

La crisis de los paradigmas de la modernidad abre las puertas al nihilismo cognitivo y ético; por otro lado crea las condiciones que predisponen y estimulan a la realización de propuestas que, mediante su discusión en el seno de la «comunidad científica», permitan la superación de todo escepticismo fundamentalista y de posturas relativistas extremas. Si en esta conferencia nos interesamos por la temática del **ethos** en relación a las actividades de antropólogos y sociólogos, proponemos también una reflexión acerca de los criterios que, desde nuestra perspectiva, pueden contribuir a la refundamentación y revalidación de:

1º un concepto de razón situada que admita la existencia de estándares alternativos de racionalidad superando, a la vez, el relativismo cognitivo y, en la esfera de la ética, el relativismo valorativo.

2º un concepto de conocimiento susceptible de distinguir entre **gnosis y doxa** riguroso y críticamente controlado, capaz de emitir enunciados sobre las «formas del mundo y de la vida» que posean garantías básicas de validez.

3º toda noción de lo **ético**. Esto es: la naturaleza y aplicación de las normas morales. Y, en un sentido más específico y restrictivo, una reflexión crítica acerca de las interacciones valor/comportamiento, a nivel individual y colectivo, y las condiciones de su validez en la «comunidad de científicos sociales».

4º la inserción de los investigadores en el proceso de investigación sociocultural en la que los conceptos de **autonomía y libertad** permitan superar toda estructura de reificación mediante un doble uso del concepto de **crítica**. Una utilización orientada a la **fundamentación crítica del conocimiento** y, otra, orientada a la

### fundamentación crítica de los valores.

Obviamente, estos dilemas son complementarios, se interpenetran mutuamente y deben tratarse en conjunto. Sin embargo, en esta contribución, invertiremos nuestro tiempo en el tratamiento de los puntos 3 y 4. De todos modos, se harán imprescindibles referencias a los puntos 1 y 2.

Cada investigador se instala en los dilemas epistemológicos y éticos propios de la época en la que debe vivir e investigar, tomando posición mediante la reconstrucción selectiva (re-creación) de toda tradición de pensamiento en acuerdo con su perspectiva histórica, su visión del mundo, su concepto de ciencia y sus intereses concientes o inconcientes de conocimiento. Asumiendo este condicionamiento, hemos intentado, en la medida de nuestras posibilidades, ubicarnos críticamente en un campo teórico más abarcativo que el de la Antropología Sociocultural ampliando el horizonte de búsqueda hacia otras disciplinas sociales. Sopesando muy cuidadosamente los argumentos desarrollados sobre cuestiones epistémicas y metodológicas fundamentales, replanteamos interrogantes y nos permitimos proponer algunas respuestas alternativas elaboradas a partir de los resultados obtenidos en investigaciones de campo y del análisis de las posturas teóricas que juzgamos más relevantes. (Consultar Vázquez 1982, 1984, 1986, 1988, 1994 y 1995).

Continuando aquí con la misma estrategia y sin la pretensión de ahondar en un dominio muy específico que nos sobrepasa consideramos, sin embargo, conveniente hacer un breve repaso, necesariamente esquemático, de los aspectos más significativos que de la tematización de lo **ético/moral** han realizado algunos autores cuyos conceptos resultan fundantes en la tradición occidental. Esto permitirá la contextualización del tema que nos ocupa y contribuirá a despejar algunos interrogantes que puedan derivarse de nuestras afirmaciones.

Apoyada en un naturalismo absolutista, la razón clásica se constituyó mediante esquemas mentales universales, necesarios e inmutables. Esto es, en una racionalidad **apriori** sustentadora de un orden ético abstracto.

A partir de Descartes, que optó por la fundamentación innatista del conocimiento, toda filosofía de la conciencia -al centrarse en el sujeto-torna a la razón cognoscente en objeto. De un modo coherente con esta postura la moral provisoria cartesiana (Tercera Parte del DISCURSO DEL METODO), adoptada por necesidad práctica - ante la exigencia de la duda metódica-, incluye tres reglas básicas. La primera apega a Descartes a la tradición, obedeciendo, dice, «a las leyes y costumbres de mi país» (1984; 63), (optando, ante la duda, por

las posiciones más moderadas).La segunda le permite persistir en las decisiones tomadas, y en la tercera expresa una conciencia de los límites :»después de haber puesto a contribución todo nuestro esfuerzo ,con respecto a las cosas exteriores,lo que aun falta,para el logro de nuestros propósitos ha de considerarse,por lo que a nosotros nos toca,como absolutamente imposible»(1984;66).

Inserto de lleno en la modernidad,Kant se interroga acerca de la posibilidad del conocimiento,de las condiciones de su validez.Asumiendo la unidad lógica de la razón,la solución kanteana concibe la razón como totalidad,delimitando dos aspectos distintos y complementarios:uno teórico y otro práctico,y distingue entre imperativos hipotéticos que confieren significado a lo fenoménico al imponerles formas contingentes,particulares y mutables en la unificación de la experiencia por la apercepción,e imperativos categóricos necesarios,universales e inmutables, de los que deriva el mandato ético.

La ética kanteana se fundamenta,a partir de la necesidad y universalidad, en el imperativo categórico, que constituye toda ley moral como **deber ser**,como conducta ideal,como libertad trascendental capaz de sobreponerse (y sobrepasar) inclinaciones y deseos en virtud del formalismo exigido por las normas morales.De este modo:el imperativo categórico obligará que la acción de todo hombre (dirijida a sí mismo o a cualquier otro),tome como referencia a la humanidad considerándola siempre como fin y nunca sólo como medio.

Por lo tanto,en Kant, la racionalidad de las normas morales,se encuentra estrechamente ligada a las acciones u omisiones de los hombres. Sus conductas tienen necesidad universal puesto que son **apriori**.

Para Hegel, a diferencia de Kant,no hay necesidad entre la acción individual y la universalidad que exige la idea del Bien(el valor moral).Hay ,más bien,una contingencia radical.

Según él el **deber ser** kanteano se aniquila en la universalidad abstracta individual. La libertad personal se diluye en lo social,en el grupo, cuyas normas valorativas trascienden al individuo a partir de la familia hasta el Estado Universal en el que,finalmente,se realiza la ley moral.

Guariglia,N. expresa con precisión y claridad la estrategia de Hegel al respecto :»de esta imposibilidad de generar una normatividad universalmente válida a partir de los propios individuos deducirá que la universalidad es algo ajeno a ellos ,que tiene una existencia propia y real como tal universal en las leyes y costumbres **efectivamente** vigentes.En el desarrollo de la filosofía del espíritu,la cancelación de la moralidad era el paso previo a la afirmación de su existencia en una esfera distinta y superior,la de las instituciones sociales y jurídicas:familia sociedad civil y estado,en las que el espíritu objetivo vive en y de por sí, indiferente a las

actitudes y creencias de los individuos. Desde el punto de vista del pensamiento ético en sentido estricto, en cambio esta supuesta superación de la moralidad en una esfera superior era, en realidad, la cancelación de toda ética posible y su transformación en una disciplina **no práctica sino teórica** distinta: en ciencia de la sociedad y del estado y, a través de ella, en última instancia, en filosofía -metafísica- de la historia.» (1986;194).

Es sabido que Marx establece una clara dicotomía entre valor de uso y valor de intercambio. Mientras el valor de uso es inherente a la cosa misma, el valor de intercambio es ajeno a ella (si la consideramos en su propia materia) y está dado por el tiempo de trabajo socialmente empleado para producirla. Es por medio del valor de intercambio que la cosa se transforma en mercancía (puesto que ella no se presenta, como tal, cuando el hombre la aplica a la satisfacción de sus necesidades). Al tornarse mercancía la cosa se hace extraña, ajena al hombre, y éste no sólo le reconoce una existencia independiente de su persona, sino que la fetichiza otorgándole una naturaleza sobrenatural. La conciencia así enajenada produce una ilusión (El Capital p.39 y 40). Lukács (1969) destaca que «el problema del fetichismo es un problema **específico** de nuestra época, un problema del capitalismo **moderno**» y «que sus consecuencias estructurales» supercondicionan la constitución misma de la vida social. La subjetividad de los hombres se cosifica y las interrelaciones entre ellos también se reifican. Esto engendra dos consecuencias fundamentales: la primera en el plano de la ética, la segunda en el dominio del conocimiento de las relaciones sociales. Sobre todo en relación al tema de la ideología en tanto conciencia falsa de la realidad y de la no neutralidad valorativa de las teorías científicas. (Consultar Vázquez 1982 y 1994). Sólo diremos aquí, en relación al primer aspecto, que la ética marxista se fundamenta en la **utopía**, en la necesidad de trascender positivamente el autoextrañamiento humano, superando las estructuras sociales (económicas, políticas, jurídicas y jerárquicas) de dominación en el proceso de construcción de una sociedad plenamente igualitaria.

Por su parte Weber apoyándose en Kant desarrolla una teoría de la acción racional que supone las acciones con arreglo a fines: «determinada por expectativas de comportamiento de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando estas expectativas como «condiciones» o «medios» para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos» (Weber 1988,20). Y, además de la acción afectiva y la tradicional, la acción orientada racionalmente hacia los valores: «determinada por la creencia conciente en el valor -ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete- propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente méritos de ese valor». (idem.)

Son estas acciones las que, a partir del decantamiento progresivo de la razón, permitirán la diferenciación entre conocimiento empírico-racional (que dará origen a la ciencia) y a la moral. Separando la **ética de convicción** vinculada a valores de exigencia absoluta (una ética religiosa basada en la vocación que, si admite una pluralidad de estándares éticos, en su manifestación extrema tiene la capacidad de comprometer, mediante una condición imperativa absoluta, a la totalidad del ser) de una **ética de la responsabilidad**, ligada a valores contingentes prácticos morales, en la que se valoriza la calidad ética social de la acción sobre la pretensión individual de autoperfeccionamiento, sustentada en el sentido misional de la profesión y paulatinamente vinculada a una moral laica y desacralizada fundante de obligaciones y deberes.

Más allá de los aspectos metodológicos de la constitución de los tipos ideales como construcción lógico formal y, sobre todo, de su insistencia en la neutralidad valorativa de las ciencias sociales, en LA CIENCIA COMO VOCACION despliega una ética que fundamenta su posibilidad en la pasión por el conocimiento. La dignidad de los hombres frente a la conciencia de lo efímero del mundo y de la vida adquiere todo su significado en la apuesta por la creación. Mediante este sentido - y sentimiento ético - que hacemos nuestro, aspira Weber a acceder desde lo subjetivo imanescente a lo objetivo (social) trascendente: la comunidad de científicos.

Para Sartre la conciencia es conciencia de ser y es, antes que nada, conciencia situada en relación a un proyecto que la fundamenta. Por lo tanto, a diferencia de la razón cognitiva kantiana, nos encontramos ante una razón (conciencia) ontológica. Mientras que para Kant el imperativo categórico: el **deber ser** tiene validez universal; Sartre, que centra el reino de los fines en el hombre y no en la humanidad, confiere mayor autonomía a la razón (cuya naturaleza individual la constituye, siempre, como conciencia situada), percibe la obligatoriedad del **deber ser** como ajena al hombre, exterior a él, y por ende, como generadora de alienación. La ética sartreana encuentra su fundamentación en el significado que cada conciencia individual otorga a cada proyecto individual producido en concreto. Esto es, en el eslabonamiento de elecciones (concientes) constantes que la cotidianeidad de la existencia exige en cada acción. Elegir es elegirse a sí mismo. Quien no tiene fines: individuo, grupo o sociedad, no posee proyecto y, en consecuencia, carece de moralidad.

Dentro de la perspectiva neohegelina de la **reificación** desarrollada por G. Lukács, los integrantes de la denominada Escuela de Frankfurt asumen una construcción intersubjetiva de lo social y plantean una crítica sistemática de la racionalidad imanescente a las instituciones del capitalismo moderno. Llevada a su condición extrema, como lo hacen Adorno y

Marcuse, esta crítica impone una lógica de la negatividad (la puesta en evidencia de las condiciones específicas de reificación) que no permite la síntesis y que se remite al exámen crítico de la modernidad.

Entre quiénes resulta factible considerar como representantes contemporáneos de esta «escuela», J. Habermas -quien concibe lo social como proceso dialógicamente construido y reconstruido de competencias socio-lingüísticas-. Desarrolla una concepción del conocimiento (orden teórico) y una ética (orden práctico) basada en la competencia comunicativa, característica universal de todo el género humano.

Habermas critica a toda Filosofía de la Conciencia, y dentro de ella más específicamente a Kant, argumentando que las normas morales no se constituyen monológicamente sino dialógicamente. Su validez proviene del consenso establecido en la situación de un discurso ideal. «el discurso exige vigilante lucidez y demanda un persistente esfuerzo para superar todas las formas de coacción (internas: psicológicas, ideológicas; externas: violencia moral y física, presiones de grupos de interés, etc) a la que se encuentra sometido todo sujeto capaz de lenguaje y acción. Requiere, además, el mantenimiento de la buena fe de todos los participantes en el discurso, y de la disposición de ánimo necesaria para llegar a un consenso. Lo que interesa aquí no es la coherencia o incoherencia (relativa) de los argumentos. La validez o invalidez de los mismos se deriva de su peso, de la « fuerza de argumentación». Este rendirse ante la evidencia es lo que garantiza el consenso verdadero» (Vázquez 1992).

La ética discursiva de K.O. Apel, a través de una hermenéutica del consenso, se fundamenta en una semiótica trascendental. Todo orden social se constituye como orden lingüístico intersubjetivamente establecido. Toda realidad emana del lenguaje (y por tanto también toda contingencia). Hay aquí un fuerte punto de contacto con la hermenéutica fenomenológica de H.G. Gadamer pero a diferencia de éste que, plantea una ontología del lenguaje que se constituye **apriori**, Apel propone su conformación como pragmática universal. Por lo tanto se vincula a los usos del lenguaje de Wittgenstein, al hablante sociolingüísticamente situado. El **apriori** y la **universalidad** esta dado aquí por la comunidad de comunicación (y no como en Habermas por la capacidad de competencia comunicativa) que garantizará, mediante el consenso, la correcta aceptación de las normas éticas a seguir. Como lo percibe claramente Adela Cortina (1991), en el dominio práctico (esto es a nivel de toma de decisiones en donde prima la exigencia del consenso-colectivo-frente a la intención individual-), la postura de Apel, en este aspecto, tiene mucha semejanza con la ética weberiana de la responsabilidad.

Ha llegado el momento de aclarar que nuestra reflexión no se produce contrafácticamente, en el dominio de la especulación filosófica. La aclaración es importante, ubica nuestra meditación en un determinado ámbito y pone límites a excesivas pretensiones. Se roza, sin embargo, con la ética filosófica. En efecto, al interrogarnos sobre los fundamentos y validez de valores y reglas de conducta sobrepasamos la instancia descriptiva tan sólo interesada por su vigencia (Maliandi, 61, 1994).

Interesa a los antropólogos y sociólogos ubicar el planteo del tema que nos ocupa en una esfera de interés ligado a la actividad profesional. Actividad que no se reduce, solamente, a tareas de investigación y docencia sino también a la de consulta y gestión. Es decir, desde lo que en el análisis filosófico se denomina ética aplicada.

Antes que optar por el camino de una lectura crítica de los documentos redactados sobre el tema por instituciones y colegios profesionales, hemos preferido privilegiar nuestra experiencia personal (de más de 27 años) como miembro de la «comunidad de científicos sociales» en la que defendimos la construcción de una **antropología crítica y emancipatoria** que aspire a la superación, a nivel individual y colectivo, de las estructuras de represión y dominio mediante la comprensión y explicación de los procesos de interacción, integración, reproducción económico-social y de configuración simbólica. En este sentido, nuestro proyecto se relaciona (aunque con pretensiones más limitadas) con el de la Escuela de Frankfurt y, desde posturas epistemológicas distintas más estrechamente todavía, con el de Jürgen Habermas.

Desde tal perspectiva, quien investigue en ciencias sociales necesita tener en cuenta que en toda sociedad:

1.- Las instituciones estatales, lo mismo que las privadas, impulsan la investigación en el sentido que interesa a la práctica política de los grupos de intereses que las controlan. Y, por el contrario, tienden a frustrar el desarrollo de las investigaciones científicas que están en desacuerdo con ellos, o simplemente marginadas de su esfera de interés. Este hecho posee varias resonancias significativas, las principales son:

a.- produce el desarrollo desigual de las ciencias ya que fomenta el estudio y la experimentación de un grupo de disciplinas sobre otras.

b.- incide en el de la política y la pedagogía universitaria y, por ende, en la formación del científico.

2.- La coherencia de los sistemas éticos de los distintos segmentos sociales que integran una sociedad. Existe una relación relativamente mediatizada entre las estructuras de clase, fracciones de clase, sectores de clase y capas sociales y la estructura valorativa. Es

necesario considerar aquí:

c.-Que lo ideológico (toda ideología) admite contradicciones.

d.-los valores éticos de las clases dominantes que tienden a penetrar-en virtud de su dominio-al conjunto de las clases y capas sociales aspirando,de este modo , a una validez universal.

e.-Los modos de articulación de los valores del sector hegemónico de clase con los del resto de la sociedad.

f.-Los valores inherentes a las ideologías no institucionalizadas.

g.-Los valores individuales(sobre todo los éticos).

3.-Para alcanzar una mayor certidumbre en el análisis se debe reflexionar acerca de:

h.-La posición social del científico.

i.-Los grados de internalización de los valores del grupo de referencia y/o de oposición al que el científico se encuentra ligado.

j.-El marco teórico en el que el investigador se apoya.

k.-Los criterios de control epistemológico que se utilizaron en la investigación.

l.-La selección de grupos de problemas sociales que se someterán al análisis científico en razón del «foco de interés» del científico social.(Vázquez,H:1984 y 1994).

Dado que el contenido de la ética es la conducta humana, las modalidades con que las distintas teorías de la acción social tratan el tema incide en el análisis de lo ético.Más allá de tales modalidades, «es innegable que,cuando se afirma la existencia de una ética,se está indicando que existen un conjunto de acciones reconocidas como preferibles a otras consideradas como indiferentes o evitables dentro del marco de una determinada sociedad.» (Guariglia;N.1986;178). Entonces:»la existencia de acciones que siguen una norma en el interior de una sociedad es una prueba suficiente para aducir que en esa sociedad existe un cierto número de respuestas públicamente disponibles a la pregunta «¿**que debo** hacer en las circunstancias x, y,z,?,que se formule uno cualquiera de los miembros de esta sociedad en las circunstancias x,y,z,» (Guariglia;N.1986;178). Como el mismo autor lo hace notar,al ubicar la problemática en este dominio, se enfatiza el tema de la validez antes que el de la fundamentación de lo ético.

Sin embargo,desde un punto de vista operativo,y siempre se asuma una concepción crítica de los juicios de valor (Gardella 1992 y 1995),este ámbito resulta útil para la delimitación epistemológica del tema que nos ocupa.Desde nuestra perspectiva, esto supone un momento de reflexión que implica una re-fundamentación (análisis crítico) de la acción (u



omisión) a realizar, y del contenido imperativo de la norma en consideración del contexto intersubjetivo en el que se da su vigencia. Así, antihegelianamente, la certidumbre subjetiva de la conciencia evalúa su significado. En un plano cualitativamente diferenciado, esto es también válido para la comunidad de científicos en la que la fundamentación intersubjetiva de la norma se gesta mediante una estrategia práctico-reflexiva.

Existe consenso en aceptar que la honestidad intelectual es un valor básico y decisivo, y que se presenta como **algo más** que el imperativo de no engañar acerca de los límites de las propias capacidades, de la competencia profesional. O de no atribuirse, más o menos solapadamente, ideas de otros colegas. Se refiere, además, a la explicitación de los puntos de vista ideológicos y operativo-instrumentales que subyacen en los supuestos epistémicos en los que cada antropólogo o sociólogo se entronca y en la concepción global acerca de la disciplina. Esta exigencia permite una más amplia comprensión de los significados de los análisis derivados de su función profesional sea ésta docente, de gestión, de asesoramiento o de investigación. Y, por supuesto, no tiene el sentido de estimular la agitación de las propias concepciones como lo haría quien se comportara al modo de un profeta del conocimiento cuya pretensión sea la de reclutar conversos.

Si en la tarea docente los profesores explicitan la perspectiva teórica en la que se apoyan, no lo hacen con el objetivo de imponérselas a sus estudiantes, sino conducidos por la necesidad de facilitar una más adecuada interpretación de sus pensamientos. Orientan, estimulando el desarrollo de una perspectiva autónoma basada en el previo conocimiento de las tradiciones de pensamiento tenidas como centrales por la «comunidad científica», y favoreciendo la elaboración de un criterio crítico. Lo mismo acontece en la dirección de investigadores en formación, difícil tarea en la que el director **guía**, cuidándose siempre, de imponer sus concepciones. Procurado, por el contrario, insertarse en la perspectiva de sus dirigidos, mostrando las contradicciones (y alcances) que se expresan durante el proceso de construcción de los marcos referenciales, en su necesaria operacionalización, en la adecuación lógica de los medios instrumentales en relación a los objetivos autopropuestos por el investigador, en las interpretaciones de la experiencia sensible (datos) de los aspectos de la realidad socio-cultural a investigar, y en el tratamiento de los agentes sociales de los que obtiene información.

Otra exigencia ética básica es la de la no manipulación de estos agentes (entendido manipulación: engaño conciente de todo tipo, sea éste de índole político-ideológico, o recaiga sobre los propósitos de la investigación, la naturaleza de los resultados, la transferencia de los

mismos, o la intencionalidad del investigador, etc.)<sup>1</sup>

Salvaguardar su anonimato es un principio que necesita mantenerse: «Parece claro que el sociólogo»-lo mismo es aplicable a los antropólogos-»debe considerar muy cuidadosamente qué es lo que en cada caso particular se requiere para guardar un verdadero anonimato. En el caso extremo de una información obtenida de alguien tan obviamente singular que dicha información sólo podía haber sido suministrada por él, no es posible, éticamente, revelarla de ninguna manera si no se cuenta con su autorización expresa. Es más común no obstante que el sociólogo deba disfrazar las circunstancias que rodean al sujeto de manera tal de evitar su reconocimiento. Hacerlo de modo que no sacrifique informaciones relativas a factores causalmente pertinentes tales como la clase social o la ocupación es cosa que requiere gran habilidad.» Y también: «Existe otra dificultad que los sociólogos deben tener en cuenta: No

---

1. Las metodologías de investigación / acción o participativas (Demo es un buen ejemplo de ello) parten del supuesto de que el investigador (el verdadero investigador en este planteo) debe desempeñarse como catalizador de las necesidades y expectativas del grupo social en el que recae la investigación. Son metodologías que intentan "descubrir la realidad" y "manipularla". Autores como Ruth Cardoso y Alba Zaluar (1988)-entre otros- cuestionan estas estrategias indicando que:

1. Se rompe en ella la dialéctica aproximación/ distanciamiento, fundamental para el tratamiento crítico y argumentativo del material obtenido y de su integración a la teoría.
2. Se da una transposición conciente (e inconciente) y acritica de la visión del mundo y de las concepciones políticas del investigador sobre el grupo a investigar no existente en el mismo y no previsto en el proyecto político del grupo.
3. Se produce una profunda irreflexión sobre el nuevo campo de relación que surge de la presencia del investigador (en tanto observador) y las alteridades observadas (Zaluar).
4. Al privilegiarse el discurso sobre las carencias, el investigador exalta las reivindicaciones locales y define previamente el campo de sus intereses cognocitivos, la direccionalidad de sus observaciones y la calidad de sus informantes (Zaluar).
5. La investigación participativa sobredimensiona excesivamente el sentido utilitario de la investigación, privilegiándose el análisis de las carencias materiales sobre otros dominios de la realidad, por ejemplo: lo simbólico (en el sentido de estructuras cognitivas y representaciones sociales).
6. El investigador, que estimula la participación del grupo social de un modo sesgado, tiende a convertirse en dirigente político y en líder, asumiendo, así, una posición desigual y de superioridad sobre los miembros del grupo social que investiga.
7. El investigador tiende a imponer sus intereses políticos sobre los del grupo local.
8. El proceso de investigación y sus resultados se estereotipa y distorsiona en función de los intereses políticos del investigador, que aparecen sobredimensionados más allá del control crítico. (Consultar sobre este tema Vázquez; H. 1993-1994)

hay salvaguardias legales que aseguren las garantías dadas a los informantes. Puede inclusive llegarse al caso de que se le exija al sociólogo bajo juramento exponer información que ha obtenido ante la promesa del anonimato. No conocemos casos todavía, y no es probable que les ocurra a los informantes; pero si ellos preguntan a este respecto el sociólogo investigador debe exponerles con claridad la situación legal» (Angell, Robert (1967). Según el mismo autor: «Sólo ante el requerimiento de un tribunal puede el sociólogo divulgar la identidad de alguien contra la voluntad de éste» (idem).

Se presenta aquí un difícil dilema ético en el que la conciencia situada de cada investigador deberá resolver dentro del contexto jurídico del caso, al que no escapan los condicionamientos históricos y políticos que conforman la legitimidad del orden jurídico vigente.

Conviene mencionar aquí al respecto que, desde su propuesta de un **paradigma crítico**, Juan Carlos Gardella (1995) al tratar el tema del **sujeto y la ley en la cultura jurídica alternativa**, se ubica en una corriente de pensamiento jurídico que cuestiona la caracterización de las leyes como objetivas (puesto que no son independientes de quienes las manejan, «sino el resultado de una interactividad (interacción) entre los sujetos, entre quienes emiten las reglas y aquellos a quienes ellas se refieren»), como neutrales (ya que quienes las emiten «tratan de solucionar los conflictos estableciendo el predominio de un interés sobre otro o tratando de lograr un equilibrio entre los mismos») y como unívocas (dado que los que se benefician con ellas las perciben como un «deber ser», mientras que para quienes no comparten este punto de vista aparecen como un «tener que ser»).

«Es en efecto, inevitable»- escribe- que los sujetos emisores de leyes valoren las cosas de determinada manera y conviertan estos juicios de valor en reglas. Las reglas ocultan o contienen juicios de valor. Dicho de otra manera: las reglas son la conversión de juicios de valor. Esto explica por qué, al lado de la «objetividad», «neutralidad» y «univocidad», aparece en la presentación positiva de la ley una cuarta característica: la «indiscutibilidad», también ella debe ser sometida a la Crítica».

El anonimato, en tanto protección debida a los agentes sociales (individuos, grupos y hasta colectividades) que confían en los investigadores es una norma ética que la «comunidad» de científicos sociales ha consensuado como fundamental. Esta norma se basa en el respeto a la dignidad y capacidad de autodeterminación de todos los hombres principio ético que, en todo momento y particularmente durante el proceso de la investigación aplicada resulta necesario tener muy en cuenta.

Foster, G. comenta la necesidad ética del antropólogo, que se desempeña como consultor o administrador (a éste le corresponde mayor responsabilidad ética por su función

que implica una más amplia capacidad de decisión) de no ocultar sus opiniones críticas respecto a los objetivos, operacionalización y resultados de todo programa de acción social que afecte, en alguna medida, el bienestar y dignidad de las personas a las que está dirigido , a la vez que plantea que dado que el cambio se presenta en el curso de la existencia de los hombres como una situación de hecho :»El problema, entonces no es: ¿Puede o debe la gente tener absoluta libertad para aceptar o rechazar toda autoridad y las influencias externas que ocasionan cambios en las costumbres tradicionales? La pregunta es: ¿Cómo puede ser estructurado el ejercicio de dicha autoridad para que sea mínima la injusticia y máxima la libertad individual?»(Foster,G,1976;262)

Si los procesos de cambios son permanentes en la historia ,los dilemas derivados de la intencionalidad y la direccionalidad de los mismos no son ajenos a los antropólogos. «De un modo inmediato e indirecto los investigadores se relacionan con el cambio sociocultural a través de la investigación de base. Son ellos quienes delimitan aquí la problemática a estudiar y determinan y establecen el marco teórico, los propósitos, los objetivos, medios técnicos y cronogramas del **proyecto** a desarrollar. Ejercen , además, control sobre el conjunto del proceso de investigación y sobre los resultados obtenidos que, con la discreción y respeto debido a los actores sociales involucrados, difundirán según su parecer, teniendo presente las exigencias de publicidad y de crítica de la tarea realizada.

Por una parte las investigaciones de base representan un aporte fundamental para la construcción crítica del conocimiento por otra, sus resultados son necesarios para elaborar programas de cambio sociocultural y establecer políticas científicamente fundadas con relación a educación, vivienda, salud trabajo y futuras relocalizaciones. De esta manera es dable abordar tales cuestiones desde una perspectiva amplia, facilitando el desarrollo de propuestas y soluciones formuladas con rigurosidad

De un modo inmediato y directo, los investigadores se vinculan a la temática del cambio sociocultural con relación a la organización y a la administración política del mismo, mediante la **planificación** y los **programas de acción comunitaria**. Y lo hacen dentro de un contexto de interacción delimitado por los entes (generalmente dependientes de los gobiernos nacionales, provinciales y municipales) y el grupo social al que se dirige un determinado programa.

En este ámbito, los investigadores tienen extremadamente restringido el control sobre los contenidos de los programas (casi todos los programas se encuentran diseñados previamente), y sólo una muy limitada capacidad de decisión sobre ellos durante el transcurso de su aplicación. Y ninguno acerca de sus resultados.

Entre los investigadores hay, en general, acuerdo en que los agentes involucrados habrán de hacerse corresponsables del contenido de los objetivos explicitados que, debido a su participación, no pueden ignorar y, de hecho, comparten. Si durante el transcurso de la gestión éstos llegan a desvirtuarse, siempre existe la posibilidad de retirarse del programa y poner en evidencia sus efectos y consecuencias perjudiciales. El diseño del programa debe contemplar modalidades de efectiva participación de los grupos afectados. Estos tienen derechos inalienables en defensa de sus necesidades e intereses» (Vázquez, H. 1994; 131 y 132).

Queda claro, entonces, que todo programa de cambio necesita transitar un prolongado proceso de consenso intersubjetivo sobre objetivos, fines y medios articulados mediante modalidades que permitan una efectiva participación, capaz de respetar las decisiones de los actores sociales involucrados.

La cuestión se complica en el ámbito de la investigación intercultural en la que el investigador debe reconstruir, desde el marco conceptual-valorativo, y sus propias categorías cognitivas que no puede dejar en suspenso (poner entre paréntesis), las creencias, costumbres, valores, estructura de pensamiento, estructuras sociales, etc., propias de un contexto histórico y cultural que le es extraño y desconoce. De este modo, el problema de la existencia de **estándares alternativos de racionalidad** y de la **relatividad de los valores** se presenta con toda intensidad.

Si desde un punto de vista sincrónico la discusión acerca de la inconmensurabilidad o no inconmensurabilidad de los paradigmas culturales, sobre una concepción fuerte o débil del relativismo cultural no parece tener salida, desde una perspectiva diacrónica el problema tiende a despejarse. No existen ni culturas ni marcos conceptuales, ni valores ni creencias, en ellas contextualizados, en estado puro, incapaces de mutar. La dinámica de las interacciones socioculturales (a nivel individual y colectivo) a lo largo de la duración histórica ha producido, a la vez, la ruptura de esquemas mentales, valores y contextos tradicionales de significación y la creación de otros nuevos. <sup>2</sup>

---

2. Las **sistematizaciones simbólico-racionales** (estándares de racionalidad, marcos conceptuales, estructuras sociocognitivas, representaciones socioculturales) no permanecen sin cambio, mutan. Básicamente mediante: 1.- La organización gramatosemántica de una lengua y su desarrollo interno (la designación de una nueva experiencia que afecte las representaciones colectivas de un linaje, clan o grupo dentro de una etnia, y en los casos de convergencia lingüístico cultural. Así al cambiar las categorías gramaticales que organizan cada lengua, varían también los esquemas cognitivos que ellas contribuyen a constituir, a la vez que las estructuras cognitivas ya existentes inciden sobre las categorías lingüísticas orientando este proceso. 2.-

Los investigadores disponen de posibilidades teóricas para establecer correspondencias entre paradigmas culturales diferentes, como la etnolingüística, que les permitirá reconstruir la organización básica, al menos, del universo simbólico en cuestión. Los estudios de parentesco y alianza, los análisis de los modos de reproducción económica social del grupo, etc., propios de la antropología socio-cultural. Este difícil proceso, cuya naturaleza dialógica no se desarrolla simétricamente puesto que es inducida por los investigadores, se encuentra condicionado por el distanciamiento o acercamiento existente entre los marcos conceptuales de los investigadores y de los actores sociales sobre los que recae la investigación. Su puesta en marcha allanará el acceso: 1ª al conocimiento de las estructuras constitutivas del contexto sociocultural y de sus condiciones de validez, 2ª a modos efectivos de comunicación intercultural articulada mediante una interacción transcultural plasmada intersubjetivamente. Se va desarrollando así, más o menos paulatinamente, un proceso de relativo acercamiento de los respectivos marcos conceptuales a partir de la penetración cognitiva de los investigadores que va abriendo «espacios» simbólicos que permiten iniciar un proceso de convergencia cultural capaz de generar nuevos marcos referenciales en los que se comparten algunos criterios comunes.<sup>3</sup>

---

Los conflictos de cada comunidad que configuran la estructura social dada y los sistemas de actitudes vigentes: las normas que regulan la alianza y parentesco, por ejemplo, y los valores. 3.- Por los matices, particulares y específicos, que se establecen en las relaciones de dominio/sometimiento en el ámbito de las relaciones interétnicas. (Vázquez 1987 y 1995)

De este modo resulta factible asumir el desarrollo dialéctico (arborescente) de las estructuras sociocognitivas que organizan las formas reales del pensar. (Consultar Vázquez 1987).

3. Dado que a los investigadores les resulta imposible dejar de lado sus propias categorías sociocognitivas no pueden operar como un lego, identificando reglas e interpretando las conductas de los actores sociales al interior del juego de lenguaje de un grupo cultural determinado.

Por lo demás: "si no tenemos reparo en situarnos en el dominio de la Pragmática el concepto de **usos del lenguaje**, tomado desde la perspectiva del concepto de **juego de lenguaje**, tiende a separar forma y función del contenido de la determinación contextualizada de los significados. Para nosotros las relaciones entre estos términos se co-constituyen y co-implican. Pensamos que la lengua articula el pensamiento construyendo sus categorías dentro de un proceso de relaciones intersubjetivas culturalmente contextualizado. Tal proceso no se realiza mecánicamente según la relación Lengua / Habla. Junto al sistema de la Lengua se ha de considerar el Habla. Todo acto de habla constituye un proceso creativo. Es en estos actos de habla donde se originan las transgresiones a la Lengua. Ello da origen a los procesos diacrónicos en los momentos que las presiones producidas por el desfazaje entre la Lengua y las necesidades

Es dentro del nuevo contexto demarcado por tales límites que se procurará establecer el consenso intersubjetivo sobre la naturaleza de los fundamentos y de la validez de los valores culturales vigentes, y de sus cambios posibles.<sup>4</sup>

Conviene señalar aquí que Roberto Cardoso de Oliveira (1993,31) inscribe el tema al interior del campo de fricción interétnica que se delimita cuando dos o más culturas entran en contacto. Discriminando entre costumbre y tradición, por un lado y moralidad, por otro, y apoyándose en Habermas apela a la ética discursiva basada en la competencia comunicativa universal, de carácter intercultural, en este caso.

Además, evocando a Groenewold a través de Apel, y sin dejar de reconocer las grandes dificultades políticas y hermenéuticas para la postulación de una ética planetaria, hace suya la propuesta de distinguir tres esferas sociales (articuladas en tres niveles: micro, meso y macro) con el propósito de «observar la actualización de los valores morales». De modo que: «En la micro esfera las normas morales poseen carácter particular y siempre pueden ser observadas en las instancias más íntimas (como las que regulan la vida sexual, por ejemplo); en la macroesfera se encuentran los intereses vitales humanos, y las normas morales que incorporan estos intereses ganan una dimensión universalista (como las que regulan los derechos humanos, por ejemplo). Si en la primera esfera el ideario relativista de

---

comunicativas de los hablantes producen nuevas formas y funciones lingüísticas que conformarán nuevos contenidos conceptuales. Este aspecto procesual resulta ajeno a la concepción de **juego de lenguaje** en la que la dinámica sólo permite el pasaje de un juego de lenguaje a otro (y siempre dentro de un orden sincrónico). Así el concepto lógico de **juego de lenguaje** se encapsula en sí mismo y resulta incapaz de quebrar el orden (o los órdenes) del contexto (o los contextos), situándose al interior de un dominio abstracto impermeable al devenir". (Vázquez, H. 1993).

4 .Según Adela Cortina 1996 (p.54): "Para diseñar la ética aplicada de cada actividad sería necesario recorrer los siguientes pasos:

- 1) Determinar claramente el **fin específico**, el **bien interno** por el que cobra su sentido y legitimidad social.
- 2) Averiguar cuales son los **medios** adecuados para producir ese bien en una sociedad moderna.
- 3) Indagar qué **virtudes** y **valores** es preciso incorporar para alcanzar el bien interno.
- 4) Descubrir cuales son los valores de la **moral cívica** de la sociedad en la que se inscribe y qué derechos reconoce esa sociedad a las personas.
- 5) averiguar que valores de justicia exige realizar en ese ámbito el principio de la ética del discurso, propio de una **moral crítica universal**, que permite poner en cuestión normas vigentes.
- 6) Dejar las tomas de decisión en manos de los **afectados** que, con la ayuda de instrumentos de asesoría, ponderarán las consecuencias sirviéndose de criterios tomados de distintas tradiciones éticas.

la antropología fácilmente cubre de buenos argumentos la intocabilidad de los valores morales contenidos en esas normas, no siendo difícil para el antropólogo indigenista defender su preservación, ya en la macroesfera ese mismo indigenista va a encontrar una mayor complejidad en la defensa de ciertas normas particulares -como el infanticidio de los tapirapé- que infringen una ética planetaria en la cual ese mismo infanticidio se observa desde una perspectiva universalista, por lo tanto, como un crimen contra los derechos humanos».

Por supuesto, los antropólogos ponen especial esmero en evitar la manipulación del parecer, el bienestar y los intereses de las personas afectadas, exponiendo con la mayor claridad y de las formas más comprensibles los contenidos y las modificaciones en sus modos de vida.

Recordemos que «el hecho de concebir a la argumentación como base de un principio de reconocimiento de iguales, entre personas y con sus argumentos posibles, nos sitúa en un espacio bien diferente de aquella dimensión en la que las personas son más bien instrumentos u objetos de manipulación» (Lara, María Pía; 1994,).

Aceptar este principio argumentativo (que no se realiza en el dominio de una situación ideal de habla y, que por lo tanto, las presiones psicológicas, institucionales, de grupos de interés, etc., se hacen notar con intensidad sobre los participantes en el discurso argumentativo) supone una elección ética que, como el mismo Habermas lo aceptaría implica una **decisión** personal derivada del marco cultural valorativo de los antropólogos.<sup>5</sup>

No obstante cierta convergencia de perspectivas, hay algo más que una diferenciación de matices entre nuestra postura y la de Cardoso de Oliveria. Por un lado, relativizamos el valor absoluto de las normas morales universales a su apreciación crítica por los antropólogos investigadores y, por otro, y a pesar de que sin explicitarlo el mismo se aproxima más a la postura de Wellmer que a la de Habermas, su argumentación parece muy apoyada en el concepto habermasiano de **situación ideal de habla**, que no compartimos, y que fundamenta la construcción de lo tenido por verdadero mediante el consenso racional. Wellmer demuestra

---

5. Dejando de lado la consideración crítica de los soportes epistemológicos de una **ética del discurso**, deseamos señalar que Wellmer (1994) asume la transformación histórica de las interpretaciones morales contextualizadas al interior de una comunidad discursiva que también está sometida a la historicidad. Por otro lado, nos parecen muy adecuados los comentarios referidos a Habermas en el sentido de la predeterminación kantiana de su concepción moral expresada en la obligatoriedad universal de estas reglas. Wellmer insiste en que la exigencia universal de validez (obligatoriedad) derivadas de las mismas necesita adecuarse a cada situación ética concreta por medio de la reflexión crítica de los actores sociales que intervienen en cada discurso.



que tal supuesto es una «ficción dialéctica», y confiere mayor importancia ( aquí es donde Cardoso se le aproxima) a la construcción de mediaciones entre distintos contextos valorativos.

De la misma manera que en relación al orden jurídico vigente, al que nos referimos con anterioridad, será nuevamente la conciencia situada de cada investigador la que deberá resolver críticamente el dilema ético presentado dentro del contexto sociocultural en que la implementación de un programa de acción social da origen a la legitimidad o ilegitimidad ética del mismo.

Por último, nos permitimos destacar que en relación a los temas tratados se hace, ciertamente, imprescindible la ponderación crítica del racionalismo iluminista y de sus proyecciones epistémicas más actualizadas, por lo menos en relación:

1.- al supuesto de la unidad lógica de la razón como valor absoluto y universal que subsume estándares de racionalidad de culturas no occidentales en las cualidades de la razón occidental.

2.- a la idea de progreso unidireccional desplegado de lo más simple a lo más complejo, y en referencia a los valores de la civilización occidental.

3.- al brutal decisionismo que subyace en la adecuación de medios y fines en todos los órdenes de la existencia humana.

Sin embargo, no acordamos con las exageradas posturas postmodernistas que lo impugnan en bloque y, por consiguiente, sin sentido crítico mediante una estrategia más bien retórica que, como lo señala Jay (1980), reemplaza al desarrollo argumentativo.

En efecto, la perspectiva **post-moderna** elimina las diferencias negando la diferenciación; al borrar los límites conceptuales que permiten el ordenamiento heterogéneo de la experiencia diluye la capacidad de discernimiento crítico. Reemplaza el concepto de totalidad (social) del iluminismo sobredimensionando la individualidad, la que, en el plano cognitivo, se presenta bajo la forma de un ultrasubjetivismo radical que concluye en la negación de la realidad exterior al yo. En el social aparece como exaltación de la fragmentación, desarrollándose una perspectiva teórica que extrema la afirmación del particularismo de los nuevos movimientos sociales (étnicos, ecológicos, de género, etc.) desvinculándolo del conjunto social. Y, en el dominio moral, por la ausencia de compromiso individual en relación a la sociedad <sup>6</sup> lo que, en último término, desemboca en el nihilismo ético. Y la paradójica eliminación de la otredad mediante la sutil reducción del otro al yo y al

---

6. Concebimos la sociedad como totalidad heterogénea en construcción articuladora de la diversidad y negadora de la desigualdad.

nosotros. En efecto, la operación consiste en la disolución de las características histórico-psicolingüísticas y socioculturales, particulares y distintas, del otro, reemplazándolas por las inherentes a la **condición post-moderna** que universaliza.

## Bibliografía

ADORNO,T: 1984,DIALECTICA NEGATIVA. Taurus.España.

ANGELI,R.C: 1967,»Los problemas éticos de la Sociología Aplicada».En LA SOCIOLOGIA Y EL CAMBIO SOCIAL.Paidós.Argentina.

APEL,K.O: 1991,TEORIA DE LA VERDAD Y ETICA DEL DISCURSO.Paidós.ESPAÑA.

CARDOSO DE OLIVEIRA,R.: 1993,»Etnicidad y las posibilidades de una ética planetaria».En ANTROPOLOGICAS Nº 8 UNAM México.

CORTINA,A.: 1991,Prólogo a TEORIA DE LA VERDAD Y ETICA DEL DISCURSO.Paidós. ESPAÑA.

1996,»El estatuto de la ética aplicada. hermenéutica crítica de las actividades humanas»En ISEGORIA Nº 13.C.S.I.C.España.

BASTIDE,R: 1971,ANTROPOLOGIA APLICADA.Amorrortu.Argentina.

DESCARTES: 1984,DISCURSO DEL METODO.Ed.Hyspamérica.

FOSTER, G: 1974,ANTROPOLOGIA APLICADA. F.C.E.México.

FROMM. E: 1966,EL CORAZON DEL HOMBFE. F.C.E.México.

GADAMER,H.: 1977,VERDAD Y METODO.Ed.Sígueme.España.

GARDELLA, J.C.:1995,»Teoría y cultura jurídica al fin del siglo.» En PAPELES DE TRABAJO Nº 4 U.N.R. Argentina.

GELLNER, E.:1994,POSMODERNISMO,RAZON Y RELIGION.Paidós. España.

GUARIGLIA,O.:1986,IDEOLOGIA,VERDAD Y LEGITIMACION.Ed. Sud americana.Argentina.

HABERMAS, J: 1982,CONOCIMIENTO E INTERES.Taurus.España.

1989,TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA,Ts I y II.Taurus.España.

HEGEL: 1978,ESCRITOS DE JUVENTUD,FCE,Madrid

JAY,M: 1991,LA IMAGINACION DIALECTICA.Taurus. España

1990,SOCIALISMO FIN-DE-SIECLE.Nueva Visión Argentina.

KANT,I: 1945,CRITICA DE LA RAZON PURA.Ed.Sopena.

1913,CRITICA DE LA RAZON PRACTICA.Librería general de Victoriano Suárez.Madrid.

1946,FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES.Espasa Calpe.México-Buenos Aires.

LARA; M. P.:1994,Prólogo a ETICA Y DIALOGO. Anthropos.España.

LUKÁCS. G.: 1969,HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE.Grijalbo. México.

LYOTARD: 1989: LA CONDICION POSTMODERNA.Cátedra.España.

MARCUSE: 1971,RAZON Y REVOLUCION.Alianza.España.

EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL.

PUTMAN; H: 1988,»Racionalidad en la teoría de la decisión y en la ética»En RACIONALIDAD,L Olivé comp.Siglo XXI.México.

OLIVÉ, L: 1988,»Racionalidad y relativismo:relativismo moderadamente radical».En RACIONALIDAD,L Olivé comp.Siglo XXI.México.

RELLA,F. : 1983, «El descrédito de la razón».En CRISIS DE LA RAZON.A.Garganti comp.Siglo

XXI.México

Rorty, R:1991,»Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad» En HABERMAS Y LA MODERNIDAD.Ed.Cátedra.España

SARTRE,J.P.: 1948,Qu'est-ce que la littérature?Ed.Gallimard

VÁZQUEZ,H : 1982,EL ESTRUCTURALISMO, EL PENSAMIENTO SALVAJE Y LA MUERTE-hacia una Teoría Antropológica del Conocimiento. F.C.E. México.

1984: SOBRE LA EPISTEMOLOGIA Y LA METODOLOGIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES. U.A.P.México

1986,DEL INCESTO EN PSICOANALISIS Y EN ANTROPOLOGIA.F.C.E.México.

1992,»Habermas y los estándares alternativos de racionalidad2.En PAPELES DE TRABAJO N° 2 UNR

1994,LA INVESTIGACION SOCIOCULTURAL-Crítica de la Razón Teórica y de la Razón Instrumental.Bi Blos. Argentina.

1995,ETNOLOGIA DEL CONOCIMIENTO.Almagesto.Argentina.

WEBER, M:1988, ECONOMIA Y SOCIEDAD.Ts. I y II.F.C.E.México.

1971, SOBRE LA TEORIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES.Ed. Península.España.

1994. «La ciencia como vocación».En EL POLITICO Y EL CIENTIFICO. Cinar.México.

WELLMER,E: 1994,ETICA Y DIALOGO. Anthropolos.España.