como controversiales.

Para Dewey entonces pensar no es sólo una práctica que se da en un medio dinámico, es una acción que se pone en movimiento por una discordancia. La función de pensar es rectificar en el sentido de “relinear” los factores que han producido y/o han sido alterados por una disrupción. Para satisfacer su función, el pensar (y por lo tanto presumiblemente el pensador) deben desarrollar una relación activa con el medio en el que se encuentran. Además, Dewey le asigna al pensar la tarea de proveer una “riqueza de significado” reconstructiva, aunque sigue siendo vago qué quiere decir exactamente “riqueza”. Pensar entonces es una práctica situada de indagación activa cuyo rol y meta es iniciar un movimiento que resulte en un desplazamiento que va de una situación discordante hacia otra menos discordante. Pensar no es nada más ni nada menos que esta práctica.

Los términos valorativos por los cuales las normas de ese movimiento (y la práctica) se guían y son juzgadas son: el control y el significado. Control y significado no son términos subjetivos. Ni el locus primario ni la meta de esta práctica han de ser encontrados en el sujeto. Dewey señala este punto a través de una formulación sorprendente y ambigua, “son las necesidades de una *situación* las que son determinantes⁷”. Podemos hacer una glosa de esta afirmación diciendo que pensar es una práctica situada que se despliega temporalmente, cuya función es clarificar y realinear una situación problemática. El sitio del problema y la resolución es la situación problemática. La intervención es juzgada exitosa cuando conduce a un cambio reconstructivo a través de la satisfacción de las necesidades de una situación. La intervención y la indagación son esencialmente prácticas. Dewey después de todo era un pragmatista, un optimista y un norteamericano. El pensar operaba sin apelación a principios universales fijos, ni a facultades preexistentes o inalterables. Que haya situaciones que no puedan ser reparadas no es una cuestión que pueda responderse en abstracto. Sin embargo, podemos plantear la cuestión de si Dewey permite un espacio suficiente ya sea para límites críticos, un sentido de pathos o tragedia o en caso contrario, si esta carencia es una limitación importante de su trabajo. La respuesta es complicada en la medida en que Dewey era conciente de estos problemas en virtud de los ataques repetidos de

la derecha e izquierda norteamericanas (teológica y secular) durante más de medio siglo⁸.

Una ambigüedad central en la posición de Dewey puede ser localizada en su admirable marco metafórico. Pues es un marco metafórico preguntar cómo pueden tener *necesidades* las situaciones. Sin entrar en la vasta literatura de debate acerca del funcionalismo, el organicismo y el antropocentrismo que caracterizó tanto al pensamiento social del siglo veinte, –por no mencionar la producción académica igualmente vasta alrededor de la metáfora a la que las ciencias de la cultura del último medio siglo han dedicado tanto esfuerzo– simplemente sugerimos, siguiendo a Georges Canguilhem que es epistemológica e históricamente preferible decir que las situaciones modernas están *normadas*. O que, para ser más precisos, las normas funcionan activamente de manera de difundir sin cesar una trama de normatividad a un rango cada vez mayor de situaciones. Visto desde este ángulo, desde el enfoque de Dewey, podemos movernos de situaciones en general hacia un subconjunto históricamente más específico de dinámicas discordantes.

LA PROBLEMATIZACIÓN

Podemos encontrar una resonancia parcial pero pronunciada, puramente arbitraria en términos de influencia directa, en el concepto de “problematización” de Michel Foucault. Una “problematización”, escribe Foucault, “no significa la representación de un objeto preexistente ni la creación a través del discurso de un objeto que no existía. Es un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituyan como un objeto de pensamiento (sea en la forma de reflexión moral, conocimiento científico, análisis político, etc.)”⁹. La razón por la que las problematizaciones son problemáticas, no es de sorprender, es que algo previo “tiene que haber ocurrido para introducir la incertidumbre, una pérdida de familiaridad; esa pérdida, esa incertidumbre es el resultado de las dificultades en nuestras previas maneras de comprender, actuar y narrar”¹⁰. Para Foucault hay siempre diversas maneras posibles de responder a “el mismo conjunto de dificultades”. En consecuencia, la tarea primaria del analista no es proceder directamente a la intervención y reparar la discordancia de la situación sino, antes bien, comprender y presentar un diagnóstico de lo “que hace a estas respuestas simultáneamente posibles”. En contraste con Dewey, Foucault se detiene de una manera rigurosamente autolimitante, y no propone medios de rectificación. La medida en la que la práctica de Foucault

podría ser asimilada a la reconstrucción (en el sentido de Dewey) es en consecuencia complicada. Parecería construir algo como un tipo ideal, pero dado que el sentido de lo que Weber entendía por tipo ideal ha sido masivamente mal interpretado, esta comparación tiene una utilidad limitada.

Para Foucault, el diacrítico específico del pensamiento se encuentra no solo en este acto de diagnóstico sino adicionalmente en el intento de lograr un cambio modal de ver una situación no solamente como “algo dado” sino igualmente como “una pregunta”. Tal cambio modal busca lograr diversas cosas. Primero afirma que no solo siempre existen múltiples restricciones en funcionamiento en cualquier situación históricamente problemática, sino que existen también respuestas múltiples. Foucault resalta esta condición de contingencia heterogénea, aunque restringida, –“esta transformación de un conjunto de dificultades en problemas para los cuales se proponen diversas soluciones”– a fin de incitar a un estilo particular de indagación. Foucault entendió su planteo como una contribución para “liberar” posibilidades. El acto de pensar es un acto de transformación modal de lo constataativo a lo subjuntivo, de lo singular a lo múltiple, de lo necesario a lo contingente.

Una problematización es entonces tanto un tipo de situación general histórica y social –saturada por relaciones de poder como lo están todas las situaciones e imbuida por un “juego de verdad y falsedad” relacional, un diacrítico marcando una subclase de situaciones– como un nexo de respuestas a esas situaciones. Estas respuestas diversas y no enteramente dispares, sigue Foucault, forman parte ellas mismas de la problematización tal como se desarrolla o desenvuelve (aunque ambas palabras son demasiado hegelianas) a lo largo del tiempo. Lo que Foucault intenta conceptualizar es una situación que no es ni simplemente el producto de un proceso de construcción histórica y social ni una meta para una deconstrucción. Antes bien, está indicando un espacio histórico de contingencia condicionada que surge en relación con (y luego forma una situación *feedback* con) una situación más general, que es lo suficientemente real en términos estándares pero que no es fija ni estática. Así, el dominio de la problematización se constituye a través de condiciones económicas, conocimiento científico, actores políticos y otros vectores relacionados. Lo distintivo es la identificación de Foucault de la situación problemática (la situación del proceso de un tipo específico de formulación de problemas), como simultáneamente el objeto, el sitio y en última instancia la sustancia del pensamiento.

Es importante advertir que Foucault difiere de Dewey en este punto: Dewey identificaba las fuerzas discordantes y la suspensión de significado como el locus

de la experiencia y la meta de la acción. Desde el comienzo mismo de su trabajo metodológico, Foucault pensó poner entre paréntesis el significado y la forma estándar de las pretensiones de verdad. Lo que fue sustituido, si esta no es una palabra demasiado mecánica, fueron series de formas de seriedad nominalista, de las cuales la problematización era la última. El concepto de Foucault de problematización es amplio pero no ilimitado en su alcance, seguramente no es tan general como la “discordancia” de Dewey. Antes bien, Foucault exige que la situación en cuestión contenga pretensiones de verdad institucionalmente legitimadas o uno u otro tipo de seriedad sancionada (Bert Dreyfus y yo las denominamos “actos de habla serios”). Sin la presencia de actos de habla serios no hay problematización en el sentido estricto del término (aunque obviamente puede haber problemas).

En contraste con posiciones sostenidas por él previamente, el pensador foucaultiano por definición no está ni enteramente fuera de la situación en cuestión ni enteramente inmerso dentro de ella sin recursos u opciones. El rasgo definitorio de la problematización no gira sobre los pares de opuestos (afuera y adentro, libre o restringido), sino preferentemente en el tipo de relación forjada entre el observador y la situación problematizada. La especificidad de esa relación implica tomar simultáneamente la situación como problemática y como algo acerca de lo cual se requiere pensar¹¹.

EL MERCADO EN EL HUMANITARISMO TRANSNACIONAL

El surgimiento del complejo ‘discurso, prácticas y estrategias’, unidas bajo el término “ética” o “bioéticas” o “éticas médicas”, indica la presencia de un dominio problematizado. Podríamos preguntarnos: ¿cómo es que las “relaciones éticas” se transformaron en una zona de intensa importancia? Si reflexionamos, debemos plantearnos una pregunta previa: ¿Cuándo y bajo qué circunstancias las “relaciones éticas” se transformaron en un dominio de objetos? ¿Cómo se transformaron en un problema y en una solución y en consecuencia en un nuevo dominio de problemas?

Podríamos decir que dos de las innovaciones más significativas de la década de los noventa concernientes al *anthropos* fueron: proyectos visionarios, desarrollos tecnológicos y estabilizaciones institucionales de: (1) el mapeo del genoma y (2) la bioética. Aunque la bioética surgió quizá una década antes que el mapeo del genoma, sus trayectorias se han visto en parte entrelazadas en los años recientes.

Tanto el mapeo genómico como la bioética están cada vez más transnacionalizados aunque ambos poderosamente liderados por los Estados Unidos. En los últimos tiempos, las comisiones europeas y numerosos voceros autorizados han elaborado y diseminado alrededor del mundo sus doctrinas y las prácticas a ellas asociadas. Así por ejemplo siguiendo los resultados de los capitales de riesgo, de las empresas biotecnológicas, de las compañías farmacéuticas multinacionales, vemos como cada vez más gente en todo el mundo se ha acostumbrado a pensar acerca de sí misma (y de sus mascotas, plantas y comidas) como portadoras de genomas. Estos genomas, se cree, contienen preciosa información que nos habla de la verdad acerca de quiénes son ellos realmente (y sus mascotas, plantas y comida) y asimismo proporcionan claves para lo que se puede esperar de su futuro. Influenciados por los pronosticadores de futuros biopolíticos, cada vez más gente llega a creer que sus genomas contienen información de la que son legalmente propietarios. No solo es su identidad individual y colectiva la que es violada cuando se la piratea. Frecuentemente las multinacionales y las ONGs trabajan –por opuestas que puedan parecer en sus luchas políticas– para reforzar esta concepción del cuerpo, del yo, de la propiedad y de la verdad. Se ha dicho que, el poder y la resistencia, pueden actuar conjuntamente aunque no sean conscientes de ello, para refuerzo de un tipo de racionalidad y de las formas que esta adopta.

DERECHOS HUMANOS: ¿BIEN HUMANO?

El historiador y periodista Michael Ignatieff afirma algo que es sorprendente y, que si se piensa, genera perplejidad. La afirmación : “En los últimos cincuenta años se ha dado una revolución en la imaginación moral [...] y su rasgo más distintivo es el surgimiento y el triunfo del discurso de los derechos humanos como lenguaje del bien humano”¹². La perplejidad: ¿es verdadera esta afirmación? Otras perplejidades saltan a la mente: ¿qué hizo surgir este cambio?; ¿cuál fue la figura dominante de la imaginación moral en Europa antes de la Segunda Guerra Mundial?; ¿hay de hecho una figura de moralidad dominante? También plantear otras cuestiones conexas, por ejemplo: ¿cómo se relaciona el discurso de los derechos humanos con temas como el de la salud y cómo lo hacen ambos, los derechos y la salud, con la biopolítica?

La autoevidencia contemporánea de la legitimidad del discurso de los derechos humanos es incluso más sorprendente cuando se advierte que antes de 1945 no existía un marco legal internacional para la protección de los derechos huma-

nos individuales. Como Hannah Arendt dejó claro en *Los orígenes del totalitarismo*, quienes no poseían pasaporte correrían los mayores riesgos, pues solo los estados (y sus ciudadanos) tenían derechos¹³. El hecho de haber sido desprovistos de un vínculo oficial a una nación, los dejaban en el estado más precario y vulnerable. Este hecho subraya la originalidad histórica y también la curiosa condición ejemplificada por la nueva figura de los derechos humanos a la cual se refiere Ignatieff. Después de todo, los discursos sobre los derechos han estado dando vueltas por siglos sin que se les haya atribuido una locación institucional extradiscursiva para defenderlos. Si los derechos humanos son naturales, o los ha otorgado Dios, o son meramente autoevidentes, ¿cómo es que esa protección a la escala de la “humanidad” no fue inventada previamente? ¿qué hizo posible este cambio político y cultural hacia tal protección? ¿de dónde provino la urgencia? Para dejar en claro que estas son preguntas, debemos reflexionar más acerca del hecho de que la afirmación de autoevidencia es ella misma problemática. Es a la vez coherente y curioso que el dominio ético emergente, pudiera en principio desafiar y/o transformar la soberanía del estado-nación.

A pesar de la idea iluminista de una historia humana común con un designio cosmopolita y las reflexiones sobre qué condiciones se requerirían para producir una “paz perpetua”, se han constituido en temas de larga problematización (de forma célebre en los escritos de Immanuel Kant), según arguye Ignatieff, fue solo después de la caída del imperio soviético cuando surgieron las condiciones para la aparición de “una sociedad civil, global, al menos virtual”. Ignatieff subraya que el Holocausto no es la principal fuerza motivadora que puso los derechos en la agenda mundial. La particular conciencia de que el Holocausto fue un evento absolutamente singular, solo se difundió en las décadas de los sesenta y los setenta cuando llegó a la conciencia política de la generación posterior a la de quienes habían vivido durante la guerra. Un argumento similar es desplegado en detalle para los Estados Unidos por Peter Novick en su libro *El holocausto en la vida americana*¹⁴.

Ignatieff especifica esta afirmación cuando sostiene que a partir de la caída del imperio soviético se da una “cultura única de los derechos humanos en el mundo”. Esta afirmación es difícil de evaluar —después de todo se reconoce generalmente dentro de la antropología que el concepto de cultura plantea más preguntas que las que resuelve¹⁵. Se piense lo que sea del contacto previo de la “cultura hawaiana”, por ejemplo, después del largo, sofisticado y agrio debate entre Marshall Sahlins y Gananath Obeyesekere sobre su estatus y significado, la “cultura de los derechos” por cierto tendría que tener un estatus diferente. Sea cual

fuere el tipo de cultura que la cultura de los derechos fuera, seguro debe existir y dar forma a la vida de la gente de un modo diferente a como lo hace la “cultura hawaiana”.

Como Ignatieff pretende, no es tan autoevidente que el discurso de los derechos efectivamente domine el paisaje moral del bien humano. Las culturas de mercado y las culturas religiosas –por usar una abreviatura y generar más problemas a la noción de cultura– siguen siendo contendientes potentes del título de *quién* habla moralmente, *cómo* hablar moralmente, y *de qué trata* el hablar moral. Las culturas de derechos seculares, las culturas del consumo y de un amplio rango de discursos religiosos y morales neotradicionalistas y los símbolos desplegados por las tres, por momentos funcionan en emplazamientos específicos como competidores (o rango de enemigos) y con respecto a algunos temas como enteramente complementarios de un modo complejo, y en otros momentos para temas específicos, como simplemente copresentes (o coordinados uno, y otro). Las pretensiones de hegemonía son típicas en este paisaje moral pero las prácticas de la coexistencia son igualmente representativas.

Ignatieff señala esta elusividad y contradicción sustantiva (o flexibilidad pragmática) cuando sostiene que “la legitimidad de los derechos humanos no se basa tanto en su universalismo autoritario, sino en su capacidad de transformarse en una moral vernácula para la demanda de libertad en las culturas locales”¹⁶. ¿Una moral vernácula? Quizá, aún cuando deriva en parte de una forma transnacional altamente articulada, que es cualquier cosa menos vernácula. Es obvio que las culturas de mercado y las culturas religiosas a menudo son también el vehículo de tales morales vernáculas, y también se localizan transnacionalmente, un hecho que no puede amoldarse con facilidad a una narrativa de la esperanza y el progreso planteada sobre todo en el siglo diecinueve como la trama de la modernización y la tradición.

Ignatieff sigue siendo, como él mismo afirma, un victoriano (sea cual sea su significado)¹⁷. El siglo diecinueve por supuesto fue el tiempo del ascenso triunfante de la normalización. Un tiempo de exposiciones mundiales y de competencias internacionales por el capital, la ciencia y la soberanía. Como si se sorprendiera de sí mismo, Ignatieff inmediatamente retrocede en su autocaracterización como victoriano cuando escribe: “Se concibe mal a los derechos humanos si se los entiende como un breviario de valores: el hablar sobre derechos puede no hacer más que formalizar los términos en los cuales los conflictos de valores se tornan precisos y, en consecuencia, manejables para el compromiso y la solución. Es su dinámica: por sí mismos no resuelven la disputa; crean el firme crecimiento de la

jurisprudencia, que a su turno expande el ámbito de los reclamos por los derechos humanos”¹⁸. El lenguaje de los derechos es dinámico, desestabilizador, es normalizador en el sentido en que Canguilhem y luego Foucault usaron el término: “Una vez que el lenguaje de los derechos existe en la conciencia pública, establece una dinámica dirigida a la brecha inevitable entre lo que una sociedad practica y lo que predica”. Esa brecha es su motor, su fuerza, su normatividad. Por supuesto, así como el concepto de “cultura” está en descrédito, también lo está el de “sociedad”. Las sociedades ya no practican ni predicán. Quienes predicán son los voceros en favor de los regímenes, los ideólogos, los misioneros y los pastores, no la sociedad.

De cualquier modo, mucho de lo que se dice sobre el hablar de derechos es nuevo; generalmente no autóctono (al menos no en las formas específicas en que lo diseminan por el mundo a través de diversas prácticas— especialmente los organismos internacionales vinculados a las Naciones Unidas y una multitud de ONGs); no está enraizado en creencias de larga data, en las prácticas y representaciones de una comunidad definida. Parecería ser en parte una doctrina, en parte un módulo de lo que Robert Bellah ha denominado “estilo de vida enclavado” (no como caracterización enteramente positiva de una tendencia a prácticas autoconcientes y deslocalizadas), unidas en una forma de vida que Bellah caracteriza como “delgada”. Pero la novedad o la “delgadez” son cualidades despectivas solo si uno piensa que es mejor lo denso y lo antiguo. Si se ve el surgimiento, difusión y triunfo del “habla de derechos” como una cosa buena, entonces su novedad, y quizá la fácil comprensibilidad de su mensaje central conllevaría una valencia positiva. Esta valuación positiva es compartida por Ignatieff.

Sin importar cuál es el juicio individual de cada uno sobre estas cuestiones, como científicos de lo humano queremos observar cómo está tomando forma esta manera de hablar; de hecho, un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas. Nuestro imperativo es aprender más acerca de la variedad y prácticas de los grupos de derechos humanos, así como de los paisajes morales preexistentes (ahora visibles) hacia los cuales, dirigen su mensaje de cambio y de mejora los portadores de la cultura de los derechos. Aunque hay gobiernos que discuten y combaten “el habla de derechos” (y los grupos que la articulan) con diversos fundamentos, incluyendo la soberanía nacional y la cultura tradicional, es plausible argüir que, de manera corriente, no existe un discurso secular en contrario que tenga la legitimidad, el poder y el potencial de expansión exitosa que posee actualmente el discurso de los derechos humanos.

LA VIRTUD TRANSNACIONAL

Yves Dezalay y Bryant Garth en un artículo titulado “*Derechos humanos y filantropía hegemónica*” de la publicación de Pierre Bourdieu, *Actes de la recherche en sciences sociales* dan un paso significativo en la especificación de cómo podríamos enfocar sociológicamente estos desarrollos. Los autores proporcionan un penetrante análisis de desarrollos recientes, en apariencia contradictorios, en el campo de los derechos humanos. “El movimiento de los derechos humanos a menudo es presentado como una ilustración ejemplar de aquellas nuevas prácticas transnacionales que escapan al orden de estado. Sin embargo, por una especie de paradoja, es el reconocimiento del estado nacional de este “derecho blando” lo que representa la satisfacción de los esfuerzos de los militantes, llevando a una profesionalización y a una competencia crecientes en el mercado del activismo político”¹⁹. Aquí encontramos diversas afirmaciones encastradas: en primer lugar, la tesis perfectamente directa y no específicamente paradójica, de que dentro del campo transnacional, los intereses, las instituciones y los jugadores nacionales siguen siendo actores significativos; la soberanía, en la mayor parte de los dominios sigue siendo nacional. Aun cuando no sea absoluta, los estados y las instituciones nacionales siguen siendo canales, como lo fueron antes, a través de los cuales las cosas deben pasar en su camino de entrada y de salida. Como muchos autores afirman que estamos siendo testigos de nuevas relaciones entre lo nacional y lo transnacional, tales transformaciones no pueden equipararse al eclipse definitivo de la soberanía nacional.

Más original es la segunda afirmación: que hay un *mercado del humanitarismo*. En su libro *Dealing in virtue*, Garth y Delazay toman el ejemplo de un sector de este mercado –el arbitraje legal internacional– y ofrecen una detallada explicación de cómo llegó a existir y cambiar y de cómo opera corrientemente. Es sorprendente que el éxito en el mercado del humanitarismo depende de muchas de las estrategias empleadas en el mundo del capital mundial de riesgo. Esto incluye la captación de la atención de varios medios de comunicación tradicionales, así como también de los innovadores en el uso de nuevos medios (ONGs pioneras en el empleo de máquinas de fax y luego Internet para movilizaciones políticas y la articulación de comunidades virtuales), asegurando fondos de instituciones “donantes”, escalando posiciones en las conferencias y agencias internacionales, con una alta movilidad del personal, etc. Se ve un *marketing* de los recursos del capital simbólico “cuyas inversiones y estrategias de opinión deben preparar a los clientes para sobrellevar la muy intensa competencia que rige en el

mercado de la virtud cívica”²⁰. Siguiendo a Bourdieu, nuestros autores no consideran que el mercado del humanitarismo y los mercados de capitales sean lo mismo, sino tan solo que están operando principios y fuerzas paralelos. La tarea de los analistas consiste en identificar aquellos principios y fuerzas, así como investigar de qué modo “el capital” de un mercado es convertido en “capital” (o beneficio) en otro. Garth y Delazay analizan en detalle los actores y objetivos cambiantes implicados en la ‘difusión de este nuevo imperialismo simbólico’. Hablan de un proyecto de ‘democracia elitista’ concebido y llevado adelante por un pequeño grupo de *learned men* (hombres educados) “deseosos del progreso social y de la moralidad cívica, pero a su vez muy respetuosos de los intereses del gran capital, del cual son herederos, colaboradores y beneficiarios”²¹. El campo de juego de estos compromisos y desacuerdos cívicos representa un microcosmos de las fracturas en el interior de la clase dominante. Invertir en la virtud cívica es a la vez construir el estado y asegurarse a sí mismo una posición de legitimidad en el mercado internacional de los *savoirs d'état*, “saberes de estado”²².

En *Imperio*, Tony Negri y Michael Hardt adoptan un punto de vista similar. Argumentan que la intervención militar es solo una de las formas de intervención imperial (imperial no significa para ellos imperialista sino que refiere al régimen de soberanía que sobreviene después del imperialismo)²³. Las formas judiciales y morales proveen también potentes vectores. De hecho, Negri y Hardt sostienen que las formas ‘morales’ más suaves son las que frecuentemente se despliegan primero. Siguiendo a Weber, deberíamos decir que la intervención moral es menos costosa en términos económicos y políticos. La más potente nueva forma de tal tipo de intervención es la de las llamadas organizaciones no gubernamentales, que al no poseer una base estatal se adaptan bien al planteamiento de demandas morales. Muchas ONGs humanitarias como Amnesty Internacional, Oxfam, y Médicos sin fronteras, (a menudo a pesar de las intenciones concientes de sus participantes) son “algunas de las más poderosas armas pacíficas del nuevo orden mundial. Estas ONGs llevan adelante ‘guerras justas’ sin armas, sin violencia y sin fronteras. Como los dominicos en el medioevo tardío y los jesuitas en la modernidad temprana, estos grupos se esfuerzan por identificar necesidades universales y defender los derechos humanos”. Su moderno universalismo opera tanto en el plano de los derechos como en el plano de las más básicas necesidades vitales. Es el símbolo clave de un creciente mercado cada vez más sofisticado para los protectores de los seres vivientes y de las cosas vitales. Su espacio es el espacio de lo biopolítico”²⁴.

Para aquellos que dentro de las ciencias humanas prefieren una aproximación a estos grandes temas desde casos y localizaciones históricamente específicas, David Rothman en su libro *Strangers at the Bedside* (Extraños en la cabecera de la cama) provee argumentos y cronologías de gran utilidad. Rothman muestra que el surgimiento de los comités de ética médica no fue consecuencia de los tribunales de Nüremberg. Antes bien, se sostuvo que las lecciones de Nüremberg en Estados Unidos (y en Europa) indicaban una clara separación de lo patológico y lo normal, a la manera de un cordón policial. Nüremberg no puso en cuestión las prácticas normales o la autoridad de la ciencia y la medicina paternalistas. La bioética en los Estados Unidos surgió a partir de los escándalos de Willow Brook, Tuskegee, etc. El cambio en la medicina norteamericana –la conciencia de que la autoridad paternalista necesitaba regulación– tuvo lugar durante el período comprendido entre 1966 y 1976. En 1966 Henry Beecher, un profesor de medicina de Harvard, puso al descubierto abusos en la experimentación humana; en 1973 el Congreso norteamericano creó una comisión nacional de ética médica. Se introdujo una nueva formalidad que anunció el comienzo de tomas de decisión colectivas y lo que podría denominarse una nueva publicidad. “Esta formalidad transformó el registro experimental médico, de ser un medio de comunicación esencialmente privado entre doctores, en un elemento probatorio público que documentaba lo que el doctor había dicho y oído del paciente”²⁵. Las prácticas tácitas pasaron a ser objeto de análisis, escrutinio y regulación. Como Rothman observa, abundaron errores, “diversas exposiciones acerca de las prácticas llevadas a cabo en la experimentación sobre seres humanos revelaban un claro conflicto de intereses entre las investigaciones clínicas y los sujetos experimentales, entre las ambiciones de los investigadores y el bienestar de los pacientes”. Estas articulaciones salieron a la luz en el contexto de las luchas de los movimientos por los derechos civiles en la década de 1960. “Principalmente porque la gran mayoría de los sujetos sobre los que se realizaban las investigaciones pertenecían a minorías, eran pobres, discapacitados mentales y presidiarios”. Hubo un movimiento en dirección a las intervenciones judiciales, los tratados bioéticos (un extraño nuevo mundo) y las resoluciones legislativas. Pero eso no es todo. Rothman señala que “se resolvió imponer algunas medidas regulatorias en la medicina cuando el presupuesto nacional de salud disparó de \$19 billones en 1960 hasta \$275 billones en 1980 y \$365 billones en 1985”²⁶. Por cierto, nuevas experiencias, nuevos experimentos, nuevos mercados, nuevos actores y nuevas reglas significaron un nuevo juego en el que la investigación médica, el cuidado de la salud y el capital (así como las asociaciones de abogados, defensores, expertos en ética, entre otros) se

unieron en múltiples posiciones; en muchos sitios, más allá de la cabecera de la cama.

Los desarrollos que Rothman describe son parte de un amplio espacio de articulación y problematización de una ética de la vida y de la muerte, de lo normal y de lo patológico, del bienestar y de las privaciones, de la degeneración y el crecimiento. Este fluido espacio está atravesado por múltiples capas económicas y nuevos *logoi*. A diferencia de Negry, no creo que debamos enfocarlo como si fuera un espacio de cambio de época, impulsado con y formado por fuerzas transhistóricas fantasmales –la soberanía–, sino como un espacio de problemas, peligros y esperanzas concretos, que son reales, emergentes y virtuales.

RESTRICCIÓN

Hans Blumenberg propuso una solución original a la cuestión de por qué los practicantes de la razón moderna han elaborado una proliferación de sistemas totalizadores, en especial filosofías de la historia, y por qué todos estos sistemas han fallado. En *The Legitimacy of the Modern Age*, (La legitimidad de la Edad Moderna) Blumenberg da cuenta extensamente del trasfondo de estos esfuerzos inútiles, pero siempre renovados diagnósticos de las raíces causales del incesante ir más allá. Intentando caracterizar al pensamiento moderno, Blumenberg, ubica el problema no en una supuesta esencia demoníaca de la razón misma, o en una diabólicamente persistente: ‘voluntad de conocer’ –posiciones que subraya, son ellas mismas expresiones sintomáticas de desilusión por las fallidas esperanzas para la razón– sino en el hecho histórico de que: “La razón moderna, en la forma de filosofía, aceptó el desafío de las preguntas (tanto las grandes como las demasiado importantes que le han sido legadas)”²⁷, legadas por el amplio sistema teológico cristiano. Aunque el libro de Blumenberg dedica cientos de páginas eruditas a la demostración de que los grandes sistemas teológicos fueron en sí mismos inestables, argumenta, no obstante, que ha habido una proporcionalidad de escala entre el tipo de pregunta planteada y el tipo de respuesta ofrecida. Esta proporcionalidad entre el problema y la respuesta se quiebra en el siglo XVII. Las antiguas preguntas (acerca de la naturaleza del ser, la lógica y los principios generales del cosmos) siguieron siendo planteadas y lo más importante, aceptadas como preguntas legítimas que requerían respuesta. El diagnóstico de Blumenberg es que los pensadores modernos “encontraron imposible negarse a responder preguntas acerca de la totalidad de la historia. En tal medida la filosofía de la historia es un

intento de responder las preguntas medievales con los medios disponibles en tiempos postmedievales”²⁸. Herramientas inadecuadas para un trabajo equivocado.

Estas formaciones-problemas de amplio espectro histórico y las secuencias de respuestas provistas constituyen el tema principal de Blumenberg. “La continuidad de la historia [...] no yace en la permanencia de las sustancias ideales sino antes bien en los problemas que se heredan”. Blumenberg pinta un detallado retrato de las sucesivas articulaciones de problemas, respuestas filosófico/teológicas, sus fracasos, desplazamientos y rearticulación, o en su terminología, una historia de reocupaciones. Sin embargo, la tesis de Blumenberg no es en sí misma una filosofía de la historia, al menos en el sentido tradicional. No ve los desarrollos que relata como inalterables o inevitables, como algo fatal, es pues tal actitud la que lo encuadraría en una zona de reocupación, donde Blumenberg no se negaría a entrar. Antes bien, es solo en la modernidad tardía cuando el patrón de larga duración, problema-error-cambio de postura-problema, se ha convertido en tópico de curiosidad teórica. Surge esta nueva perspectiva porque, como Blumenberg explica en la sección “The Trial of Theoretical Curiosity” (El juicio a la curiosidad teórica), la curiosidad teórica, bajo constantes ataques desde varios lugares, ha sido obligada a cuestionar su propia legitimidad. Como el traductor de Blumenberg señala en su introducción, “al interrogarnos acerca de la naturaleza de nuestro propio cuestionamiento, alteramos la dinámica de nuestra curiosidad no por decreto prohibiendo ciertas preguntas, sino extendiéndola y satisfaciéndola en otro nivel”²⁹. En suma, Blumenberg pretende un diagnóstico crítico, curativo y afirmativo. Su posición es crítica en la medida en que tiende a establecer los límites contemporáneos de la razón a través de la investigación; es curativa pues si su investigación crítica fuese sostenida daría lugar a una situación en la que desaparecerían ciertos males que afectan la práctica de la razón; y es afirmativa pues no busca denunciar o proscribir la razón, sino articular legitimidad corriente de la condición de razón.

Observar, nombrar y analizar las formas de *anthropos*, es el *logos* de un tipo de antropología. Cuánto mejor es pensar que la arbitrariedad, la contingencia y los efectos poderosos de esas formas constituyen el desafío de este tipo de antropología (entendido como *Wissenschaft* o ciencia). Situarse uno mismo en medio de relaciones de *logoi* en disputa (encastrados como están en problematizaciones, mecanismos y agrupamientos) es encontrarse uno mismo entre los problemas de la antropología.

NOTAS

¹ John Dewey, (1953:435). “Un término no es, por supuesto, una mera palabra, una mera palabra es un sinsentido, pues un sonido en si mismo no es en absoluto una palabra. Ni es un simple significado, que no es siquiera un sinsentido natural, siendo (si lo puede ser de algún modo) un sinsentido super-natural o trascendental. ‘Términos’ significa que ciertas entidades ausentes son denotadas por ciertas entidades dadas, en el sentido de que ellas son abstraídas y fijadas para su uso intelectual por medios físicos convenientes, como el sonido o la contracción muscular de los órganos vocales”. En: Dewey, “Introduction”, p. 51.

² Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris : Editions Gallimard, 1966, p. 398.

³ Gilles Deleuze, *Foucault*, traducido por Sean Hand. “Appendix. On the Death of man and Superman”, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988 (Original *Foucault*, Editions de Minuit, 1986).

⁴ Foucault identificó a “*l’homme moderne*” como el ser cuyas políticas ponen su existencia en cuestión. Michel Foucault, “*l’homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en question*”, *La Volonté de savoir*, Paris, Editions Gallimard, 1976, p. 188.

⁵ John Dewey, *Essays in Experimental Logic*, p. 1.

⁶ Dewey, p. 19.

⁷ Dewey, p. 70.

⁸ Este tema es explorado profundamente en la magistral biografía de Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca: Cornell University Press, 1991. Sobre la lectura errada de Dewey como “ingenuo” ver Hans Joas, *The Genesis of Values*, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

⁹ Foucault, p. 670.

¹⁰ Foucault, p. 598.

¹¹ “Una crítica no es una forma de decir que las cosas no son exactamente como son. Es una forma de resaltar cómo se mantienen tipos aceptados de principios, de formas familiares establecidas y acríicas de pensar. “Debemos liberarnos de la sacralización de lo social como la única realidad y dejar de considerar superfluo algo tan esencial a la vida y las relaciones humanas como es el pensamiento. El

pensamiento existe independientemente de los sistemas y estructuras del discurso. Esto es algo que, aunque odiado, siempre anima el pensamiento cotidiano. Siempre hay un pequeño pensamiento aun en las más estúpidas instituciones, aun en los ambientes más silenciosos". "Practical Criticism" o "It is really important to think?", mayo 30-31, 1981. Entrevista a Didier Eribon. En: Lawrence Kriztman, *Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, New Cork and London: Routledge, 1988, p. 155.

¹² Michael Ignatieff, "Human Rights" en Carla Hesse and Robert Post, eds. *Human Rights in Political Transition: From Gettysburg to Bosnia*, New York, Zone Books, 1999; p. 313.

¹³ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1951.

¹⁴ Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, New York: Houghton Mifflin & co. 1999.

¹⁵ James Clifford, *The Predicament of Culture*, Harvard:Harvard University Press, 1988.

¹⁶ Ignatieff, p. 320

¹⁷ El esquema de una crítica antropológica general del universalismo de la bioética, se encuentra en Arthur Kleinman, "Anthropology of Bioethics", en *Writing at the Margin Discourse Between Anthropology and Medicine*, Berkeley: University of California Press, 1995. Sobre la institucionalización de la filosofía moral en Inglaterra, ver Toulmin y Johnson.

¹⁸ Ignatieff, "Human Rights", p. 321.

¹⁹ Yves Dezalay y Bryant Garth, "Droits de l'homme et philanthropie hégémonique", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-22, marzo 1998.

²⁰ Dezalay y Garth, p. 23.

²¹ Ibid, p. 27.

²² Ibid, p. 40. "La internacionalización, sin embargo, no se refiere únicamente a la actividad que tiene lugar en el nivel trasnacional. El nivel trasnacional, en efecto, es mejor comprendido como el espacio virtual que provee oportunidades estratégicas para las luchas competitivas en que están comprometidos los actores nacionales..." (p. 3 DV). Individuos específicos seleccionados por sus "virtudes" –juicio, neutralidad, *expertise*– son sin embargo recompensados como si fueran hacedores

de acuerdos internacionales. En términos más sociológicos, el capital simbólico adquirido a través de una carrera de servicio público o académica se traduce en un sustancial valor de caja dentro del arbitraje internacional” (DV8).

²³ Tony Negri y Michael Hardt, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 36.

²⁴ El desprecio generalizado de las generaciones recientes hacia las teorías del desarrollo y la práctica está ampliamente extendido en la izquierda académica estadounidense. Quizás por esta razón pocos de esos profesores y de sus estudiantes parece comprender que ellos mismos están operando desde el interior de una versión actualizada de aquello que están criticando. Con este punto de vista, la expansión durante los años 90' de programas poscoloniales, transnacionales y de derechos humanos en los cursos de élite de los *colleges* norteamericanos es consistente. Toda una generación de profesionales (pos) modernización ha sido entrenada en especialidades sobre temas medioambientales, médicos y de derechos humanos. El aparato analítico de Dezalay y Garth, (así como el análisis de Negri) es especialmente útil para tornar visible ese cambio. El activismo en derechos humanos se volvió académicamente respetable hacia el fin de los años 70' con el éxito y consagración de *Amnesty International*. Los derechos humanos son un objeto cosmopolita, intelectual, político y mediático. Dezalay y Garth, desenmascaradores diligentes de lo dominante, expresan su sorpresa ante el involucramiento de algunas corporaciones internacionales que están articulando y consolidando estas redes discursivas junto a los gobiernos, universidades y ONGs. Su sorpresa es sorprendente. Se basa en el convencimiento de que la ética o los derechos, o la verdad, son inherentemente externas a las fuerzas del capitalismo, de la dominación, de la explotación o de la subyugación. Bourdieu lo ha comprendido mejor. Lo que Dezalay y Garth son renuentes a reconocer, es que su propio análisis funciona dentro del mercado de la virtud cívica.

²⁵ David J. Rothman, *Strangers at the Bedside. A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*, New York: Basic Books, 1991, p. 3.

²⁶ Rothman, *Strangers*, p. 12.

²⁷ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, op. cit., p. 48

²⁸ *Ibid.*, p. xx.

²⁹ Wallace, “Introduction”, p. xxviii

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1951.
- Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture*. Harvard: Harvard University Press, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, Editions de Minuit, 1986.
- Dewey, John. "Logic of Judgements of Practice" en: *Essays in Experimental Logic*. New York: Dover Books, 1953; orig. 1916.
- Dezalay, Yves y Garth, Bryant. "Droits de l'homme et philanthropie hégémonique », en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-22, marzo 1998.
- Foucault, Michel. *Les Mots et les Choses*, Paris : Editions Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel. *La Volonté de savoir*, Paris, Editions Gallimard, 1976
- Ignatieff, Michael. "Human Rights" en Hesse, Carla y Post, Robert, eds. *Human Rights in Political Transition: From Gettysburg to Bosnia*, New York, Zone Books, 1999.
- Joas, Hans. *The Genesis of Values*, Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Kleinman, Arthur. "Anthropology of Bioethics", en: *Writing at the Margin Discourse Between Anthropology and Medicine*, Berkeley: University of California Press, 1995
- Kritzman, Lawrence. *Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, New York and London: Routledge, 1988.
- Negri, Tony y Hardt, Michael. *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Novick, Peter *The Holocaust in American Life*, New York: Houghton Mifflin & co. 1999.
- Rothman, David J. *Strangers at the Bedside. A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*. New York: Basic Books, 1991.
- Westbrook, Robert. *John Dewey and American Democracy*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.