

ÉTICA Y VALIDEZ

Gialdino Mariano Rolando

marianogialdino@gmail.com

FFyL – U.B.A.

Resumen:

Continuando con la perspectiva propuesta en *el valor de la alteridad*¹, este trabajo se propone indagar los presupuestos filosóficos y las consecuencias epistemológicas que se derivan de una lectura posible de *Validity, Responsibility, and Aporia*². En este artículo, su autora dirige una mirada crítica a lo que define como “aproximaciones mecánicas” a la validez del conocimiento en investigación cualitativa, desde una perspectiva que apela por la reintroducción de las cuestiones éticas –entendidas no como recetas, sino como responsabilidad hacia el Otro- en el contexto de la validez; la “aporía” se presenta, de esta manera, como vivencia filosófica esencial que toca la imposibilidad de toda certeza, y que al poner así al sujeto cognoscente frente a su incertidumbre y sus limitaciones gnoseológicas, hace surgir por ese medio la imposibilidad de fundamentar cualquier decisión de forma inapelable, tornando de esa forma la toma de decisiones en algo precario y contingente que ya no puede olvidar el respeto al Otro, sobre el que evidentemente se perdió toda superioridad teórico-política. Nuestro trabajo revisa filosóficamente el concepto de “aporía”, clave en el trabajo de Koro-Ljungberg, desde una perspectiva que intentará en un primer término dilucidar el vínculo entre gnoseología y ontología, para luego permitir que la responsabilidad surja como criterio de validez autoevidente y científicamente indispensable dentro de las Ciencias Sociales, aún para metodologías otras que las cualitativas.

A) Validez, Responsabilidad y aporía

Continuando por la senda propuesta en Popke³, Koro-Ljungberg presenta el núcleo de su problemática, que puede ser definido como *el problema de la validez que, dentro del discurso de la modernidad y apelando a la certeza como criterio único y fundamental, genera de esta forma las condiciones para la abdicación de la responsabilidad ética en la investigación*. No es casual que se

¹ Gialdino, M.R. (2010) “El valor de la alteridad”, *Sextas Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*, IDES, Buenos Aires, 11,12 y 13 de agosto.

² Koro-Ljungberg, M. (2010) “Validity, Responsibility, and Aporia”. *Qualitative Inquiry*, 16(8): 603-610.

³ Cfr. Popke, J. (2004) “The face of the other. Zapatismo, responsibility and the ethics of deconstruction”. *Social & Cultural Geography* 5, 301-307.

hable de abdicación, porque lo que se trata de retratar es que, mediante las aproximaciones *mecánicas* a la validez, todo aquello que quede por fuera de los criterios de certeza debe forzosamente verse excluido de la tarea del investigador, que así *abdica* de todas sus responsabilidades que no contemplen el problema de la certeza en la validez del conocimiento, empezando por el respeto y el cuidado hacia la otra persona humana. Los autores con los que Koro-Ljungberg continúa trabajando lamentablemente no nos ofrecen más que una presentación del problema, y es al deseo de profundizarlo que este trabajo desea deberse, cosa que haremos una vez concluida esta presentación. Nuestra autora prosigue haciendo suyas las conclusiones de Wang⁴ que a su vez adopta el “llamado del otro” caracterizado en la filosofía de Derrida, vitalmente influenciado por Levinas. En esta línea, la autora introduce el viejo término filosófico de *aporía*, caracterizado por Derrida como *la parálisis momentánea en la superficie del impasse, como el testear lo indecible, testeo sin el cual ninguna decisión puede surgir*⁵. De esta manera, la vivencia filosófica de la aporía vendría a plantear la insuficiencia de las aproximaciones mecánicas a la validez, desde la incertidumbre y la perplejidad en la que subsume al investigador y sus verdades, introduciendo así un límite a la validez que permitiría reintroducir a la ética, y junto con ella a la responsabilidad, en el campo de la validez epistemológica para las ciencias sociales en general.

Tal como adelantamos, Koro-Ljungberg trabaja y hace suyos planteos y desarrollos filosóficos que necesitan, ellos mismos, de una reflexión sobre sus fundamentos. Comenzaremos de esta forma la tarea de aportar una base filosófica sólida y consistente a los adelantos de la autora con la que trabajamos, para que así sus deducciones puedan imponerse por su propio peso, y no gracias a una simple “superación” de una aproximación de la validez por otra.

B) Sobre la posibilidad del conocimiento

1) La admiración

Art. 53. Cuando nos sorprende el primer encuentro de un objeto, y lo juzgamos nuevo o muy diferente de lo que conocíamos antes o bien de lo que suponíamos que debía ser, lo

⁴ Cfr. Wang, H. (2005). “Aporías, responsibility, and the impossibility of teaching multicultural education”. *Educational Theory* 55 (1), 45-49.

⁵ Derrida, J. (2005). *Paper machine*, Stanford, CA, p.154, citado en Koro-Ljungberg (2010:606)

admiramos y nos impresiona fuertemente (...) parece que la admiración es la primera de todas las pasiones.

Art. 75. Y puede decirse en particular de la admiración que es útil en que hace que aprendamos y retengamos en la memoria las cosas que antes ignorábamos; pues ignoramos lo que nos parece raro y extraordinario; y nada puede parecernos tal si no es porque lo hemos ignorado, o también porque es diferente de las cosas que hemos sabido; pues precisamente por esa diferencia se llama extraordinario (...) por eso vemos que los que no tienen ninguna inclinación natural a esta pasión son generalmente muy ignorantes.

Art. 76. (...) es bueno haber nacido con alguna tendencia a esta pasión [la admiración], porque ello nos dispone al conocimiento de las ciencias (...).

Art. 77. (...) los únicos naturalmente incapaces de admiración son los necios y los estúpidos (...)⁶.

Sin necesidad ni espacio para abordar el problema de las pasiones, lo que resulta sumamente fecundo para nuestra tarea es el destacar que todo conocimiento posible comienza con la admiración, y esto porque ella hace que el sujeto destaque y resalte algo que ignoraba y que le resulta muy “diferente a lo que debía ser”. Lo que está en juego aquí en primer término es la primacía del dato frente al que conoce. Descartes está suponiendo que el conocimiento científico de la verdad es algo que el sujeto no puede realizar en soledad, y que sólo la admiración es aquello que puede despertar al ser humano de lo ordinario y vulgar de sus certezas, estableciendo así una condición de posibilidad para un falsacionismo *avant la lettre*. La estupidez ignorante a la que están destinados quienes carecen de admiración radicaría en que serían incapaces de advertir todo aquello que contradiga sus verdades, lo que no puede menos que condenarlos a vivir en el error.

2) La aporía socrática

Mucho antes que derrideana, la aporía posee una raigambre socrática. Aporético es el resultado de buena parte de los diálogos platónicos de juventud en los que Sócrates llevaba a sus interlocutores a la encerrona de la aporía –la palabra surge con la “ α ” privativa aplicada a *πόρος* (pasaje). Lo que ya no podía avanzar, aquello que quedaba inmovilizado por la falta de paso era el conocimiento. Comparado al pez torpedo, dotado de órganos capaces de producir fuertes descargas eléctricas que entorpecen y confunden a quienes las reciben, Sócrates llevaba a

⁶ Descartes, R. (1971) *Las pasiones del alma*, Aguilar, Buenos Aires.

cabo en la polis griega la tarea de llevar a la perplejidad e incertidumbre sobre un tema a aquellos que supuestamente eran sabios reconocidos en ella. De esta forma los diálogos aporéticos llevan muchas veces los nombres de aquellos que son llevados a dicha confusión, como Eutifrón (experto en cuestiones religiosas) *o sobre la piedad*, Laques (general del ejército ateniense) *o sobre la valentía*, Gorgias (retórico famoso) *o sobre la retórica*, interlocutor que se presenta junto con sus mejores discípulos, quienes junto con su maestro comprueban que eran ignorantes de aquello que creían saber, lo que consiste, según la enseñanza socrática, en el peor obstáculo para el conocimiento verdadero. Acusado de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper así a la juventud ateniense, Sócrates paga el precio de desafiar las verdades establecidas y a sus portadores; en su discurso de descargo ante los jueces y los ciudadanos, Platón recoge lo esencial del trabajo analfabeto de su maestro;

No os incomodéis, atenienses, si al parecer os hablo de mí mismo demasiado ventajosamente; nada diré que proceda de mí, sino que lo atestiguaré con una autoridad digna de confianza. Por testigo de mi sabiduría os daré al mismo Dios de Delfos, que os dirá si la tengo y en qué consiste. Todos conocéis a Querefón, mi compañero en la infancia, como lo fue de la mayor parte de vosotros, y que fue desterrado con vosotros, y con vosotros volvió. Ya sabéis qué hombre era Querefón, y cuán ardiente era en cuanto emprendía. Un día, habiendo partido para Delfos, tuvo el atrevimiento de preguntar al oráculo (os suplico que no os irritéis de lo que voy a decir), si había en el mundo un hombre más sabio que yo; la Pythia le respondió, que no había ninguno. Querefón ha muerto, pero su hermano, que está presente, podrá dar fe de ello. Tened presente, atenienses, por qué os refiero todas estas cosas, pues es únicamente para haceros ver de dónde proceden esos falsos rumores que han corrido contra mí. Cuando supe la respuesta del oráculo, dije para mí: ¿Qué quiere decir el dios? ¿Qué sentido ocultan estas palabras?, porque yo sé sobradamente que en mí no existe semejante sabiduría, ni pequeña ni grande. ¿Qué quiere, pues, decir, al declararme el más sabio de los hombres? Porque él no miente. La divinidad no puede mentir. Dudé largo tiempo del sentido del oráculo hasta que por último, después de gran trabajo, me propuse hacer la prueba siguiente: fui a casa de uno de nuestros conciudadanos, que pasa por uno de los más sabios de la ciudad. Yo creía, que allí mejor que en otra parte, encontraría materiales para rebatir al oráculo, y presentarle un hombre más sabio que yo, por más que me hubiere declarado el más sabio de los hombres. Examinando, pues, este hombre, de quien baste decir que era uno de nuestros grandes políticos, sin necesidad de descubrir su nombre, y conversando con él, me encontré con que todo el mundo le creía sabio, que él mismo se tenía por tal, y que en realidad no lo era. Después de este descubrimiento me esforcé en hacerle ver que de ninguna manera era lo que él se creía ser, y he aquí ya lo que me hizo odioso a este hombre y a los amigos suyos que asistieron a la conversación. Luego que de él me separé, razonaba conmigo mismo, y me decía: yo soy más sabio que este hombre. Puede muy bien suceder, que ni él ni yo sepamos nada de lo que es bello y de lo que es bueno; pero hay esta diferencia, que él cree saberlo aunque no sepa nada, y yo, no sabiendo nada, creo no saber. Me parece, pues, que en esto yo, aunque poco más, era más sabio, porque no creía

*saber lo que no sabía. Desde allí me fui a casa de otro que se le tenía por más sabio que el anterior, me encontré con lo mismo, y me granjeé nuevos enemigos*⁷.

De esta manera, el Sócrates de la apología platónica se ordena en una lucha por la verdad que comienza por desterrar el error, antes que por avanzar la verdad.

3) Ética y alteridad

En ciencias sociales los datos primordiales parten de o son los seres humanos, y por esto sólo ellos son aquellos que pueden despertar la “admiración” que desengañe al científico de lo que “suponía que debía ser” y que lo conduzca a las aporías capaces de mostrarle la falsedad de sus verdades. El problema de la alteridad pasa precisamente por allí. La característica primordial del otro debe ser su alteridad, cosa que se pierde cuando su conocimiento se confunde con un gesto apropiador, que bautiza antes de escuchar, que resuelve antes de preguntar. La metodología cualitativa, preocupada por comprender los fenómenos sociales atendiendo al significado, al valor y al ser que los actores que los viven les otorgan, estaría de esta manera un paso más cerca de la “admiración”, como aquella vivencia que permite que la diferencia se introduzca en el sistema del sujeto cognoscente sin perder su alteridad, esto es, requiriendo nuevas categorías y desafiando las ya existentes, así como posibilitando la forma de ver cuestionados y falseados los saberes por aquellas y aquellos que viven los procesos que los y las investigadores intentan conocer.

Evidentemente, todavía no hemos dicho nada sobre el problema de la ética, y se podrá notar que no se ha argumentado por fuera de una cuestión estrictamente epistemológica, que se ha basado sobre todo en ilustrar la necesidad, por parte de la ciencias sociales en particular, de atender a aquellos y aquellas que viven los procesos que se desean conocer, so pena de caer en la brutalidad, la incapacidad de ver los errores y no ser siquiera capaces de saber aquello que se ignora.

La ética surge cuando la violencia entra en juego, y si este fuese un trabajo de filosofía moral deberíamos haber comenzado por allí. Lo que no podemos más que ofrecer en este contexto es la fundamentación filosófica y científica de una no-violencia cognoscitiva necesaria para satisfacer los requerimientos de una epistemología orientada hacia la búsqueda del saber y “lo verdadero” por fuera del sujeto cognoscente, atenta a las particularidades y la infinita

⁷ Platón, *Apología de Sócrates*, 20e-21e, trad. Patricio de Azcárate)

diversidad por la que se caracterizan las vidas de los hombres y las mujeres, y consciente de la enorme, de la abismal limitación de nuestra razón para comprender la vida.

B) Ontología y verdad

1) Totalidad e Infinito

El dominio de la existencia se juega en el terreno de la significación. Desprovisto de todo sentido predeterminado, el mundo, la vida, se ofrece como colección de herramientas que los seres humanos, para *habitar el mundo* deben significar atendiendo a un proyecto. El ser de los entes depende del lugar en el que los inscriba una voluntad humana que los signifique atendiendo a un proyecto⁸ ⁹. Los colonialismos occidentales con los que las ciencias sociales tanto contribuyeron y siguen haciéndolo se basan en imponer modos de vida, existencias, a poblaciones enteras no atendiendo al ser que esas poblaciones se dan o quieren dar a sí mismas, sino instrumentalizándolas para que sean parte de un proyecto ajeno, recibiendo así una existencia cercenada de la que resulta difícil emanciparse y cuyas consecuencias físicas son resultado de las pretendidas legitimidades científicas, progresistas, o libertarias. Gracias a lo ya visto, estamos a una altura suficiente para comprender que, a nivel político, las conclusiones epistemológicas de más arriba conllevan una relativización tan grande de todo saber establecido que, como Sócrates, sólo podrían ganarse enemigos y ser hasta tildadas de subversivas. Decir que si no se escucha a los actores no podremos nunca establecer saberes con pretensión de validez sobre ellos equivale a decir que cualquier política pública que los incluya sin consultarlos les impone un ser, una existencia, que esos actores no contribuyeron a forjar ni están en condiciones de revisar, lo que resultaría ser exactamente aquello por lo que se caracterizan los totalitarismos: recetas totales e inexorables del ser del mundo y las personas que por ser verdaderas pueden permitírsele todo en el proceso de su realización.

Se trata de una violencia de consecuencias físicas y orígenes epistemológicos, que impondría saberes y existencias sin atender a sus destinatarios ni ofrecerles participación, lo que equivale, evidentemente, a despojar al otro de toda su alteridad, debido a que se le quita toda

⁸ Cfr. Heidegger, M. (1999), *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

⁹ Gialdino, M.R. (2010) "El valor de la alteridad", *Sextas Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*, IDES, Buenos Aires, 11,12 y 13 de agosto.

diferencia para introducirlo en la totalidad obedeciendo la identidad que el sistema le tenga reservada, y fuera del cual *nada es*. Cuando comprendimos que sin los aportes del otro estamos destinados a no ver nuestros errores, y que con base en esos errores se elaboran saberes y existencias con los que *se hace ser* a quienes se conoce se comprende que *lo que me detiene, lo que paraliza mi espontaneidad no es la mirada cosificante del otro, sino su soledad y su dolor, su desnudez sin defensa. Lo que molesta y me hace enrojecer de vergüenza súbitamente no es la alienación de mi libertad, sino mi libertad misma*¹⁰.

Por eso, sólo la escucha es capaz de romper las totalidades gnoseológicas, posibilitando así que el otro manifieste su alteridad y su diferencia, una escucha que no esté precedida de un saber, sino que por fuerza lo anteceda. *Este lazo con el otro que no se reduce a la representación del otro mas a su invocación, y donde la invocación no está precedida de una comprensión lo llamamos religión. La esencia del discurso es oración*¹¹.

No es en modo alguno baladí el que se utilice terminología religiosa para dar cuenta de esta forma de conocimiento del otro que permite mantenerlo en su alteridad gracias a su escucha sin preconceptos: desinteresada. La oración propia del discurso religioso intenta definir la relación de una persona con el Infinito, al que no puede más que dirigirle una humilde súplica de cuya respuesta nada puede preverse. Sería la misma idea que acompañaría la voluntad de un investigador preocupado en mantener la alteridad de ese otro al que se desea conocer: de comprenderlo sin apropiárselo. Para el hombre religioso, la verdad y el milagro no son obra de los hombres, sino que son actos del Eterno, percibidos y comprendidos por la contemplación y la fe desinteresados y fieles. Lo que vale la pena recordar es que la existencia y las verdades que justifican Naciones, Instituciones y Leyes *otorgan un ser* a las personas sobre quienes ejercen su dominio, y que estas existencias prácticamente nunca fueron la obra y el trabajo grupal de tod@s, sino siempre el de una minoría o elite gnoseológico-económico-política. Plantear que sin la alteridad es imposible un conocimiento válido conlleva poner en discusión todos los saberes sociales que posean repercusión política a la luz de su permeabilidad para integrar y hacer lugar a las diferencias con que se conforman sus objetos, debido a que se trata, antes que nada, de sujetos. *Se crea así un universo [dentro de un sistema totalitario] en donde todos los hombres son intercambiables, homogéneos, equivalentes. Desvestir y agrupar, este acto doble puramente*

¹⁰ Finkielkraut, A. (1999) *La sabiduría del amor*, Gedisa, Barcelona, p. 32.

¹¹ Levinas, E. (1995) *Entre nous Essais sur le penser -à- l'autre*, Grasset, Paris, p.20.

*funcional en apariencia quita a la persona el privilegio misterioso que le confiere su rostro*¹²; llamamos rostro, en efecto, a la manera en la que se presenta el otro, cuando supera la idea del otro en mí (...) el rostro del otro destruye en todo momento la idea adecuada a mi medida¹³. Para ser antitotalitaria, la filosofía debe concebir al hombre por fuera de la totalidad: no como un ser que hay que liberar sino como un ser libre, independiente, responsable, y no sujeto al medio al que pertenece¹⁴.

2) Hacia una teoría de la no-teoría

La aporía, tal como la presenta Koro-Ljungberg y la trabaja Derrida sería de esta manera la vivencia que nos pone frente a la incertidumbre y la angustia de nuestra finitud gnoseológica. La aporía genera la parálisis, el desconcierto, y por eso es ella condición de posibilidad de toda elección genuinamente libre, esto es, desinteresada materialmente y autosuficiente teóricamente. Los filósofos judíos transmiten esa enseñanza según la cual la fe más pura debe provenir necesariamente de un primer gesto de ateísmo profundo, fundamental para comprender y vislumbrar el alcance y las implicaciones de lo que es fe, y no creencia. Para poder otorgar a las otras personas el lugar que se merecen en la construcción de conocimiento social es necesario en primer término comprender que se debe asumir un compromiso tal como con un Dios (signado por el desconocimiento y el respeto ante la presencia de la ausencia), en el sentido de compromiso ineludible, contando con el ejemplo (y no el saber) legados por el inventor de las aporías;

*A partir de ese momento ya no me detuve: no podía dejar de advertir –cosa que me angustiaba y entristecía- que me estaba ganando enemigos, pero creía sin embargo necesario de poner sobre todas las cosas el servicio a Dios: era pues necesario abordar, para comprobar lo que decía el oráculo, a absolutamente todos aquellos que decían saber algo*¹⁵.

El compromiso que Sócrates asume en nombre de un Dios no es otra cosa que la búsqueda y defensa de la verdad, cosa que en el mundo griego y según los preceptos de la Academia era algo en cierta forma equivalente. Hoy quizás ya no necesitemos dioses, y por eso discutimos sobre

¹² Finkielkraut, A. (1999:123)

¹³ Levinas, E. (1971) *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, p.21.

¹⁴ Finkielkraut, A. (1999:10)

¹⁵ Platón, *Apología de Sócrates*, 21e [la traducción nos pertenece].

validez y no sobre verdad, cosa que nos ha llevado a plantearnos, en estos párrafos, que aquellos y aquellas investigadores sociales que no asuman un compromiso abierto, activo y “sagrado” con la alteridad, están destinados a construir los saberes menos legitimados, y los más peligrosos cuando son aplicados como recetas a nivel de políticas públicas. La obsesión que atrapó a Kant en el mayor de sus problemas: aquél que le obligó a posponer varios años la primera edición de su *Crítica de la razón pura* nada más que para sacar, seis años después, una segunda edición, no fue otra sino la posibilidad de dar una respuesta a la pregunta que versa sobre *la posibilidad de la Metafísica en tanto ciencia*. Para poder abordar esta cuestión, el filósofo de Königsberg debe comenzar por la posibilidad de la existencia del *conocimiento a priori*, lo que significa cuestionarse sobre la legitimidad de *todo conocimiento previo a cualquier tipo de experiencia*. La metafísica, así, es la disciplina que se ocupa de lo que no depende de la experiencia, la disciplina que no trabaja con hechos ni con fenómenos sino con aquello “puro”, previo a cualquier experiencia exterior a la conciencia. Se comprenderá de esta manera que para la filosofía así concebida la sociología de Comte, por poner un ejemplo, no pueda ser otra cosa que metafísica, así como cualquier otra teoría que compruebe hipótesis o elabore cualquier tipo de saber previo a la experiencia. La metodología cualitativa, dentro de esta perspectiva, gozaría naturalmente del privilegio de presentarse como incapaz de ofrecer un saber acabado sin el aporte de los actores sobre los que se genera ese saber, esto es, como una metodología de *lo a posteriori*: de lo que conlleva experiencia.

Esta cuestión de la validez, que obliga a descartar todo aquello que nos imposibilite la “admiración” o la posibilidad de contar con interlocutores capaces de llevarnos en cualquier momento, a nosotros y nuestras teorías, a la aporía desconsolada, posee una repercusión ética evidente en lo que hace a participación política. Si los investigadores no pueden pretender validez sin la consulta y la escucha, sus ideas y las políticas que se deriven de ellas no podrán poseer legitimidad.

La legitimidad política es la contracara de la validez teórica, y por eso nos parece que el asumir el compromiso epistemológico que requiere la elaboración de saberes dispuestos a “admirarse” y a generar aporías no puede menos que obligarnos a revisar y a cuestionar fervorosa y socráticamente a todos esos pretendidos saberes que guían y se imponen sobre las personas humanas. La búsqueda de la verdad, que se confunde así con una denuncia del error y la mentira, conlleva la revisión de la validez de las teorías político-sociales coercitivas y/o impositivas (como el

derecho con sus fundamentos sociológicos y filosóficos), cosa que repercutirá evidentemente en su legitimidad política. Lo que quizás podamos entender gracias a estas líneas es que la peor violencia que ejercen los totalitarismos es el imponer físicamente un evidente engaño teórico. Los oscurantismos contra los que la ciencia pretende echar su luz no pueden tampoco tolerarse en los ámbitos democráticos contemporáneos, y así como la participación en un ámbito de construcción cooperativa del conocimiento es requisito fundamental para falsear las pseudoverdades y validar los avances en ciencias sociales, la no-violencia entendida como no imposición de recetas, soluciones y teorías prácticas *a priori*, exigirá una participación democrática mucho más plena y, a querer de Rousseau, una disminución en la representación política, cosa que para el ginebrino sólo era posible hacer en primera persona, a viva voz en una asamblea de ciudadanos y ciudadanas; cuanto más se divida el poder político más a salvo estaríamos todos de cualquier tipo de despotismo: de la imposición violenta de verdades que nada tienen que ver con los sujetos que le son sometidos¹⁶.

Se requiere, de esta manera, no una teoría de la liberación como el marxismo (mezcla de metafísica de la historia y economía), sino la apertura del espacio en el que se generan saberes sociales válidos, saberes estos que legitiman las políticas públicas. Para Santos, en estos tiempos de transición postmoderna no necesitamos una teoría general, sino *una teoría sobre la imposibilidad de la teoría general*; obteniendo, de esta forma, un *universalismo negativo*: un acuerdo general sobre la imposibilidad de que alguna teoría o práctica determinada constituyan la receta infalible para concebir otro mundo posible, y para alcanzarlo¹⁷. Se trata del mismo espíritu que anima la perspectiva de concebir la *universalidad* como lo que *no define algo lleno, sino más bien un "vacío", una empresa común e interactiva, un vacío necesario para la búsqueda de los valores más fuertes, aquellos que exigen la multiplicidad de miradas. Lo que la empresa del universal define: un espacio de comunicación, espacio común que permite el crecimiento de las interpretaciones (...) la apuesta de los derechos culturales es de mostrar que la universalidad se recoge pacientemente*¹⁸.

¹⁶ Cfr. Rousseau, J.J. (1975) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Península, Barcelona. Rousseau, J.J. (1945) *Du Contrat Social*, Aubier-Montaigne, Paris.

¹⁷ Santos, Boaventura de Sousa (2008) «The World Social Forum and the Global Left», *Politics & Society* 36(2): 247-270: 261.

¹⁸ Meyer-Bisch, P. (2009) «L'universalité des droits de l'homme, développée par les droits culturels», *Documents de synthèse DS 16*, Institut interdisciplinaire d'éthique et des Droits de l'Homme, 20/12/09,

Si bien Koro-Ljungberg se ocupa exclusivamente de legitimidad para la metodología cualitativa, es nuestra opinión que su trabajo posee un alcance potencial mucho mayor, y por eso nosotros no deseamos apartarnos de un marco de validez susceptible de aplicarse a cualquier tipo de metodología en ciencias sociales. Lejos de cualquier tipo de metafísica, sólo los métodos cualitativos podrían sortear los problemas que atrapan a investigadores y teorías en la necesidad de los conocimientos *a priori*, cosa que no sólo condena a la ignorancia, sino a también a la violencia. La violencia es fruto de la imposición indiscriminada de errores y mentiras, cosa que se detendrá destruyendo la validez y legitimidad en las que dicha violencia dice apoyarse.

Casi en consonancia platónica podríamos decir que lo válido y verdadero, si ha de ser real, no puede no ser bueno.