

MORAL E INTERÉS. UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

MORALS AND INTEREST. AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

Fernando Alberto Balbi
Doctor en Antropología
CONICET / Facultad de Filosofía y Letras –
Universidad de Buenos Aires
fabalbi@yahoo.com.ar¹

RESUMEN

El pensamiento llamado 'occidental' tiende sistemáticamente a trazar una oposición entre moral e interés. En este artículo, presento una aproximación teórica al análisis antropológico de las relaciones entre intereses y moral que asume un punto de partida propiamente etnográfico. Argüiré en favor de la conveniencia de tratar a la moral como un fenómeno del orden de la cognición y como un aspecto de la producción de la vida social por sujetos socialmente situados. En esos términos, es posible mostrar que la moral forma parte de los recursos cognitivos mediante los cuales los seres humanos percibimos, entendemos e intentamos concretar nuestros intereses, así como examinar etnográficamente tanto la orientación moral del comportamiento como los usos prácticos de las orientaciones morales.

Palabras clave: moral, interés, antropología social, teoría antropológica.

¹ Enviado el 17 de octubre de 2017. Aprobado: diciembre 2017

ABSTRACT

The so called 'Western' thought systematically tends to draw an opposition between morals and interest. In this article, I present a theoretical approximation to the anthropological analysis of the relations between interests and morals that assumes an ethnographic starting point. I will argue in favour of the convenience of treating moral as a phenomenon of the order of cognition and as an aspect of the production of social life by socially situated subjects. In these terms, it is possible to show that morals is a part of the cognitive resources through which human beings perceive, understand and try to realize their interests, as well as to examine ethnographically both the moral orientation of behaviour and the practical uses of the moral orientations.

Keywords: morals, interest, social anthropology, anthropological theory.

Dos breves textos escritos por Pierre Bourdieu hacia fines de la década del ochenta y comienzos de la del noventa ofrecen una ilustración inmejorable de las enormes dificultades que encuentra el pensamiento llamado 'occidental' -que, a este respecto, es muy claramente un pensamiento burgués- para evitar trazar una disyunción entre lo que se considera del orden de la 'moral' y lo que se asume como correspondiente al dominio del 'comportamiento interesado' o 'pragmático'².

En *¿Es posible un acto desinteresado?*, Bourdieu (1997a) defiende el uso que hiciera durante mucho tiempo de la noción de 'interés' en función de las necesidades de operar una 'ruptura' para con una visión engañosa de los asuntos humanos que los supone susceptibles de basarse en el 'desinterés' y de salvaguardar el postulado sociológico de que todo el comportamiento humano tiene razones de ser y puede ser comprendido como coherente. Consciente, sin embargo, de las dificultades que comportable el uso de esa noción, Bourdieu propone remplazarla por la de '*illusio*', que considera más rigurosa. Así, escribe:

“...los juegos sociales son juegos que se hacen olvidar en tanto que juegos y la *illusio* es esa relación de fascinación con un juego que es fruto de una relación de complejidad ontológica entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas del espacio social. A eso me refería cuando hablaba de interés: se encuentran importantes, interesantes, los juegos que importan porque han sido implantados e importados en la mente, bajo la forma de lo que se llama el sentido del juego” (Bourdieu 1997a:141-142).

² Retomo en estas páginas este tema, que abordé años atrás en una forma embrionaria (cfr. Balbi 2011), para desarrollarlo a la luz de la aproximación teórica a la moral que he elaborado desde entonces (cfr. Balbi 2016a, 2016b, 2014). Agradezco las valiosas sugerencias de los colegas que evaluaron anónimamente este texto a pedido de los editores de *Publicar*, algunas de las cuales no he podido seguir aquí pero me serán de gran utilidad en otros escritos.

De esta forma, Bourdieu cree estar evitando por completo cualquier reduccionismo utilitarista en su análisis de las prácticas. Pero hay que notar que él no deja de insistir en que la noción de *illusio* remite al hecho de que las personas que participan en un juego social se encuentran “cogidas por el juego” (Bourdieu 1997a:142, 143, etc.) y que, además, sostiene que los “intereses socialmente constituidos” que hacen a un juego social “tan sólo existen en relación con un espacio social” y suponen “diferencias correspondientes a unas diferencias objetivas en ese espacio” (Bourdieu 1997a:143). Así, pues, en su tratamiento de la *illusio*, Bourdieu explica sus particularidades en el marco de lo que solía denominar el ‘momento objetivista’ del análisis sociológico, de modo que la entrega de los agentes al juego, la importancia que le atribuyen, así como sus prácticas y estrategias (es decir, las formas en que cada uno de ellos juega ese juego) terminan siendo deducidos de sus lugares en el espacio social: de esta suerte, todo lo que podría ser pensado como vinculado con la moral, que en la versión bourdiana sería propia del ‘momento subjetivista’ del análisis, queda reducido a un epifenómeno de lo que cabría pensar como relativo al plano de los ‘intereses socialmente constituidos’, es decir, derivados de las posiciones ocupadas por los agentes en un espacio social relacional.

Por otro lado, en *Un fundamento paradójico de la moral*, Bourdieu propone como punto de partida para la reflexión sobre esta a

“...la existencia, universalmente comprobada, de estrategias segundo grado (...) mediante las cuales los agentes tratan de producir las apariencias de conformidad (de acto o de intención) mediante una regla universal precisamente cuando su práctica está en contradicción con la regla” (Bourdieu 1997b:221).

Estas estrategias ‘de oficialización’ procuran para los agentes los beneficios de la ‘universalización’, la legitimación en base a la teatralización de un desinterés, es decir, de un “sacrificio del interés particular al interés general, que define, muy precisamente, el paso al orden ético” (Bourdieu 1997b:222). Si bien Bourdieu no deja de señalar que esto, paradójicamente, habilita la posibilidad -pero solo eso- de que se instauren en el campo político condiciones que coercionen a los agentes a adoptar “estrategias de universalización reales”, basadas en un “interés en la virtud, en el desinterés, en la entrega al servicio público y al bien común” (Bourdieu 1997b:225), lo cierto es que el único lugar que encuentra la moral en su perspectiva es uno secundario, pues incluso a las prácticas más directamente alineadas con ella no se les concede más que el carácter de estrategias de segundo grado desarrolladas cuando, de hecho, el agente está en contradicción con la regla.

El fallido intento desarrollado por Bourdieu para escapar por completo de la sombra del utilitarismo (del que solo consigue liberarse en sus versiones subjetivistas, individualistas pero no en las objetivistas, que definen los intereses como dados en la objetividad de las cosas) y su desinterés por la moral fuera del contexto de las estrategias de segundo grado, permiten apreciar que incluso a los más brillantes pensadores sociales les resulta casi imposible

substraerse de ese tema dominante del pensamiento burgués que es el de la oposición entre moral e interés, la cual se traduce en una serie interminable de contrastes: 'moral/pragmatismo', 'moral/razón', 'valor/interés', 'desinterés/interés', 'altruismo/egoísmo', 'sociedad/individuo', etc. Ejemplos anteriores e igualmente ilustres podrían ser -por mencionar solamente dos de muchos posibles- los de A. R. Radcliffe-Brown y Max Weber. El primero observa que interés y valor "son términos correlativos, que hacen referencia a las dos partes de una relación asimétrica" (Radcliffe-Brown 1974a:227) y afirma que el "sistema social puede ser concebido y estudiado como un sistema de valores" (Radcliffe-Brown 1974b:160) pero, con su lógica funcionalista centrada en el problema del mantenimiento del orden social, asume que los valores representan, hipostasiándolos, los intereses comunes a los miembros de una sociedad (de allí, justamente, que hablara de una asimetría), de manera que, aunque menos nombrados, son estos los que organizan la totalidad de su perspectiva. Por su parte, aunque Weber (cfr. 1992:20-21) distingue entre la acción 'racional con respecto a fines' y la 'racional con respecto a valores' solamente en términos analíticos y a título estrictamente típico-ideal, estableciendo claramente que solo en casos excepcionales la acción social podía estar orientada exclusivamente de una u otra forma, no lo es menos que enfatiza taxativamente la posibilidad y la conveniencia heurísticas de trazar esa distinción y que ella opera como un -sino el- elemento central de su comprensión y explicación del comportamiento efectivo. En efecto, aunque raramente se separaran en las acciones concretas, ambas orientaciones tienen, para Weber, una existencia fenoménica diferenciable en el plano del 'sentido subjetivo' o 'mentado' de la acción social, tal como se refleja en su idea de que la orientación racional con respecto a fines tiende a hacerse más y más importante a lo largo de la historia occidental, guiando crecientemente la acción social.

Desde el punto de vista de la antropología social, esta tendencia a oponer moral e interés que atraviesa nuestro sentido común académico y no académico resulta sumamente problemática porque supone establecer un juicio *a priori* sobre el comportamiento de los sujetos y, así, oblitera la posibilidad de atender seriamente a las perspectivas nativas. Si se entiende a la perspectiva etnográfica como una mirada analítica que trata de aprehender una porción del mundo social a través de un análisis centrado estratégicamente en las perspectivas de los actores y que apunta a integrarlas coherentemente en los textos etnográficos y las discusiones teórico-metodológicas que se basan en la etnografía (cfr. Balbi 2007, 2012), resulta imperativo rechazar ese supuesto por cuanto comporta, inevitablemente, abordar el análisis del comportamiento habiendo decidido de antemano una parte central de su sentido.

En este artículo me propongo presentar las líneas generales de una aproximación teórica al análisis de las relaciones entre moral e interés que, en lugar de postular su oposición como un *a priori* conceptual, asume un punto de partida propiamente etnográfico, comenzando por atender al comportamiento, donde la distinción entre intereses y moral no es evidente ni siquiera para los propios actores. En efecto, en el plano de la forma en que el comportamiento es producido subjetivamente (importa, aquí, no confundir la producción del

comportamiento con su posterior evaluación pública), la identificación entre valores morales e intereses es posible, y que, de hecho, se da en gran parte del comportamiento humano a través de las innumerables formas en que, una y otra vez, confundimos sutilmente lo que nos conviene hacer con lo que nos parece correcto hacer (cfr. Balbi 2007: cap. I). Desde un punto de vista propiamente antropológico, entonces, deberíamos preguntarnos cómo es posible que las personas sean regularmente capaces de conformarse a patrones de comportamiento que aparecen como moralmente adecuados para quienes las rodean y para ellas mismas, al mismo tiempo que consiguen realizar intereses y metas propios, sean estos 'individuales' o 'grupales'. Así, se hace imperativo tanto dar cuenta a nivel teórico de las condiciones de posibilidad de esa asimilación entre moral e interés (sus condiciones, fundamentos y mecanismos) como establecer etnográficamente las formas en que ello sucede en medios sociales particulares. Intentaré, pues, trazar los lineamientos generales de una perspectiva analítica al respecto para luego, apelando a parte de los materiales de mis investigaciones etnográficas y comparativas, establecer algunos de los factores que pueden dar lugar a variaciones en las formas en que moral e interés se combinan en los comportamientos concretos. Antes de internarme en el tema, sin embargo, debo ofrecer algunas indicaciones respecto del punto de vista teórico desde el cual me aproximo al análisis antropológico de la moral.

LA MORAL COMO PARTE INTEGRAL DE LA PRODUCCIÓN DE LA VIDA SOCIAL

Si bien no existe uniformidad al respecto, las perspectivas predominantes en el abordaje de la moral en nuestra disciplina han tendido desde la década de 1980 a adoptar posiciones que se aproximan a lo que los filósofos suelen caracterizar como la tradición 'aristotélica' (cfr. Ricoeur 2007). Así, algún tiempo atrás, Michael Herzfeld (1980, 1988) trataba a los postulados morales verbalizados -valores, máximas, reglas explícitas, etc.- como meros recursos retóricos con cuyos sentidos los actores jugaban estratégicamente y reducía la moralidad al plano de la evaluación y justificación del comportamiento *a posteriori* (cfr. Balbi 2007: cap. I). Más recientemente, antropólogos inspirados por la lectura de Michel Foucault, Alasdair McIntyre, Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt y/o Ludwig Wittgenstein, optan por hablar de la 'ética' -o 'ética ordinaria'- como concepto central, dirigiendo su atención hacia las prácticas a través de las cuales el *self* se constituye a sí mismo como un 'sujeto ético', sus 'proyectos de vida' y las variadas formas en que los seres humanos responden a la pregunta sobre 'cómo debería uno vivir', etc. (cfr. Laidlaw 2002; Lakoff y Collier 2004; Lambek 2010; Faubion 2011; Carduff 2011; Das 2012; Mattingly 2013; etc.). Por su parte, Jarrett Zigon (2007, 2009) reconoce la existencia de la 'moralidad' en tanto conjunto de 'disposiciones incorporadas' y de una 'moralidad discursiva' que existiría en forma institucionalizada y como discurso público pero se centra en el análisis de la 'ética', entendida como un momento de explicitación reflexiva, problematización y redefinición de las moralidades

que los agentes se ven forzados a transitar en situaciones de 'quiebre moral' a fin de volver al estado de placidez irreflexiva -una suerte de ajuste rutinario a la propia moralidad- necesario para vivir sus vidas confortablemente. Todas estas aproximaciones comparten la vocación teleológica con que se aproximan al análisis de la moral y -en mayor o menor medida- una tendencia a centrarse en el comportamiento de agentes individuales prestando poca o ninguna atención a las relaciones entre ella y las condiciones relacionales, materiales e ideacionales de la acción social³.

A contramano de estas tendencias dominantes, encuentro conveniente abordar a la moral como una parte integral del fenómeno, más amplio, de la producción activa de la vida social por sujetos socialmente situados que operan en condiciones relacionales, materiales y simbólicas históricamente engendradas (cfr. Balbi 2016a, 2016b). Este enfoque, que hunde sus raíces en las páginas del primer capítulo de *La ideología alemana* (Marx y Engels 2001), parte de la consideración de la vida social como un flujo continuo de actividad productiva, esto es, como el producto, siempre en curso e incompleto, de individuos reales que cooperan en condiciones relacionales, materiales e ideacionales -entendidas como dimensiones analíticamente diferenciables- socialmente situadas que no dependen de su voluntad, les son en gran medida preexistentes y no solo limitan su acción sino que ejercen sobre ella presiones constitutivas (cfr. Balbi 2015; Williams 2009). En este contexto, la moral puede ser entendida como un aspecto analíticamente diferenciable de la producción social de las condiciones de cooperación entre sujetos socialmente situados, esto es, como un elemento clave del continuo 'trabajo' que suponen tanto la construcción y el mantenimiento de las relaciones sociales que entablan entre sí y con terceros actores como su posicionamiento activo ante los condicionamientos sociales, materiales e ideacionales que inciden sobre su accionar (cfr. Balbi 2016a, 2016b).

Recuperando críticamente algunas ideas de los trabajos tardíos de Emile Durkheim (1951a, 1951b) sobre el tema, que tienen la particularidad de combinar los elementos centrales de las tradiciones aristotélica y kantiana (cfr. Balbi 2016b), he sostenido anteriormente que lo distintivo de la moral es la postulación eficaz, en determinado medio social, de ciertos cursos de acción, formas de relación social, arreglos institucionales, etc., como simultánea e indisolublemente deseables -es decir, buenos en sí mismos- y obligatorios (cfr. Balbi, 2016a, 2016b, 2007). Ahora bien, si se piensa a la vida social como un flujo continuo de actividad productiva, resulta claro que la obligación y la deseabilidad de lo que quiera que fuese deben ser entendidas como productos de procesos sociales, de modo que puede entenderse a la moral como "un producto de la acción humana que es socialmente situado y provisional por definición" (Balbi 2016b:50).

También he sugerido (cfr. Balbi 2007, 2014, 2016a, 2016b) que la moral puede ser considerada como un fenómeno correspondiente, en lo fundamental, al orden de la cognición, es decir, como parte de los recursos conceptuales y

³ La única excepción significativa a este respecto entre los autores más influyentes es la de Didier Fassin (2009, 2012, 2016).

las prácticas mediante los cuales los seres humanos perciben y comprenden el mundo social y, consecuentemente, operan en él⁴. Hablar del conocimiento implica hacer referencia a la operación de estructuras conceptuales y de percepción socialmente informadas que se encuentran en la base de la acción humana y operan más o menos directamente como principios de su producción (cfr. Johnson 1992; Lakoff 1990; Lave 2015). Ahora bien, entre los conocimientos en que se basa la acción humana se encuentra aquellos referidos al estatuto moral relativo de las acciones y relaciones propias y ajenas. La moral es, entonces,

“...un aspecto de las formas de conocimiento que sujetos socialmente situados producen, despliegan y se imponen unos a otros en el curso de su construcción cooperativa del mundo social, el cual refiere a la formulación y al despliegue de representaciones socialmente eficaces sobre la naturaleza simultáneamente deseable y obligatoria de ciertos cursos de acción, relaciones sociales, arreglos institucionales, etc” (Balbi 2016b:50-51).

Entendida en estos términos, la moral es una parte constitutiva de la producción de la vida social puesto que todo conocimiento sobre los asuntos humanos comporta consideraciones morales. Así, la moral puede ser caracterizada como un tejido, siempre en hechura -esto es, necesariamente incompleto y cambiante-, de conocimientos y prácticas referidos a la deseabilidad y obligatoriedad relativas de los cursos de acción y las relaciones sociales que, al tiempo que responden a estos, los configuran y reconfiguran sobre la marcha (cfr. Balbi 2016a, 2016b; Walker 2003). Como veremos en la próxima sección, esta perspectiva presenta ventajas apreciables a fin de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la asimilación entre moral e interés.

ENTENDIMIENTO, MORAL E INTERÉS

Considerar a la moral como un fenómeno del orden de la cognición abre una vía clave para superar la contraposición *folk* entre moral y comportamiento interesado en la medida en que pone en el centro del análisis al hecho de que los sujetos perciben y entienden el mundo que los rodea en términos que ya se encuentran cargados de connotaciones morales y, por ende, producen su propio comportamiento en términos que siempre están moralmente informados. Si entendemos como ‘interesado’ a cualquier comportamiento dirigido a la

⁴ Como observara Eduardo Archetti (1997; cfr. Balbi 2016a), fue Durkheim quien sentó las bases para el abordaje antropológico de la moral en términos de sus relaciones con la cognición. Sobre su senda, antropólogos británicos como Raymond Firth (1969, 1976) y Julian Pitt-Rivers (1979, 1989) analizaron etnográficamente el papel de los ‘valores’ en la vida social. En la filosofía, el antecedente clásico más relevante en este sentido es el de John Dewey (1922), cuyas ideas sobre la moral prefiguran las de autores contemporáneos como Mark Johnson (1996, 1997) y Margaret Urban Walker (2003). Cabe observar que muchos trabajos antropológicos recientes enrolados en la tradición ‘aristotélica’ están también trazados en términos cognitivos, aunque sus enfoques —e incluso los sentidos dados a esa expresión— difieren radicalmente del que presento aquí (véase una crítica al respecto en: Balbi 2016a, 2016b).

concreción de metas que los actores consideran como relevantes para sí o para sus grupos de referencia⁵, veremos que ello para nada es incompatible con su consideración por parte de esos actores como dotado de un carácter ‘moral’ puesto que su caracterización como inseparablemente obligatorio y deseable tiende normalmente a estar implícita en los recursos cognitivos mediante los cuales ellos perciben y entienden tanto sus metas como los procedimientos tendientes a concretarlas.

Esto es así porque, como señala Mark Johnson: “Nuestra experiencia está saturada moralmente”, en el sentido de que “se sitúa contra un contexto de fondo que se encuentra impregnado de significado moral” (Johnson 1997:59)⁶. Ello ocurre, ante todo, porque, tal como lo sugieren los aportes teóricos de Durkheim (cfr. 1951a, 1951b, 1992) y de Weber (1990, 1992), todo comportamiento, relación social y estructura institucional comportan y/o suscitan evaluaciones morales, y es en este clima que todos los seres humanos habitamos y nos socializamos. En este sentido, John Dewey señalaba la omnipresencia de la moral en la vida humana y la caracterizaba como un proceso continuo vinculado con el aprendizaje del significado de la conducta y con su orientación:

“Cuando observamos que la moral está en casa allí donde están involucradas consideraciones acerca de lo mejor y lo peor, nos encontramos en el compromiso de advertir que la moralidad es un proceso continuo y no un logro fijo. La moral implica crecimiento de la conducta en términos de su significado; cuanto menos, supone esa clase de expansión del significado que surge como consecuencia de las observaciones respecto de las condiciones y el resultado de la conducta. (...) En el más amplio sentido de la palabra, la moral es educación. Es aprender el significado de lo que somos y emplear ese significado en la acción” (Dewey 1922: 280).

Por su parte, Raymond Firth entendía que, “a nivel conceptual”, las opciones que hacen los seres humanos en su comportamiento “se eslabonan en función de los valores, en función de una serie de cualidades asignadas a las relaciones involucradas en la acción” (Firth 1976:142-143). Lejos de depender del arbitrio individual, el establecimiento de tales valores era, para Firth, un fenómeno social:

“La opción, conducta y valores de cualquier individuo están condicionados por otras personas... Por su existencia misma, esas personas constituyen elementos importantes en la apreciación global que hace un individuo de su propia posición individual; luego, a las relaciones mantenidas con ellas se les atribuye cualidades

⁵ Importa advertir que cuando hablo de ‘intereses’ estoy haciendo referencia al punto de vista de los actores respecto de las metas en función de las cuales deberían orientar su comportamiento en un contexto determinado y no a lo que un observador pudiera considerar como sus intereses desde un punto de vista pretendidamente ‘objetivo’ o, siquiera, objetivado.

⁶ En esta y otras citas de originales en inglés, la traducción me pertenece.

específicas -valores-. Esto se debe en parte a que las acciones de los demás dan sentido al sistema conceptual y simbólico del individuo..." (Firth 1976:143).

De una manera semejante, Dewey sugería que la moral supone un condicionamiento social de la conducta, una 'saturación social' de la vida:

"Nuestros pensamientos y nuestras acciones están saturados con las ideas que otros abrigan acerca de ellos, ideas que han sido expresadas no sólo en la instrucción explícita sino, aún más efectivamente, en reacción a nuestras acciones.

La atribución de responsabilidades es el comienzo de la asunción de responsabilidades. Somos hechos responsables por los otros respecto de las consecuencias de nuestros actos" (Dewey 1922:315).

"(...) Gradualmente, las personas aprenden a través de la imitación dramática a hacerse responsables, y la responsabilidad deviene un reconocimiento voluntario y deliberado de que las acciones son nuestras, de que sus consecuencias provienen de nosotros.

Estos dos hechos -que el juicio moral y la responsabilidad moral son la obra forjada en nosotros por el medio social- significan que toda moralidad es social; no porque debiéramos tener en cuenta el efecto de nuestros actos sobre el bienestar de otros sino por una cuestión de hecho. Los otros toman nota de lo que hacemos y responden de manera acorde a nuestros actos. Sus respuestas realmente afectan al significado de lo que hacemos. El significado así aportado es tan inevitable como lo es el efecto de la interacción con el medio físico" (Dewey 1922:316).

Todo ello es constitutivo de las capas más básicas del conocimiento humano. Según Johnson, este siempre está mediado por el "entendimiento", el cual "no consiste meramente en reflexiones desarrolladas después de los hechos sobre la experiencia previa" -aunque, sin duda, estas contribuyen a su reproducción- sino que, en lo fundamental, es "la manera en que (o los medios a través de los cuales) tenemos esa experiencia", esto es, "el modo en que el mundo se nos presenta" (Johnson 1992:104). Conformado por formas de conocimiento tácitas e incorporadas (cfr. Balbi 2014), el entendimiento es el modo en que estamos situados significativamente en nuestro mundo y las formas de conocimiento más abstractas y reflexivas -que se basan en la verbalización y comportan una mayor o menor elaboración discursiva- son, simplemente, extensiones del mismo (cfr. Johnson 1992:102).

Así, la saturación social de la vida comporta una saturación moral de la experiencia que es constitutiva del entendimiento, en el cual se basan nuestras formas de conocimiento más reflexivas; e inversamente, el entendimiento, moralmente impregnado desde los inicios de su formación, estructura nuestras

sucesivas experiencias. En consecuencia, la moral se encuentra directamente implicada en nuestra experiencia en el sentido de que los hechos se nos presentan -habitualmente, aunque no siempre- como si estuviesen dotados de un sentido moral determinado pues los aprehendemos en base a las estructuras conceptuales del entendimiento. Asimismo, la mayor parte de “nuestra deliberación moral cotidiana (...) opera en un nivel que raramente es reflexivo y que la mayor parte del tiempo es solo marginalmente autoconsciente” (Johnson 1997:60). Y es sobre estas bases que se establecen los límites dentro de los cuales se desarrollan nuestros razonamientos acerca de cómo deberíamos comportarnos y de cómo hemos de juzgar el comportamiento ajeno (cfr. Johnson 1996:63), así como las explicaciones respecto de las acciones propias y/o ajenas que elaboramos *a posteriori*, todo lo cual, en consecuencia, también comporta connotaciones morales que, hasta cierto punto, se nos imponen.

En este sentido, la moral -vale decir, una u otra moral socialmente situada- es constitutiva de la totalidad del comportamiento y las relaciones sociales. Desde este punto de vista, no se aprecia necesidad alguna de pensar el comportamiento ‘interesado’ como conceptualmente antitético en relación con la ‘moral’. En tanto elemento constitutivo del aparato conceptual humano, la moral es una parte integral de la orientación y los medios de realización de la conducta humana, cualesquiera que sean las características de esta: los actores intentan realizar sus ‘fines’ y concretar sus ‘intereses’ (sean estos ‘individuales’ o ‘grupales’) en términos moralmente informados pues así los entienden y, lo que es más, así los perciben desde un primer momento. Dicho de otra manera, todo el proceso por el cual los seres humanos llegamos a concebir -más o menos explícitamente- determinadas metas como relevantes para nosotros o para nuestros grupos de referencia e intentamos -más o menos deliberadamente- realizarlas se encuentra atravesado por preferencias socialmente inducidas que nos llevan a representarnos determinadas alternativas de comportamiento como simultáneamente ‘obligatorias’ y ‘deseables’. En definitiva, cabe suscribir la conclusión de Dewey:

“(...) no hay excusa para pensar la acción mala como individualista y la correcta como social. La procura deliberada e inescrupulosa del auto-interés está tan condicionada por oportunidades, entrenamiento y asistencia sociales como lo está el curso de acción impulsado por una radiante benevolencia. La diferencia yace en la cualidad y el grado de la percepción de los lazos e interdependencias, en el uso al que son dedicados” (Dewey 1922:316-317).

ORIENTACIÓN MORAL DEL COMPORTAMIENTO Y USOS PRÁCTICOS DE LAS ORIENTACIONES MORALES

Si, entonces, el sentido moral es una parte integral del sentido, incluyendo el de aquellos comportamientos que aparecen como ‘interesados’, y

todo ello es producido socialmente, puede concluirse que todo comportamiento es -al menos potencialmente- a la vez 'moral' y 'pragmático'. De hecho, si acaso existe, el pragmatismo en estado 'puro' ha de ser una auténtica rareza sociológica. En este sentido, como he sugerido en otro lugar (cfr. Balbi 2014), las formas características en que distintos conjuntos de actores socialmente situados se plantean sus fines y tratan de concretarlos pueden ser entendidas como distintos 'pragmatismos cognitiva y moralmente informados'; esto es, como modalidades socialmente específicas de establecer metas y procurar concretarlas que responden a determinadas orientaciones cognitivas y morales.

Ahora bien, que todo comportamiento comporte una forma específica de pragmatismo que incorpora componentes morales no significa, sin embargo, que todos los comportamientos concretos sean igualmente morales y pragmáticos. En efecto, si bien la moral entra en el comportamiento, a la vez e inseparablemente, como uno de sus fundamentos y como parte de sus recursos (cfr. Balbi 2007), no lo hace siempre en las mismas 'proporciones'. La medida y las formas en que la moral orienta efectivamente nuestro comportamiento son variables, y también lo es el punto hasta el cual nos servimos 'instrumentalmente' de ella para lograr nuestros cometidos, pero ni lo uno ni lo otro dependen de nuestra mera voluntad. Al contrario, esas variaciones obedecen a las condiciones sociales en que las orientaciones morales han sido producidas y a aquellas en que son aplicadas o -lo que es solo otra manera de decir lo mismo- a las condiciones sociales que han llevado a los actores a concebir ciertos intereses y a aquellas en que tratan de concretarlos. Un breve recorrido por algunos aspectos de los trabajos etnográficos que han servido como base para la elaboración de mi perspectiva sobre este particular me permitirá establecer algunos de los factores que pueden incidir sobre esas variaciones⁷.

Años atrás desarrollé una investigación sobre el lugar ocupado por el concepto de *lealtad*⁸ en las prácticas políticas de los peronistas, abordándolo como un valor moral específicamente peronista y examinando sus orígenes, los procesos sociales que lo impusieron como tal y los que reproducían esa condición, las formas en que orientaba y condicionaba el hacer política de los actores, y finalmente, los 'usos' prácticos a que era sometido (cfr. Balbi 2007). En el curso de mi investigación pude comprobar que, debido precisamente a sus fuertes asociaciones morales, el concepto de *lealtad*, sus opuestos (los de *traición* y *deslealtad*) y sus derivados (*leal*, *traidor*, etc.) eran recursos clave desplegados por los actores para posicionarse en términos moral y, por ende, políticamente positivos, así como para colocar a sus rivales en posiciones moral y políticamente negativas.

Durante los años que duró mi trabajo, entre fines de la década de 1990 y mediados de la siguiente, me encontré crecientemente sorprendido por la eficacia de esos usos del 'universo conceptual de la *lealtad*' (denotada, ante todo, por el hecho de que, una vez introducidas en la interacción, las apelaciones al

⁷ Puesto que traigo a colación estos materiales solo a fin de desarrollar mi argumento, omitiré detalles que serían de rigor en presentaciones etnográficas completas.

⁸ En la presentación de mis materiales etnográficos me valgo de las *itálicas* para señalar las expresiones de los actores.

mismo se tornaban sistemáticamente en elementos centrales de esta), así como por su muy escasa variedad que, a su vez, revelaba que los sentidos asociados al concepto de *lealtad* eran sistemáticamente los mismos, como si no hubiera disputas al respecto. En efecto, la *lealtad* aparecía con casi total regularidad en las palabras y las acciones de los actores siendo considerada como: una *virtud* de carácter moral propia de todo auténtico *peronista*; una cualidad inherente a las personas, que se tiene o no se tiene; el fundamento último de las relaciones entre *compañeros*, la *conducción política* y la *unidad de propósitos* de los hombres y mujeres del *peronismo*; dotada de un carácter asimétrico, en el sentido de que la *lealtad del conductor* engendraría la de sus *seguidores* y no al contrario; entre otras ideas. En todos los casos que mis fuentes exhibían, los usos ‘pragmáticos’ de la *lealtad* se ajustaban estrechamente a estos sentidos ‘canónicos’: los actores denotaban su *lealtad* (para con sus jefes políticos, agrupaciones, *compañeros*, el *Partido*, etc.) mediante una paleta limitada de declaraciones verbales y recursos no verbales, incluyendo complejas puestas en escena fuertemente estandarizadas (tanto aparentemente descontextualizadas como sujetas a un calendario de conmemoraciones ‘ritualizadas’) que históricamente los rivales políticos del peronismo han tendido a considerar como formas de ‘obsecuencia’; y usaban recursos similares e igualmente limitados para acusar a sus rivales de ser *traidores* o, más veladamente, *desleales*. Por el contrario, no fui capaz de encontrar caso alguno en que un sujeto o grupo se posicionara implicando -y mucho menos, afirmándolo explícitamente- su propia condición de *desleal* o *traidor* y presentándola como algo positivo, ni tampoco intentos de descalificar a los rivales atribuyéndole a su presunta *lealtad* un valor negativo⁹. Más sorprendente aún me resultaba la constatación de que los usos contemporáneos del universo conceptual de la *lealtad*, así como los sentidos que denotaban, eran casi idénticos a los que revelaban las fuentes primarias y secundarias sobre las décadas formativas del peronismo¹⁰.

El panorama que exhibían mis materiales era, entonces, el de la existencia de un cierto ‘universo conceptual’ centrado en un valor moral sobre cuyos sentidos no parecía haber disputa y, aparentemente, casi no habían experimentado cambios desde la década de 1940, y se integraban en un repertorio de ‘usos’ políticos ‘pragmáticos’ o ‘interesados’ sumamente pobre. Todo ello me resultaba sorprendente al punto de parecerme imposible, pues los antropólogos de mi generación estamos más bien preparados para esperar disputas por el sentido, una polisemia generalizada y una creatividad ‘práctica’ ilimitada que, rutinariamente, se supone asociada a la ‘agencia’. Tardíamente, sin embargo, advertí que todo ello se correlacionaba claramente con otro detalle que hasta ese momento me parecía extraño. Durante años -siguiendo otro procedimiento establecido en nuestra disciplina- había procurado exégesis ‘nativas’ del concepto de *lealtad* y los otros que se le asocian, transitando en vano

⁹ Lo más cercano a esto eran descalificaciones que suponían acusar a alguien de no tener otra virtud que la de ser *leal*, como solía decirse peyorativamente en relación con Héctor Cámpora.

¹⁰ La principal excepción se relacionaba con la muerte de Juan Domingo Perón, que conllevó ciertos cambios en el sentido de las manifestaciones de *lealtad* hacia él, las cuales continuaban siendo centrales pero habían pasado de tener un sentido literal a ser formas enfáticas de manifestar una *lealtad* predicada, en rigor, a sus *enseñanzas*, su *doctrina* o su *legado*.

fuentes documentales y estudios publicados (que abarcaban toda la historia del peronismo hasta el momento mismo de mi trabajo), esperando sin suerte que los actores con que trataba las desarrollaran por su cuenta e incluso fracasando reiteradamente en mis intentos de inducirlos a que lo hicieran. Todo lo que había encontrado, de hecho, eran unos pocos pasajes de discursos y de textos firmados por Perón que esbozaban los sentidos del concepto que he denominado 'canónicos', su sistemática reiteración casi textual en los dichos o escritos de Eva Perón y de innumerables dirigentes y militantes de todos los tiempos, y una curiosa forma de 'uso' del concepto que bauticé como 'pseudo-exégesis', donde uno u otro peronista empezaba a hablar de la *lealtad* proponiéndose expresamente examinar su significado pero se limitaba a reiterar las fórmulas convencionales, usándolas para posicionarse en la coyuntura política.

Así las cosas, yo estaba convencido de que las exégesis existían y de que era yo quien no sabía encontrarlas. Solo hacia el final de mi investigación pude advertir que lo que ocurría era que los peronistas, sencillamente, no elaboraban discursivamente los sentidos de la *lealtad*, que se limitaban realmente a usar el concepto en las formas que yo había registrado sin explicitar casi nunca sus sentidos o limitándose, cuando lo hacían, a repetir unas pocas frases hechas. Esto me condujo a preguntarme cómo aprendían los peronistas lo que ese concepto significaba y, en definitiva, a descubrir que lo hacían en la práctica, de maneras 'tácitas' que comprendían a la mera experiencia de los usos del concepto en el curso de su hacer política y al conocimiento de una serie de 'ejemplares de *lealtad*', historias estandarizadas que proporcionaban ejemplos paradigmáticos de *lealtad* a través de narrativas estereotipadas que se centraban en la relación entre Perón y el *pueblo*, las relaciones de *Evita* con Perón y con el *pueblo*, y las valerosas acciones de los *militantes* de la *Resistencia*. Advertí, asimismo, que este aprendizaje se desarrollaba en un largo plazo, comenzando a veces con los primeros pasos de los actores en la militancia política y, en muchos casos, aun antes, en el seno de familias peronistas.

Los peronistas, en suma, sabían qué era la *lealtad* -qué implicaba el concepto y, también, cómo usarlo- sin necesidad de contar más que con algunas fórmulas estereotipadas para hablar al respecto. Este estado de cosas hacía que carecieran de estímulos para desarrollar exégesis del concepto y aun de los medios necesarios para hacerlo, que los sentidos del mismo variaran escasamente y que sus usos prácticos, interesados, se ajustaran a unos pocos procedimientos que, al ser sumamente eficaces, desalentaban ulteriores resignificaciones (consideraciones que cabe extender a los demás términos mencionados: *traición*, *deslealtad*, etc.). Finalmente, todo este cuadro era coherente con otro rasgo saliente revelado por mis materiales: el hecho de que los sentidos canónicos de la *lealtad* condicionaban fuertemente las prácticas políticas de los peronistas, especialmente en la medida en que aparecían como fundamentos de ciertas formas de 'confianza' que estructuraban sus formas de cooperación y, consecuentemente, sus relaciones sociales. Esto se reflejaba, por ejemplo, en las exigencias de alineamiento estricto en que los dirigentes pretendían basar sus liderazgos (congruentes con la asimetría atribuida a la *lealtad* entre el *conductor* y sus *seguidores*), en su preferencia por la fuerte

personalización de las relaciones ‘verticales’ (asociada a la concepción de la *lealtad* personal como fundamento último de las relaciones entre peronistas) y en las dificultades que los dirigentes encontraban para recomponer lazos entre sectores internos después de presuntos hechos de *traición* que daban lugar a que su *militancia* se resistiera a cooperar con quienes, desde su punto de vista, jamás merecerían gozar de su confianza (pues, como ya he señalado, la *lealtad* es concebida como una cualidad personal que no todos tienen).

Mi trabajo sobre los correlatos morales de los conflictos desarrollados en una cooperativa de pescadores en el área del Delta del Paraná en la provincia de Entre Ríos hacia la segunda mitad de la década de 1980 (cfr. Balbi 1998a, 1998b, 2000, 2016a; Boivin, Rosato y Balbi 1999) ofrece un interesante contraste con los hechos que acabo de sintetizar. Se trataba de una organización integrada por pescadores artesanales que se valían predominantemente del trabajo propio y de otros miembros de sus unidades domésticas y empleaban sus propias *herramientas* (redes, *canoas* con motores dentro de borda, etc.) para desarrollar, cada uno por su cuenta, las tareas de captura del pescado, y que se agrupaban como cooperativa para concentrar su producción y venderla a comerciantes conocidos como ‘*acopiadores*’. Este término abarcaba a empresarios que ocupaban distintas posiciones en el proceso productivo, incluyendo a: los que llamaré ‘*acopiadores extralocales*’, que contaban con camiones térmicos y otros insumos necesarios para colocar los productos en comercios minoristas del NOA y el NEA; los que denominaré ‘*acopiadores locales*’, quienes se limitaban a concentrar la producción de numerosos pescadores independientes para revenderla a los extralocales o, sencillamente, actuaban en su nombre a modo de socios minoritarios; y los que llamaré ‘*acopiadores fluviales*’, que contaban con barcos que empleaban para comprar la producción de pescadores asentados en la zona de islas y revenderla a los *acopiadores extralocales*. Si bien la cooperativa había sido creada con el objetivo declarado de posibilitar que los pescadores colocaran directamente su producción en los centros de consumo, en la práctica competía con los *acopiadores locales* y *fluviales* en su rol de intermediarios, abasteciendo a los *acopiadores extralocales* en base a la asociación voluntaria -y teóricamente libre- de un grupo de pescadores que oscilaba entre las dos y tres decenas, y que sumaba a esto la compra de los productos de pescadores *no socios* cuando necesitaba ampliar su oferta. El trasfondo de esta situación eran las relaciones de ‘intercambio desigual’ que suponían la extracción del plusvalor de los pescadores por los *acopiadores* en forma de productos, las cuales constituían el rasgo central del proceso productivo¹¹.

Cada socio *entregaba* sus productos a la cooperativa, la cual los revendía y retenía apenas un pequeño porcentaje fijo para gastos operativos (mantenimiento del local, pago de sueldos de sus empleados, etc.). Ahora bien, la organización estaba integrada por pescadores cuyas unidades productivas presentaban variados niveles de reproducción, desde la deficitaria (el caso de aquellos que frecuentemente obtenían por sus productos menos dinero de lo que les costaba reponer sus condiciones de trabajo y mantener a sus grupos

¹¹ Sobre las características del proceso productivo pesquero en la época y la competencia entre la cooperativa y los otros intermediarios véanse, respectivamente: Balbi (2008a) y Balbi (2008b).

domésticos) hasta la ampliada (el caso de los que ganaban lo suficiente para reinvertir en ampliaciones de sus unidades de producción, reuniendo más metros de red, comprando nuevas *canoas* y, quizás, contratando *peones*, y/o para invertir en gastos domésticos, mejorando sus viviendas, financiando la educación de sus hijos, etc.). Los intereses de todos los *socios* coincidían hasta cierto punto pero distaban mucho de ser homogéneos, tendiendo a diferenciarse de acuerdo a los niveles de reproducción de sus unidades productivas y domésticas, especialmente en dos aspectos. El primero era la política comercial de la institución, donde existían las posibilidades alternativas de restringir la venta al comprador (o los compradores) que pagaran los mejores precios y de priorizar la colocación de los productos aunque ello supusiera aceptar precios menores; dependiendo de los precios del pescado y el volumen de la demanda, cada una de tales alternativas convenía más a los pescadores más exitosos o a los menos prósperos. El segundo aspecto en que se diferenciaban los intereses de los *socios* refería al destino a dar a los *excedentes* (el modesto superávit que la cooperativa acumulaba ocasionalmente) y a los fondos que ingresaban mediante créditos y subsidios provistos por organismos públicos y ONGs, los cuales podían ser empleados para adquirir bienes de capital de uso común (un freezer, un camión, etc.), que favorecían a los pescadores más prósperos, o para subsidiar la compra de *herramientas* por los *socios* más humildes.

Esta diferenciación de intereses se combinaba con otros factores tales como, por ejemplo, los tipos y la densidad de las relaciones personales que atravesaban la institución dando lugar a la conformación de grupos cambiantes que disputaban por el control de la cooperativa, en una incesante sucesión de conflictos marcados por las apelaciones a un universo conceptual conformado por conceptos de fuerte carga moral que remitían al ideario cooperativista: *solidaridad, democracia, igualdad, excedentes, etc.* Se trata de términos centrales en la doctrina cooperativista (aunque, es claro, varios también eran empleados en múltiples contextos en el medio social más amplio) y, por lo que aquí interesa, eran mentados siempre por los *socios* asumiendo que se los entendía tal cual aparecían en aquella, en los instrumentos jurídicos que regulaban el cooperativismo en nuestro país y en el *estatuto* de la organización. Sin embargo, los sentidos que se les atribuían variaban claramente según quiénes los emplearan y en qué contexto lo hicieran y, de hecho, sus 'verdaderos' significados eran objeto de reiteradas disputas. Para dar un solo ejemplo, la *igualdad* que la cooperativa debía impulsar podía ser entendida como: la *igualdad* de todos los pescadores (en la versión de quienes, en cierto momento, promovían que la organización se asociara con las autoridades locales para modificar la modalidad del control estatal de la pesca y *controlar* a los *copiadores*); la *igualdad* entre todos los *socios* en el sentido de su acceso homogéneo a los recursos de la entidad (desde el punto de vista de quienes querían comprar un freezer para la venta minorista de los productos de los asociados) o la *igualdad* entre todos ellos pero en el sentido, muy diferente, de promover la igualación de sus condiciones materiales usando los recursos compartidos en favor de los más pobres (opción sostenida por quienes impulsaban la entrega de subsidios a los pescadores que tenían pocos metros de red, botes en mal

estado, etc.). Las diferentes versiones de este y otros conceptos se imponían alternadamente según el poder relativo de los grupos que las sostenían dentro de la cooperativa, el cual oscilaba en un juego de alianzas dinámico y complejo, conduciendo a la consagración temporal, efímera, de una u otra como versiones doctrinaria, legal y estatutariamente 'correctas' que eran sostenidas oficialmente por la organización y, así, pasaban a justificar explícitamente las políticas implementadas por el Consejo de Administración llegando, en algunos casos, a servir como fundamento de sanciones más o menos formales que eran aplicadas por las autoridades de turno a *socios* que se oponían en los hechos a sus resoluciones.

Por otro lado, los sentidos atribuidos a los conceptos mencionados no eran totalmente elásticos, ni tampoco lo eran los cursos de acción impulsados por quienes en uno u otro momento controlaban la cooperativa. Por ejemplo, la organización pagaba sistemáticamente a los *no socios* precios superiores a los pagados por los acopiadores locales y fluviales, puesto que se asumía que su papel, en tanto *cooperativa*, era el de combatir la *explotación* de los pescadores por aquellos, tarea que exigía la *solidaridad* entre todos los pescadores; y si no había una plena *igualdad* en el trato dado a *socios* y *no socios*, ello solo sucedía, según se afirmaba, porque los segundos no se decidían a sumarse a la causa que la entidad encarnaba. Ejemplos como este revelan que los conceptos atribuidos a la doctrina cooperativista -incluyendo, muy particularmente, a la forma en que los *socios* entendían a su propia organización en cuanto encarnación del deber ser de una *cooperativa*- operaban como valores morales que contribuían efectivamente a orientar el comportamiento de los actores, estructurando hasta cierto punto sus formas de cooperación.

En este caso encontramos, entonces, valores morales sometidos a 'usos' prácticos sumamente variados que suponían disputas sobre sus sentidos y resignificaciones lo bastante importantes como para involucrar versiones claramente incompatibles entre sí. Por otro lado, esos 'usos' eran, en cierto sentido, limitados en cuanto a su eficacia, que dependía del establecimiento de relaciones de poder y alianzas que permitieran sostenerlos y de la imposición deliberada de sanciones institucionales. Sin embargo, algunos sentidos mínimos aparecían sistemáticamente asociados a esos conceptos de maneras más estables, condicionando las relaciones entre los actores aunque dejando un amplio margen de maniobra para su resignificación. Al contrario del caso de la *lealtad*, donde los sentidos asociados al concepto apenas estaban elaborados discursivamente y cambiaban poco, aquí los *socios* debatían de manera expresa -bien que breve y espasmódica- sobre lo que suponía para la *cooperativa* ser *democrática* y *solidaria*, promover la *igualdad*, etc. porque los usos 'pragmáticos' de esos conceptos requerían, justamente, explicitar e imponer los sentidos que se les atribuían, hecho que conducía a la escasa consolidación de los mismos. Por otra parte, si en el caso de la *lealtad* la exigua elaboración discursiva, la relativa falta de variedad de los usos del concepto y su elevada eficacia se fundaban en un aprendizaje de sus sentidos desarrollado tácitamente (a través de la práctica y de los ejemplares) en un proceso de socialización prolongada, en el contexto de la cooperativa, la profusa elaboración discursiva de los conceptos,

las amplias variaciones en sus usos y la eficacia limitada e institucionalmente mediada de estos encontraban sus raíces en un proceso de socialización de características diametralmente opuestas. En efecto, los *socios* se incorporaban a la cooperativa siendo ya adultos y debían adaptarse rápidamente a una situación donde una serie de términos de uso común en el medio social circundante revestían sentidos que se encontraban explicitados discursivamente y eran socialmente específicos (esto es, que referían a lo que debería entenderse por ser *solidarios* y *democráticos* en tanto *cooperativistas*, a qué implicaba decir que la *cooperativa* debía promover la *igualdad*, etc.), y, además, la dinámica de los conflictos que se producían en la organización impedía sistemáticamente el establecimiento de acuerdos duraderos y exhaustivos sobre los sentidos de esos conceptos, de modo que tampoco se trataba de que los nuevos *socios* pudieran socializarse en un marco caracterizado por consensos extendidos y estables. Finalmente, sin embargo, se advertía la relativa consolidación de un 'núcleo' de sentidos mínimos vinculados a un hecho social en el cual, en cambio, los actores se socializaban de una manera más prolongada y más 'práctica': el intercambio desigual, la subordinación común a todos los pescadores en relación con todos los *acopiadores*, eje sobre el cual se montaba la estructura del proceso productivo pesquero desde la década de 1960. A este eje se asociaban ciertos sentidos mínimos predicados a los términos extraídos de la doctrina cooperativista (comenzando por la asociación entre la *cooperativa* y el combate contra la *explotación* de los pescadores por los *acopiadores*) que orientaban el comportamiento de los *socios* de maneras que eran restringidas en sus alcances pero claramente eficaces.

Una rápida comparación entre las situaciones que acabo de delinear sugiere dos ejes analíticos que es menester atender para dar cuenta de la relatividad de las medidas en que el comportamiento es orientado moralmente y las orientaciones morales son movilizadas pragmáticamente¹².

En primer lugar, la consolidación relativamente firme de los sentidos asociados a determinados valores morales (que, allí donde se la encuentra, resulta de condiciones sociales específicas) parece suponer una mayor incidencia de estos sobre la orientación del comportamiento y, consecuentemente, que sus usos 'interesados' potencialmente productivos sean poco variados (puesto que se ven limitados por las posibilidades ofrecidas por aquellos sentidos) pero también que sean más inmediatamente eficaces (porque evocan connotaciones morales fuertemente asociadas a los recursos cognitivos de los actores que conllevan sanciones de manera más o menos directa). Al contrario, cuando (habida cuenta, también, de determinadas condiciones sociales) los sentidos asociados a ciertos valores están más indefinidos y son más disputados, su capacidad de orientar el comportamiento parece más limitada y sus usos 'pragmáticos' parecen tender a ser más variados (porque están menos constreñidos cognitivamente) pero, a la vez, su eficacia relativa parece depender más de mediaciones tales como el establecimiento de sanciones institucionalizadas (porque no comportan

¹² Entre otros factores relevantes al respecto que no puedo analizar aquí destacan la naturaleza imaginativa del pensamiento humano en general (cfr. Johnson 1992; Lakoff 1990) y del pensamiento moral en particular (cfr. Johnson 1997), y la índole contextual de este (cfr. Walker 2003).

inmediatamente el respaldo de orientaciones morales claras).

Y, en segundo término, cuanto más las orientaciones morales revisten un carácter 'intuitivo' (cfr. Sperber 1997), es decir, implícito, no reflexivo -o, para expresarlo de otra manera, cuanto menos verbalizadas y elaboradas discursivamente están dichas orientaciones-, mayor parece ser su incidencia sobre la orientación del comportamiento porque se produce de una manera prerreflexiva y, consecuentemente, sus usos 'interesados' parecen ser menos variables, de modo que el *tempo* o frecuencia con que sus sentidos varían parece ser menos marcado porque se ven menos sometidas a 'revaloraciones prácticas' (cfr. Sahlins 1988) susceptibles de alterarlos. Por el contrario, en la medida en que las orientaciones morales toman una forma más 'reflexiva' (cfr. Sperber 1997), estando más verbalizadas, menor parece ser su incidencia en la orientación del comportamiento ya que los actores disponen de mayores recursos discursivos para comprenderlas, razonar al respecto y someterlas a elaboraciones secundarias. Asimismo, esto parece derivar en usos 'pragmáticos' más creativos y variados que someten sus sentidos a mayores revaloraciones prácticas y, así, los hacen más inestables y variados.

¿ES POSIBLE UN ACTO INTERESADO?

Podría resumir mi argumentación diciendo que, contra lo que nos induce a pensar la oposición *folk* burguesa entre moral e interés, nuestros intereses son tan morales en su orientación y realización como, según mostrara Bourdieu, el despliegue de nuestro entendimiento y nuestros razonamientos morales es interesado. Llegados a este punto, entonces, cabe parafrasear la pregunta de Bourdieu respecto de la posibilidad de los actos desinteresados para inquirir si acaso es posible un acto interesado en el sentido más 'fuerte' de esta expresión, esto es, en el de un acto que -desde el punto de vista de su producción, no desde el de su apreciación por terceros- sea solamente interesado, que no contenga una dimensión moral, que sea completamente amoral.

En principio, la respuesta que se sigue de mi argumentación es negativa, pues he sostenido que la moral entra en juego ya en el plano del entendimiento y, en consecuencia, necesariamente precede a la acción y opera como factor de su producción. Es cierto que resulta posible pensar en actos que no comporten consideración moral alguna respecto de su objeto y procedimientos pero, por otro lado, no existe acto alguno que no se integre en el flujo de la experiencia -que, como hemos visto, está siempre saturada moralmente- a través de la cual los actores desarrollan su conocimiento respecto del mundo y de sí mismos, según lo apuntaban Firth y, especialmente, Dewey. Recordemos que, en un pasaje que he citado más arriba, este autor decía de la moral que era "aprender el significado de lo que somos y emplear ese significado en la acción" (Dewey 1922:280). Si se acepta este punto de vista, entonces hay que concluir que lo más probable es que todo acto comporte representaciones morales respecto del propio actor aún si no involucra escalas de preferencia relativas al acto en sí mismo ni a los asuntos que son su materia. Por ejemplo, incluso en el mercado

financiero, que probablemente sea el contexto donde la acción probablemente se aproxima más a ese “caso límite” que era, para Weber, la acción absolutamente racional con arreglo a fines (Weber 1992:21), es posible estimar que aunque ciertas prácticas no sean pensadas en términos morales por los inversores o agentes de bolsa, e incluso si -lo que es muy improbable- no hubiera en juego una concepción moralizante de la existencia misma del mercado, cada actor probablemente tendrá una concepción de sí mismo en tanto ‘cabeza de familia’, ‘hombre o mujer independiente’, ‘empresario’, etc. cuyo carácter será moralizante y que respaldará sus operaciones tácitamente y, cuando resulte necesario, lo hará también de manera expresa.

Restaría, entonces, pensar en fenómenos como la psicopatía y la sociopatía, que suelen ser asociados a la falta de sentido de la responsabilidad, la carencia de empatía y la insensibilidad en las relaciones personales, todo lo cual parecería comportar una eliminación del factor moral, que siempre involucra nociones de responsabilidad y asociaciones emocionales¹³. Si bien estos fenómenos quedan claramente fuera del alcance de nuestra disciplina, su sola mención basta para impedirme dar una respuesta definitiva a la pregunta acerca de si es posible un acto puramente interesado.

Pero, en definitiva, preguntas como esta o la formulada por Bourdieu no exigen tanto respuestas concluyentes como el esfuerzo de razonar sobre los problemas que plantean. En efecto, su valor radica en que son buenas para pensar y ello es así, hasta cierto punto, por el hecho mismo de que es imposible responderlas de una vez y para siempre. Y, a fin de cuentas, nuestro trabajo en tanto científicos sociales no es legislar acerca de la realidad sino, apenas, problematizarla y analizarla.

BIBLIOGRAFÍA

Archetti, E. (1997). The moralities of argentinian football. En S. Howell (ed.), *The ethnography of moralities* (pp. 99-125). London and New York: Routledge.

Balbi, F. A. (2016a). Moral, ética y codificación en la antropología sociocultural argentina. *Avá, Revista de Antropología Social*, 28, 43-71.

Balbi, F. A. (2016b). A moral como parte integral da produção da vida social. Uma leitura heterodoxa dos escritos de Emile Durkheim. *Sociologia & Antropologia*, 6(3), 755-778.

Balbi, F. A. (2015). Creatividad social y procesos de producción social: hacia una perspectiva etnográfica. *PUBLICAR en Antropología y Ciencias Sociales*, XIII(XVIII), 9-29.

Balbi, F. A. (2014). *...quiero andar con mucha libertad*. Consideraciones en torno de los lugares de las organizaciones partidarias y de la conducción en la praxis política de los peronistas. En J. C. Melon y N. Quiroga (comps.), *El peronismo y sus partidos. Tradiciones y prácticas políticas entre 1946 y 1976* (pp.

¹³ Por razones de espacio, no he podido referirme al papel crucial de las emociones en relación con la moral, que he examinado en otro contexto. Véase: Balbi (2007).

17-53). Rosario: Ed. ProHistoria.

Balbi, F. A. (2011). Sobre la orientación moral del comportamiento y los usos prácticos de las orientaciones morales. *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social*. FFyL-UBA, Buenos Aires. Disponible en <http://www.xcaas.org.ar/grupostrabajos sesiones.php?evento GrupoTrabajoCodigoSeleccionado=GT39> (Consultado el 2 de octubre de 2012).

Balbi, F. A. (2008a). Sobre la presunta 'lógica interna' de una forma 'no capitalista' de producción: el caso de los pescadores comerciales del Delta paranaense entrerriano en la década de 1980. En M. Boivin, A. Rosato y F. A. Balbi (eds.), *Calando la vida. Ambiente y pesca artesanal en el Delta entrerriano* (pp. 95-136). Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Balbi, F. A. (2008b). Las paradojas de la regularidad. Algunas consideraciones en torno del papel de los intermediarios en el proceso productivo pesquero del área del Delta entrerriano. En M. Boivin, A. Rosato y F.A. Balbi (eds.), *Op. cit.* (pp. 191-229).

Balbi, F.A. (2007). *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Balbi, F. A. (2000). Interdependencia, memoria institucional y valores morales: fundamentos sociales de la moralidad en una cooperativa de pescadores entrerrianos. *Avá. Revista de Antropología Social*, 2, 95-111.

Balbi, F. A. (1998a). *...esos son acopiadores. Moralidad y conflicto en una cooperativa de pescadores entrerrianos. Una etnografía*. Tesis de Maestría. PPAS - Universidad Nacional de Misiones.

Balbi, F. A. (1998b). El modelo como *carta mítica*. Acerca de algunos presupuestos habituales en el análisis de cooperativas. *Cuadernos de antropología social*, 10, 177-190.

Boivin, M., A. Rosato y F. A. Balbi. (1999). Conflictos políticos y valores morales: usos simbólicos del modelo cooperativista. *Etnía*, 43, 171-188.

Bourdieu, P. (1997a). ¿Es posible un acto desinteresado? En *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (pp. 139-158). Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (1997b). Un fundamento paradójico de la moral. En: *Op. cit.*, (pp. 221-226).

Carduff, C. (2011). Anthropology's ethics: Moral positionalism, cultural relativism, and critical analysis. *Anthropological Theory*, 11, 465-480.

Das, V. (2012). Ordinary ethics. En D. Fassin (ed.), *A companion to moral anthropology* (pp. 133-149). West Sussex: Wiley-Blackwell.

Dewey, J. (1922). *Human nature and conduct: An introduction to social psychology*. New York: Modern Library.

Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Durkheim, E. (1951a). Determinación del hecho moral. En *Sociología y filosofía* (pp. 135-184). Buenos Aires: Guillermo Kraft.

Durkheim, E. (1951b). Juicios de valor y juicios de realidad. En *Op. cit.* (pp. 213-244).

Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.

- Fassin, D. (2012). Introduction: Toward a critical moral anthropology. En D. Fassin (ed.), *Op. cit.* (pp. 1-17).
- Fassin, D. (2009). Les économies morales revisitées. *Annales HSS*, 6, 1237-1266.
- Faubion, J. (2011). *An anthropology of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firth, R. (1976). *Elementos de antropología social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Firth, R. (1969). *Essays on social organization and values*. London: LSE-Monographs on Social Anthropology.
- Herzfeld, M. (1988). *The poetics of manhood: contest and identity in a cretan mountain village*. Princeton: Princeton University Press.
- Herzfeld, M. (1980). Honour and shame: problems in the comparative analysis of moral systems. *Man*, 15(2), 339-351.
- Johnson, M. (1997). *Moral imagination. Implications of cognitive science for ethics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Johnson, M. (1996). How moral psychology changes moral philosophy. En L. May, A. Clarke y M. Friedman (eds.), *Mind and morals* (pp. 45-68). Cambridge: MIT Press.
- Johnson, M. (1992). *The body in the mind. The bodily basis of meaning, imagination and reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Laidlaw, J. (2002). For an anthropology of ethics and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 311-332.
- Lakoff, A. y S. Collier (2004). Ethics and the anthropology of modern reason. *Anthropological Theory*, 4(4), 419-434.
- Lakoff, G. (1990). *Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lambek, M. (2010). Introduction. En M. Lambek (ed.), *Ordinary ethics: anthropology, language, and action* (pp. 1-36). New York: Fordham University Press.
- Lave, J. (2015). *La cognición en la práctica*. Buenos Aires: Paidós.
- Mattingly, C. (2013). Moral selves and moral scenes: Narrative experiments in everyday life. *Ethnos*, 78(3), 301-327.
- Marx, K. y F. Engels. (2001). Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista (Primer capítulo de *La ideología alemana*). En: *Marx & Engels, Obras Escogidas en tres tomos*, t. I. Moscú: Editorial Progreso. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/index.htm> (Consultado el 12 de septiembre de 2017).
- Pitt-Rivers, J. (1989). *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Pitt-Rivers, J. (1979). *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1974a). Estructura social. En *Estructura y función en la sociedad primitiva* (pp. 215-232). Barcelona: Península.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1974b). Tabú. En *Op. cit.* (pp. 153-173).
- Ricoeur, P. (2007). Ética y moral. En C. Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (pp. 241-255). Madrid: Alianza Ed.

Sahlins, M. (1988). Estructura e historia. En *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia* (pp. 129-144). Barcelona: Gedisa.

Sperber, D. (1997). Intuitive and reflective beliefs. *Mind and Language*, 12 (1), 67-83.

Walker, M. U. (2003). *Moral contexts*. Oxford: Rowan & Littlefield Publishers Inc.

Weber, M. (1990). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Weber, M. (1992). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

Zigon, J. (2009). Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life. *Ethnos*, 74(2), 251-276.

Zigon, J. (2007). Moral breakdown and the ethical demand. A theoretical framework for an anthropology of moralities. *Anthropological Theory*, 7(2), 131-150.