

“Ética para antropólogos”: entre recetas morales y simetría moral

Esteban Ordiano Hernández

En el presente ensayo se discute el trabajo intitulado “Clave y cónclave. La codificación ética del desempeño antropológico” de José Sánchez Jiménez, quien analiza de manera comparativa la estructura normativa de dos códigos de ética del quehacer antropológico y se propone una forma de codificación que incorpora la relación entre axiología, responsabilidad en el obrar y el *continuum* antropológico. El propósito de mi trabajo consiste en presentar las dificultades de dicha propuesta y defender una ética simétrica ante contextos y situaciones morales específicas.

PALABRAS CLAVE: ética aplicada, ética situacional, principialismo, casuismo, código de ética

“Ethics for Anthropologists”: Between Moral Postulates and Moral Symmetry

► 85

The present essay discusses the José Sánchez Jiménez’s article entitled “Code and Conclave: The Ethical Codification of Anthropological Work” which purports to be a comparative treatment of the normative structure of two different codes of ethics for anthropological research and proposes a form of coding that incorporates the relation between axiology, responsibility of the anthropologist and anthropological *continuum*. The task here is to present the difficulties of this proposal and opt for a symmetrical ethics which attaches moral importance to specific contexts and situations.

KEYWORDS: applied ethics, situational ethics, principialism, casuistry, code of ethics

¿Podemos distinguir dos actividades separadas, “la actividad de un moralista, que se dedica a elaborar un código moral o a incitar a su acatamiento, y la de un filósofo moral cuya preocupación primaria no consiste en formular juicios morales, sino en analizar su naturaleza”?

MacIntyre, 1982: 22.

INTRODUCCIÓN

La cuestión planteada por MacIntyre en el epígrafe guía mi interés por discutir sobre la pertinencia de los códigos de ética y la ética como *reflexión de la acción moral*. Considero los primeros como una actividad “moralista” de la profesión, porque definen en qué consiste una conducta éticamente aceptable en el ámbito de la labor científica, en tanto que la ética es un saber sistemático, reflexivo y crítico que estudia la vida moral con el propósito de orientar, justificar o cuestionar las actuaciones o decisiones de los agentes morales, y de ningún modo se reduce a un modelo de reglamentación para el proceder moral. La primera posición podría definirse como “moralista”, mientras que la segunda sería característica de quienes se asumen como “filósofos de la moral”.

Aunque los códigos no tienen fuerza legal y suelen ser el resultado de un consenso entre los científicos involucrados, se espera que sean respetados por sus afiliados. Se trata de códigos éticos creados para regular o prescribir acciones en el campo de trabajo. Esta restricción de aplicación hace que los códigos éticos profesionales no tengan una injerencia social en un sentido más amplio. Formular un código ético para el ejercicio de la antropología es incursionar en el discurso regulatorio de la conducta y la acción moral. La primera dificultad que enfrenta esta propuesta es cómo regular el carácter multifacético y dimensional de la investigación antropológica. La insistencia regulatoria mediante un código consensado y formalizado al interior de una profesión genera dudas de simetría moral para el “filósofo moral”,

debido a que los códigos no resuelven satisfactoriamente la relación entre estructura normativa y ética social. Es decir, los ordenamientos morales del código profesional se reducen al proceder, en este caso del antropólogo, y de ningún modo se hacen valer para la sociedad. Cuando ésta se supedita a la moral del profesional puede hablarse de paternalismo y/o etnocentrismo académico. De ahí que importe valorar la moral social o cultural. Afirmo que esta valoración debe ser simétrica y contextual porque aquello que funciona moralmente para una sociedad no funciona de la misma forma en otra, es decir, varía según el contexto. Esta simetría contextual se concreta en la interacción dialógica del profesionalista con la sociedad, entre la acción moral del profesional y su regulación con la ética social involucrada.

Pero esta preocupación por los códigos éticos y sus adversarios no es nueva, está presente en la distinción entre la *ética denominada general, fundamental, teórica, de principios* y la *ética aplicada o empírica, casuística, sectorial*. Dicha distinción es relevante porque la clásica polémica entre el empirismo, el positivismo y la casuística por un lado, y el apriorismo y el principialismo, por otro, está sometida a importantes constreñimientos según se trate de una *ética fundamental de principios* o una *ética aplicada casuística* (García, 2005: 18). Tomando en consideración ambas tendencias que marcan la reflexión en torno a la concepción que tenemos hoy de la ética, ¿cuál es el problema de implementar códigos “éticos” para la antropología?

EL CÓDIGO ÉTICO “METAANTROPOLÓGICO” DE JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

Orientaré mi argumento sobre las dificultades que encuentro para la aplicación de los códigos éticos para antropólogos y sugeriré una vía contextual y situacional de ética antropológica regulada socialmente. Para ello reviso el ensayo de José Sánchez Jiménez, intitulado “Clave y cónclave. La codificación

ética del desempeño antropológico”, en el que el autor analiza y compara la estructura normativa de dos códigos de ética para el quehacer antropológico, el de la American Anthropologist Association (AAA) de Estados Unidos y el del Colegio de Antropólogos de Chile (CACH). La elección de estos códigos no es casual. Sánchez Jiménez los relaciona porque ambos comparten tempranamente el proyecto neoliberal y se distinguen por la ampliación o supresión de los valores democráticos que caracterizan a sus respectivas sociedades. Sin alejarse del discurso teórico de los sistemas de codificación para la fundamentación de la necesidad de códigos éticos, la propuesta de Sánchez Jiménez es ella misma una forma de codificación: denomina la relación entre axiología, dimensión de responsabilidad en el obrar y *continuum* antropológico un “código de códigos” o “clave metaantropológica”.

Al caracterizar y promover un modelo sistemático y lógico de los códigos, si mi lectura es correcta, Sánchez Jiménez se adscribe en el ámbito de las “recetas morales” del moralismo universal. También hace uso de un modelo evaluativo de los principios y considera la posibilidad de anticipación al sentido del código en la axiología del antropólogo. Para ello, compara y analiza los dos códigos éticos —de la AAA y del CACH— con el fin de sintetizar su estructura formal de la siguiente manera: 1) definiciones de código; 2) uso de operadores normativos; 3) derechos y obligaciones, y 4) responsabilidades. Esta categorización le permite seguir un orden para la evaluación y jerarquización de valores y procedimientos morales del antropólogo entre lo público y lo privado, es decir, el código ético se expone a la valoración social. Si esto es así, ¿cómo puede la sociedad conocer el significado del código profesional desde su dimensión moral?

Sánchez Jiménez destaca cuatro dimensiones por medio de las cuales sitúa el obrar del antropólogo en los principios de responsabilidad: “RT1) Uno tiene la responsabilidad de algo. Uno es responsable de algo... RT2) Uno asume la responsabilidad de algo... RT3) Uno es hecho responsable de algo... RT4) Uno

obra responsablemente”. Si bien esta propuesta se centra en observar la responsabilidad como un principio-núcleo, también la hace entender como exclusiva del antropólogo, lo que resulta una pretensión egocéntrica de la responsabilidad. Con la segmentación de la responsabilidad, el autor prueba una manera de evaluar las relaciones entre acciones y valores tomando como hilo conductor la controversia ético-jurídica generada por los trabajos etnográficos de Chagnon (1983) y su equipo entre los yanomami, situación que obligó a la academia estadounidense a evaluar el caso desde su código de ética profesional. Sánchez Jiménez, a partir de la evaluación, pretende modelar lo que denomina una codificación “inteligente” de la ética antropológica y desestancar las carencias de procedimiento en los dos códigos analizados por él.

Por lo mismo, concluye su ensayo con la propuesta de una codificación ética del antropólogo y señala que cuando surgen controversias sobre responsabilidad se aborda la ética profesional como un fenómeno, y cuando se cumplen las cuatro dimensiones de responsabilidad a cabalidad se podría hablar de una fuerte relación entre principios éticos y cauces de acción:

Cuando no es así debemos aprender de las dimensiones restantes para comenzar la reflexión sobre la jerarquización de valores. No podemos separar hechos y valores del estado de cosas. Cuando hablamos de la conjunción entre deber, poder y estado de necesidad, es cuando descubrimos las jerarquías de valores absolutos y relativos.

En consecuencia, sugiere un código de códigos o clave metaantropológica para ampliar el sentido de la codificación y de sus cónclaves: “Cuando el apego a la rectitud tuviese lugar, el código mismo de la antropología se habrá convertido en un emblema”. Sin embargo, la labor y la pretensión “metaantropológicas” que Sánchez Jiménez desarrolla presenta las mismas dificultades de los otros códigos que analiza. Y esto tiene mucho que ver con lo que se diga de



Michel Peellanders / Hollandse Hoogte

Mujer yanomami ralla raíces de mandioca. Tootobi, Roraima, Brasil, 1996.

ética, más allá de la creación de lenguajes metaéticos o recetarios exclusivos para determinados agentes o círculos morales y jerarquización de valores. En oposición, argumentaré la idea de una ética contextual, situacional y simétrica para la antropología regulada socialmente, a la luz de las discusiones en torno a la ética como filosofía moral. Esta idea difiere de los códigos de ética, primero porque no tiene la pretensión de normar, y enseguida porque no se reduce a la moral del antropólogo, sino que hace énfasis en el diálogo con las otras morales involucradas en el quehacer de la antropología. Es decir, no omito la relevancia de los códigos de ética que prescriben la acción moral del profesional en su campo de trabajo. Más bien, considero que el antropólogo debe tener una formación integral en ética, *como reflexión sobre la acción moral*, que le permita dialogar con el

fenómeno moral que se le presente y regular su acción lo más éticamente posible ante una situación o contexto social concreto. Prescribir no basta, pues la ética está más allá de una receta de conducta y de procedimientos.

Los procedimientos no deben condicionar la plasticidad de la investigación y mucho menos las relaciones humanas del antropólogo. Aquí irrumpe el sentido de una acción moralmente responsable y necesariamente se requiere de un diálogo regulado socialmente para evitar el dominio de una moral frente a otra. En sí, un código denominado “ético” sólo es una guía de conducta moral, mas no una ética como *reflexión sobre la acción moral*. Si fuera así, permitiría el diálogo con la alteridad moral y de ahí surgiría un consenso sobre el proceder moral más acorde con la situación que afrontara el

antropólogo. Los códigos éticos representan situaciones morales concretas por las que el profesional en antropología ha pasado. Sin embargo, normar la moral es un procedimiento moralista y dialogar moralmente con la alteridad moral es un ejercicio de filosofía moral. Si se busca un actuar moralmente correcto y responsable profesionalmente, éste no debe restringirse a la mera idealización del código ético, sino que debe ir más allá y dialogar con la sociedad moral en cuestión.

ÉTICA Y MUNDO DE LA VIDA

Construir un argumento contra el discurso de los códigos éticos para la antropología es adentrarse en las discusiones sostenidas en lo que se entiende por ética. Dos tendencias generales comparten hoy la reflexión: a) aquella que, vinculada a la tradición *eudaimonista* aristotélica, asigna como tema central a la ética la *vida buena*, y b) aquella que, prolongando el *deontologismo* kantiano, otorga prioridad a la fijación de *normas de justicia*. Ambas han protagonizado los debates morales, porque cada una responde a una ineludible dimensión del fenómeno moral. José María García señala que en una sociedad cada vez más planetaria nos aproximamos paulatinamente a la opción *b*, etiquetada como *deontológica* y orientada hacia la universalización de normas, valores y fundamentos sobre el “principio de justicia”. Pero la tendencia hacia la opción *a*, asimilada por reductos comunitaristas y categorizada como *axiológica material*, expresa la oposición a la homogeneización de valores bajo el amparo del “principio de libertad”, en virtud de la concepción que cada persona tiene de la *vida buena*. De esta manera, la universalización exigirá a la esfera pública una reducción de elementos culturales singularizantes en aras de un concepto intercultural de *vida buena*, que también sería compartido por individuos procedentes de tradiciones diferentes (García, 2005: 18).

Por su lado, la acción *deontológica* pretenderá situar en el primer plano de la reflexión valores como la justicia, la paz y la igualdad entre los hombres, la dignidad de la persona, los derechos humanos, etc., que constituyen el núcleo central mínimo de una *ética transcultural* de alcance universal. Impondrá, desde otro punto de vista, una desoccidentalización de los presupuestos básicos del mundo moral bajo la presión de la interacción con otras culturas (García, 2005: 18). No obstante, lo ideal de esta interacción moral se confronta con el mundo vivido, en relación con la tradición cultural que cada humano se adscribe, debido a que comienza a irrumpir nuevamente con el conflicto clásico del *relativismo moral*.

El “relativismo”, señala Rorty, designa comúnmente tres concepciones. Según la primera, una creencia es tan buena como cualquier otra, la segunda postula que “verdadero” es un término equívoco, que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen, y la tercera establece que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad —*la nuestra*— utiliza en uno u otro ámbito de indagación (Rorty, 1996: 42). Por tanto, las tres formas de entender el relativismo describen ampliamente las dificultades de construir una vía moral universal de la moral.

El relativismo respecto de los valores es la intuición según la cual existen tantas respuestas correctas a la pregunta inicial como formas de vida se constituyan en la historia. Nada de lo real, parafraseando a Hegel, puede ser inmoral. Por esta razón —argumenta el relativismo— no hay una respuesta correcta acerca de cómo, en principio, debemos vivir. Todas las costumbres son igualmente buenas y dignas de respeto. Es una ilusión creer en la posibilidad de una evaluación independiente del momento histórico y de la forma de vida desde la cual se evalúa. El relativismo es, entonces, la reacción frente a la diversidad de costumbres en las distintas formas de vida que concluye que el valor es tan relativo como diverso (Orellana, 1994: 45). Pronunciarse por

un relativismo moral dignifica las distintas morales existentes. No obstante, debe haber un puente de diálogo entre ellas, sustentado en mínimos morales racionales y no en máximas que pretenden un dominio moral, como ha sido el caso, por ejemplo, del eurocentrismo, con su carga de conceptos, valores, usos y costumbres.

Según el universalismo, existe una única naturaleza humana, de la cual se deduce un conjunto único de verdades absolutas acerca de cómo, en principio, debe vivirse; un conjunto único de valores que a su vez se expresan en un conjunto único de buenas costumbres. Este conjunto de valores y buenas costumbres rige a todos los individuos, a todas las formas de vida y a todos los tiempos, porque no tiene sentido sostener que la naturaleza humana cambie según las formas de vida o los tiempos. Frente a la diversidad de costumbres en las distintas formas de vida, el universalismo concluye que el valor es tan absoluto como único (Orellana, 1994: 52). Sin embargo, esta pretensión del universalismo de la moral en su propia entonación se vuelve dogmatismo ético al pretender convertirse en razón universal o en colonialismo moral.

Por tanto, el relativismo y el universalismo son posiciones simétricamente insatisfactorias: la intuición filosófica que en una interpretación caritativa motiva al universalismo es que existe una y sólo una naturaleza humana, la cual teóricamente es la base de sustentación última de la naturaleza absoluta de los valores morales, en virtud de lo cual son verdades acerca de la moral que pretende explicar la ética. Sin embargo, la prescripción práctica del universalismo consiste en combatir *todas* las distintas formas de vida, excepto la propia. El relativismo, por su parte, en una institución caritativa, también está motivado por una genuina intuición filosófica (Orellana, 1994: 57). Así que de la polaridad moral mencionada debemos preguntarnos por la posibilidad de una ética transcultural. Dicha ética aspira a la simetría de las situaciones morales expuestas al contexto de su valoración por el antropólogo. Es decir, la vía ética debe ser inductiva más que deductiva, pero la

inducción debe ser reflexiva del diálogo de las morales en cuestión. En otras palabras, es una interacción entre morales, un consenso de la responsabilidad profesional mediada socialmente.

ÉTICA: EL GIRO APLICADO

Discutir si los códigos de ética tienen relevancia o no para la antropología significa discutir sobre ética aplicada. Según Adela Cortina, después de los tres giros de la filosofía moral —lingüístico, hermenéutico y pragmático— surge el aplicado, que responde a una realidad social que lo solicita, dados los innumerables problemas prácticos que el ciudadano contemporáneo tiene ante sí y para los que no es fácil encontrar respuestas racionales (Cortina, 2003: 13). La expresión “ética aplicada” aparece en Estados Unidos durante la primera parte del siglo xx. La filosofía moral angloestadounidense se vio ampliamente dominada por la metaética. La investigación filosófica se concentró en el análisis lógico o lingüístico de los enunciados morales al cuestionarse, por ejemplo, acerca del empleo, la especificidad y el significado de los predicados morales como “bueno”, “justo”, “deber”, etc. En este periodo los aspectos de contenido moral eran más discutidos a partir de perspectivas disciplinarias que defendían posiciones dogmáticas o relativistas. Las posiciones relativistas, la psicología o el psicoanálisis, las emociones y los deseos inconscientes en las opiniones morales y la antropología subrayan las diferencias de hábitos y de costumbres entre los grupos humanos. Desde este punto de vista, la ética aparece más como una cuestión de gusto y sensibilidad que como un objeto de la razón. A principios de 1960, algunos elementos modificarán este panorama. Los filósofos se orientan de nuevo hacia las éticas sustanciales, es decir, a las teorías morales que definen al mismo tiempo la noción de *bien* —el sistema ético— y la deliberación que permite la justificación del acto moral —el procedimiento de decisión racional— (Canto-Sperber, 2001: 576).

Por una parte, el interés por la *ética sustancial* tiene como objeto directo los cambios sociales que se multiplican tanto en la vida privada —la liberación sexual, el materialismo, la impugnación de las formas de autoridad, etc.— como en la vida pública —la afirmación de los derechos individuales y colectivos, la descolonización, el desarrollo del Estado-providencial, etc.—. Por otra parte, este interés apunta en particular al desarrollo de las técnicas y de las ciencias que presentan una doble cara: una asociación con el progreso —mejoramiento de la condición de vida: salud, hábitat, etc.— y efectos perniciosos —degradación del ambiente, manipulación técnica del ser humano, etc. (Canto-Sperber, 2001: 576)—.

La discusión sobre la *ética aplicada* se extiende a Europa y a otros países cuando la formación de comisiones de ética, distintas de las comisiones jurídicas, se convirtió en una obligación. Surgieron así comisiones *ad hoc*, locales y nacionales, para hacer frente a cuestiones biomédicas, a problemas planteados por el desarrollo de las tecnologías, a temas referidos al buen gobierno de las empresas, a las actuaciones de los medios de comunicación o al comportamiento de los políticos y de las administraciones públicas. Su tarea consistía, y consiste, en elaborar documentos con recomendaciones y orientaciones éticas, no en diseñar normativas legales (Cortina, 2003: 15). En síntesis, la *ética aplicada* encara la moralidad de manera diversa, principalmente porque los contextos sociales son diversos, lo que nos hace entender que existen distintas morales instituidas sociohistóricamente, como la moral cristiana, la islámica, la judía, etc., o como las líneas de la filosofía moral o ética.

La *ética profesional* puede considerarse como un campo de cuestiones éticas amplio. La multiplicación y evolución de las prácticas profesionales —la crisis de confianza social respecto del modelo del peritaje, la baja de la moralidad profesional, etc.—, así como la burocratización —organización y división del trabajo según criterios de

racionalidad— que enfrentan nuestras sociedades tornan más complejas las estructuras sociales y dificultan las relaciones sociales. Por ello no es sorprendente que las reflexiones éticas vinculadas en específico con las profesiones se cristalicen en la forma de “ética profesional”, pues se ven en la necesidad de interrogarse con mayor amplitud sobre el papel social de la profesión, sus responsabilidades, su función, sus objetivos, su actitud frente a los riesgos y al medio ambiente. El diálogo interdisciplinario de la ética profesional entre el derecho y la antropología, por citar un ejemplo, permite la ampliación del problema identificado al introducir una perspectiva descentrada, es decir, irreductible a saberes expertos. En el aspecto metodológico, el análisis ético se interesa en casos concretos bien documentados tanto en el aspecto técnico como en sus otras dimensiones.

A diferencia de las morales de la vida cotidiana, la *ética aplicada* recurre expresamente a la reflexión y al lenguaje filosófico como un elemento imprescindible. Justo porque cuenta con la reflexión filosófica no es moral cotidiana, sino aplicación de lo ganado en los procesos éticos de fundamentación —kantismo, utilitarismo, aristotelismo— a los problemas cotidianos (Cortina, 2003: 21). La tarea encomendada a los filósofos en la elaboración de las éticas aplicadas consiste en desarrollar la triple capacidad de: 1) llevar a cabo razonamientos prácticos; 2) aplicar un cuerpo de conocimientos que procede de las tradiciones filosóficas, y 3) comprometerse a utilizar esta doble capacitación para valorar la fuerza o la debilidad de los argumentos y las posiciones morales. El ético no aporta una especie de “verdad moral” en la estela de Platón, sino un *estilo argumentativo* y un *bagaje de conocimientos éticos* (Cortina, 2003: 22). Las éticas aplicadas *no se construyen desde una sola teoría ética*. Cuantos trabajan en ellas están convencidos de que problemas diferentes requieren el concurso de teorías diferentes para resolverlos, no por eclecticismo, sino porque la realidad es multilateral.

PRINCIPIALISMO VS. CASUISMO

La teoría principialista ha sido omnipresente en la fundamentación de las éticas aplicadas hasta la actualidad y se identifica a menudo con la corriente canónica. Pero ¿qué son y para qué nos sirven los principios? Según López de la Vieja, la ética requiere principios y razones para la acción, que son un tipo de normas, definidos por Kant como “determinación universal de la voluntad”. Tienen un carácter general y marcan el límite más allá del cual no se puede ir. Establecen qué está dentro de lo aceptable y qué ha de quedar fuera. Las normas siempre prescriben o prohíben algo y pueden ser de dos tipos: principios y reglas. Los primeros prescriben en términos generales: indican algo que hay que realizar según distintos grados, no son definitivos, sino “mandatos óptimos” (López, 2001: 19). De ahí que quien la acción y que pensar en normas sea pensar en un deber. Por lo mismo, la expresión “principios éticos básicos” se refiere a esos juicios generales que sirven como justificación básica para las muchas prescripciones y evaluaciones éticas particulares de las acciones humanas. Entre aquellos generalmente aceptados en nuestra tradición cultural, tres principios básicos son relevantes para la ética de la investigación en la que participan sujetos humanos: el principio de respeto a las personas —autonomía—, la beneficencia —no maleficencia— y la justicia (Gracia, 1989: 444).

El principialismo ha dejado abiertos algunos problemas de difícil solución con la mera utilización de los principios. En numerosos casos particulares la solución al problema requiere la contraposición entre el principio de autonomía y el de beneficencia o entre el de justicia y el de no maleficencia. Muchos de los críticos del principialismo han puesto de manifiesto que los principios por sí mismos no bastan para alcanzar una buena praxis profesional y una buena resolución de los problemas. Los principios juegan el papel de justificación y de referencia ética. A menudo se aplican de forma mecánica y automática, algunos dicen que incluso mecanicista. El

principialismo es ambivalente. Por un lado reconocemos el valor que tienen los cuatro principios para orientar la práctica profesional y para aproximarse a la resolución de problemas prácticos, pero consideramos que lograr la excelencia ética requiere, aparte del cumplimiento de determinados principios, la práctica de ciertas virtudes.

Más allá del monopolio que ha mantenido —y sigue manteniendo en algunos contextos intelectuales— el principialismo debemos recuperar fundamentaciones que se sitúen en tradiciones distintas. Entre estas corrientes de fundamentación alternativa, no necesariamente opuestas a la anterior, pueden enumerarse las siguientes tendencias: la ética de las virtudes, la ética feminista, la corriente casuística, la ética narrativa, las éticas de la responsabilidad y la ética del diálogo. Cada modelo teórico aporta aspectos realmente positivos que debemos retomar y considerar, pero no de forma excluyente. Muchos observamos que los principios juegan un papel fundamental al precisar unos mínimos morales compatibles con todos los profesionales y que sirven para legitimar determinadas acciones de forma coherente, pero se revelan incapaces de resolver todos y cada uno de los problemas que plantea la casuística. Por lo mismo, no niego una ética construida sobre principios, aunque sí me opongo a una ética construida únicamente sobre principios. Ahora bien, por *casuística* solemos entender el procedimiento que toma como punto de partida un hecho, acción o decisión concretos en los que existe un conflicto de valores y al que son aplicadas las normas generales del derecho y de la moral. El conflicto muestra que entre casos y leyes o entre normas puede haber oposición. El caso posee elementos singularizantes y circunstanciales no contenidos en las leyes, de suyo universales y generales. La inadecuación entre circunstancias existenciales y normas generales crea entonces una tensión expresable en las alternativas hechos-normas, casos-principios, datos-ideas.

Jonsen y Toulmin elaboraron un modelo de procedimiento casuista que es aplicado en dos variantes:

según una versión débil, la casuística 1 pretendería interpretar normas en función de las circunstancias concretas que rodean al caso; según una versión fuerte, la casuística 2 (Arras, 1997) pretendería resolver casos a partir sólo de las circunstancias, sin referirlos a norma alguna. Porque los deberes han ido delineando los rasgos de la casuística contemporánea: la relevancia del consenso, la necesidad de fundamentar racionalmente la solución del caso, la analogía comparada entre casos paralelos (Jonsen y Toulmin, 1980). Comúnmente el modelo teórico casuístico se opone al principialismo y desde éste intenta buscar un discurso que tenga en cuenta la experiencia vivida por el destinatario, las condiciones individuales de la persona, sus circunstancias particulares, sin encerrar a la ética en ningún sistema o principio absoluto. El punto de partida de este

modelo no son los principios teóricos o abstractos, sino el caso individual, y a partir del análisis del caso y de su circunstancia se trata de encontrar una solución global. Cada caso requiere una atención individual y no valen soluciones globales para casos individuales. Desde la corriente casuística se rechazan soluciones de carácter maximalista que no cuenten con la riqueza de cada caso particular. Pero el problema metodológico, dice García Gómez, es la doble orientación con que sus cultivadores suelen construirla:

- a) Con metodología del *empirismo casuista*. Refleja el desequilibrio causado por el exceso del método empírico *predominante en la investigación científico-natural*. Analiza casos como acontecimientos o hipotéticos, adoptando de este modo la forma de una sociología empírica de hechos



Michel Pellanders / Hollandse Hoogte

Llevando a una mujer enferma al hospital. Demini, Roraima, Brasil, 1989.

morales. A menudo subyace en las respuestas aportadas por el empirismo casuista una convicción clásica del pragmatismo anglosajón, según la cual la costumbre social actúa como criterio de aprobación-reprobación de conductas, de tal manera que lo que la sociedad aprueba se reviste de calidad moral. Según García Gómez, admitir como criterio de lo correcto la aceptación social de un hecho es controversial, sobre todo si pensamos en la siguiente interrogante en lo que corresponde a la sociedad mexicana: de encontrarnos en una sociedad tan adicta al fraude fiscal como la mexicana, ¿la acción de defraudar podría convertirse, dada su aceptación social, en una conducta moral? ¿Estaríamos obligados a pasar del *ser* —igual a la costumbre fáctica del defraudador— al *deber* —la obligación moral del hacer—? ¿No nos enfrentaríamos a una *falacia sociológica* al equiparar los enunciados descriptivos de la sociología empírica con los enunciados perceptivos de la ética?

- 94 ◀ b) La metodología *deductivo-principialista* o *conceptualismo abstracto*. En ella tienden a enfatizarse los principios eternos e inamovibles con el consiguiente olvido de las circunstancias y las situaciones personales. Es resultado de la *ética de esencias* y de la impronta metafísica que pervive en nuestras sociedades. Además incurre en el desequilibrio frecuente de la disociación de la teoría sobre los principios de las situaciones concretas de la vida y aquellas circunstancias derivadas de condicionamientos. Es importante reivindicar los principios de *ética general* que subyacen a toda decisión moral, ejercer la razón crítica contra las atenciones ideológicas y recordar permanentemente todas las fuentes de moralidad de los actos humanos —conciencia, convicciones, revalidación social—, también conocer los riesgos de la “deformación profesional”: evasión especulativa, retórica escéptica de quien aporta solamente materia de debate y deliberación, renuncia a toda verdad y validez, deslizamiento hacia posiciones relativistas (García, 2005).

Toulmin y Jonsen reconocen que revitalizaron la casuística al empezar a trabajar en la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos ante la Investigación Biomédica y de Comportamiento, que debía elaborar orientaciones para la investigación con humanos. En este sentido el *Informe Belmont* diseña ciertos deberes del investigador en relación con el sujeto —respeto, beneficencia y justicia—, los cuales más tarde se transformaron en principios de la bioética mundial (Cortina, 2003: 26). Ahora, la ventaja de la casuística inductiva de Arras —casuística 2— es que recoge los pasos de un método que ya funciona con resultados excelentes. Sin embargo, es falso que las comisiones no cuenten con ningún principio ético que sirva de marco legitimador a los de la bioética y a cuantas máximas y valores descubramos en los ámbitos de la *ética aplicada*. Sólo que este principio no es material, como querría la casuística 1, sino *formal*, ni procede de una razón “pura”, como desearía un kantismo estricto, sino de una razón “impura”, históricamente generada (Conill, 1991). Este principio constituye el trasfondo ético de una cultura social y política democrática y pluralista y se modula de distinta forma en los diversos ámbitos de la vida social (Cortina, 1993).

Actualmente se señala una dirección moral y jurídica llamada de la “situación”, que tiende a suprimir todo género de normas generales de la conducta humana y sujetarlas al dictamen de cada individuo en cada una de las “situaciones” circunstanciales de la vida (Zaragüeta, 1955: 78). Esta propuesta situacional sustenta la reflexión de la acción moral y permite un diálogo simétrico con los valores morales de otras culturas y no sólo respecto de la moral predominante que impera en el ámbito académico o profesional. En resumen, toda ética se orienta a la acción. La adaptación de la ética general a un campo de problemas concretos —como los propios de una profesión— puede, en consecuencia, ser entendida como una *contextualización de la situación*. Las *éticas contextuales* descubren los principios al hilo de los casos y no previamente para después aplicarlos a éstos. A menudo, el recorrido de este tipo de éticas

no es tan sencillo como el que va de los marcos generales a las propuestas concretas.

La *ética contextual* no es un mero resultado de la *ética fundamental* cuando ésta se dirige a un campo determinado de problemas. La contextualización de la ética puede llegar a requerir de una simetría moral, es decir, un modelo de mediación ética para los agentes morales expuestos a situaciones valorativas. Sin embargo, los especialistas en filosofía moral no creen que sea parte de su trabajo como filósofos morales decirle a la gente “lo que debe o no debe hacer”. El fenómeno moral es pluridimensional y por lo mismo susceptible de ser abordado desde perspectivas variadas. En este sentido, toda moral tiene que ser dimensionada en su contexto. Hablar de la necesidad de códigos éticos es insistir en la unidireccionalidad de la moral y no en su interacción y diálogo con las morales que afronta el profesional en antropología.

LOS DERECHOS DE PROPIEDAD INTELLECTUAL: UN DILEMA MORAL

Los derechos de propiedad intelectual (DPI) son los derechos legales a monopolios temporales cuya finalidad es asegurar que los inventores de tecnología cosechen los frutos de su inversión. Los utilizan los gobiernos para recompensar y, por ende, promover el avance tecnológico. Las formas básicas que toman los DPI son las patentes, los derechos de autor o de copia —*copyrights*— y las marcas registradas (Rothschild, 1996: 31). En México, el sistema jurídico consigna la propiedad intelectual dividida en derechos de autor, que protegen principalmente a los autores de obras literarias y artísticas, y derechos de propiedad industrial. Esto quiere decir que nos estamos acostumbrando a vivir en un sistema de mercado generalizado, como lo señala Martínez Alier:

Incluso la tierra es propiedad privada y objeto de compra-venta, aunque a veces sea de propiedad pública. La Iglesia no vende indulgencias, pero sí solares

de los que aún posee, y los profesores universitarios no vendemos normalmente las calificaciones del curso pero sí —cuando podemos— nuestro saber en forma de patentes o, en todo caso, de lecciones y conferencias (Martínez, 1997: 11).

De lo dicho por Martínez Alier surge la cuestión ética para el antropólogo: ¿podemos patentar información perteneciente a una cultura, como la etnobotánica medicinal y endémica de los tzeltales de San Juan Cancuc? Según un código ético de la antropología estaríamos protegiendo y preservando la información obtenida de manera responsable y para beneficio de la humanidad por su valor biomédico y biotecnológico. Sin embargo, cuando el consentimiento expreso informado es conceptualizado por la sociedad, se genera un conflicto de valores sobre los términos de “propiedad” o “patente”: ¿quién tiene derecho a ser el dueño de algo comunitario y sociohistóricamente construido? ¿Sólo por la autoridad profesional que me encomienda un gremio, una institución o un país puedo pretender ser dueño o apropiarme legalmente de los contenidos de una cultura? Por lo mismo, no se trata de imponer códigos a una sociedad que en ningún momento impone los suyos. De ahí que la antropología deba relacionarse moralmente de forma simétrica con la sociedad y no tratar de guiarse unilateralmente por códigos prescriptivos que pueden confundir el sentido de la autonomía, la beneficencia y la justicia. Para que el proceder del antropólogo sea considerado como ético debe dialogar con la alteridad moral que enfrenta. Ese diálogo debe ser integral con el quehacer de la ética, como *reflexión sobre la acción moral*, y no limitarse a la búsqueda y acatamiento de procedimientos y prescripciones unilaterales. En este sentido, considero que los códigos morales son pertinentes al interior de las instituciones donde laboran los antropólogos o sus asociaciones, y pueden prescribir su acción moral frente a contextos específicos. Sin embargo, un código ético no puede ser justo o bueno si no considera la ética local que afronta.



Mujer yanomami pinta la cara de una visitante con urucu. Tootobi, Roraima, Brasil, 1996.

CONCLUSIÓN

La intención de este análisis fue fundamentar un argumento contra la creación de códigos de ética para la antropología o, dado el caso, mostrar sus inconvenientes, principalmente porque esta ciencia de la cultura reconoce la pluridimensionalidad de la moral, lo que dificulta pretender un código que generalice la conducta y la acción moral del antropólogo en su campo de acción. Porque los conceptos morales están encarnados en las formas de vida social, al no haber un diálogo de los códigos éticos con la alteridad moral éstos se tornan por completo unidimensionales. Según MacIntyre, una clave para distinguir una forma de vida social de otra consiste en descubrir diferencias en los conceptos morales.

Comprender un concepto, percibir el significado de las palabras que lo expresan, siempre implica, por lo menos, aprender las reglas que gobiernan el uso de tales palabras y captar el papel del concepto en el lenguaje y en la vida social. Poseer un concepto supone comportarse o ser capaz de comportarse de determinadas maneras en determinadas circunstancias; alterar conceptos, sea modificando los existentes, creando nuevos o destruyendo los viejos, es alterar la conducta (MacIntyre, 1982: 11-12).

De ahí que desde la reflexión ética un diálogo entre conceptos morales o concepciones de la moral conlleva más a una construcción situacional y contextual del actuar ético. Esto quiere decir que el profesional en antropología debe buscar la vía adecuada, desde una reflexión de la acción moral, de entablar

una relación dialógica con la moral que afronta. Los antecedentes de origen de la antropología son un ejemplo claro de la diversidad donde se ejerce la profesión, desde las instituciones coloniales hasta las administrativas y políticas, dentro del ejercicio de inteligencia militar o de seguridad nacional, también como profesionales comprometidos con los pueblos reprimidos u olvidados, o como profesionales activistas o seguidores de las políticas de Estado.

Por lo anterior, la antropología debe lidiar todavía con su negro pasado colonialista y permitirse un diálogo transdisciplinario y transcultural para afrontar los rostros culturales de la moral. Quienes pretenden instituir normas éticas simplemente se restringen a un particular mundo de la vida académica, administrativa o política del actuar moral del profesional en antropología. De ahí que deba existir un diálogo o ética dialógica entre las recetas morales o códigos éticos propuestos al quehacer antropológico para forjar, en el ámbito del quehacer antropológico, un carácter justo y prudente con la sociedad involucrada y no una estructura de códigos que tipifique la moral y la estandarice a los criterios de los profesionales, convirtiéndose así en moralismo academicista. La idea es construir una ética dialógica desde la formación integral del profesional en antropología, a partir del ejercicio reflexivo sobre la acción moral, y no sólo idear recetas morales de procedimientos deontológicos que descontextualicen las realidades sociales o alteren los fenómenos morales codificados culturalmente.

Referencias bibliográficas

- Apel, Karl Otto, 1999, "La ética del discurso como ética de la responsabilidad referida a la historia", en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, pp. 159-184.
- Aristóteles, 2000, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Gredos, Madrid.
- Arras, John, 1997, "The Revival of Casuistry in Bioethics", en Nancy Jecker, Albert Jonsen y Robert A. Pearlman, *Bioethics. An Introduction to the History, Methods, and Practice*, Jones y Bartlett Publishers, Massachusetts, pp. 175-183.
- Beauchamp, Tom L. y James Childress, 2001, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Nueva York.
- Bellino, Francesco, 1993, *I Fondamenti della Bioética. Aspetti antropologici ontologici e morali*, Città Nuova, Roma.
- Bunge, Mario, 1983, *La investigación científica*, Ariel, Barcelona.
- Canto-Sperber, Monique, 2001, *Diccionario de ética y de filosofía moral*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Chagnon, Napoleon, 1983, *Yanomamö. The Fierce People*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., Chicago.
- Conill, Jesús, 2003, "El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas", en Adela Cortina y Domingo García-Marzá, *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid.
- Cortina, Adela, 1993, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.
- , 2000, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.
- , 2003, "El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional", en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, pp. 13-44.
- , 2005, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid.
- y Domingo García-Marzá (eds.), 2003, *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid.
- Engelhardt, H. Tristram, 1995, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona.
- Feito Grande, Lydia, 1999, *El sueño de lo posible. Bioética y terapia genética*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- García Gómez-Heras, José María y Carmen Velayos Castelo (eds.), 2005, *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Tecnos, Madrid.
- Gómez Heras, José María, 2005, "¿Retorno de la casuística?", en *II Seminario de Bioética*, 2 y 3 de febrero, Universidad de Salamanca, España.
- Gracia Guillén, Diego, 1989, *Fundamentos de bioética*, Eudema Universidad, Madrid.
- , 1996, "La bioética hoy: reflexiones a los 25 años", en José Sarabia y Álvarezde y Manuel de los Reyes López (coords.), *La bioética en la encrucijada, I Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, Madrid, p. 19.
- Hortal Alonso, Augusto, 1999, "Sobre lo que viene llamándose ética aplicada", en Xavier Quinzá Lleó y José Alemany (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios*, Universidad Pontificia, Comillas, Madrid, pp. 77-90.

- , 2003, “Ética aplicada y conocimiento moral”, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, pp. 91-119.
- Jonas, Hans, 1995, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona.
- Jonsen, Albert R., 1997, “Casuistry and Cinical Ethics”, en Nancy Jecker, Albert Jonsen y Robert A. Pearlman, *Bioethics. An Introduction to the History, Methods, and Practice*, Jones y Bartlett Plublishers, Massachusetts, pp. 158-161.
- y Stephen E. Toulmin, 1988, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, California.
- Kuczewski, Mark, 1998, “Casuistry”, en Ruth Chadwick (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. 1, London Academic Press, San Diego, pp. 423-432.
- López de la Vieja, María Teresa, 1993, *Ética: procedimientos razonables*, Novo Século (Biblioteca Universitaria), Salamanca, pp. 91-119.
- , 2001, *Principios morales y casos prácticos*, Tecnos, Madrid.
- MacIntyre, Alasdair, 1982, *Historia de la ética*, Paidós (Studio Básica), Barcelona.
- , 2003, “¿La ética aplicada se basa en un error?”, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, pp. 71- 89.
- Matínez Alier, Joan y Klaus Schlüpmann, 1997, *La ecología y la economía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Orellana Benado, Miguel E., 1994, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Editorial Universidad de Santiago, Chile.
- Pessina, Adrianon, 1999, *Bioética. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milán.
- Pieper, Annemarie, 1990, *Ética y moral: una introducción a la filosofía práctica*, Crítica, Barcelona.
- Postigo Solana, Elena, 2005, *Bioética y didáctica: fundamentos, método y programa*, Universidad CEU San Pablo, Madrid.
- Reich, Warren T. (coord.), 1978, *Encyclopedia of Bioethics*, Free Press, Nueva York.
- Rorty, Richard, 1996, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona.
- Rothschild, David (comp.), 1996, *Protegiendo lo nuestro*, Centro de Derechos Indígenas de Meso y Sudamérica, Abya Yala, Quito.
- Zaragüeta, Juan, 1995, *Vocabulario filosófico*, Espasa Calpe, Madrid.