

Del relativismo cultural al etnocentrismo (y vuelta)

FRENTE A LA REALIDAD DE UN MUNDO GLOBALIZADO, PUEDEN SURGIR DOS ACTITUDES QUE VAN EN DETRIMENTO DE UNA COMUNICACIÓN INTERPERSONAL FRUCTÍFERA ENTRE PERSONAS DE DIVERSAS CULTURAS. SE TRATA DEL ETNOCENTRISMO Y DEL RELATIVISMO CULTURAL, A MENUDO PRESENTADAS COMO OPUESTAS Y CONTRADICTORIAS. EN EL PRESENTE TRABAJO, SE INTENTA PROBAR QUE EL ETNOCENTRISMO PUEDE SER CONSECUENCIA DE UN RELATIVISMO CULTURAL RADICAL. SE DAN RAZONES DE POR QUÉ AMBOS HAN DE SER EVITADOS Y SE PROPONE UN SENTIDO NO RADICAL DE “RELATIVISMO CULTURAL” QUE AYUDARÍA A LA COMPRESIÓN DE OTRAS CULTURAS. TAMBIÉN SE TOCAN CUESTIONES DE MORAL RELACIONADAS.

PALABRAS CLAVE: RELATIVISMO CULTURAL, CULTURALISMO, ETNOCENTRISMO, MULTICULTURALISMO, ÉTICA DE VALORES, SISTEMAS DE VALORES.

IN VIEW OF THE NEW REALITY OF A GLOBALIZED WORLD, TWO ATTITUDES CAN ARISE THAT DETRACT FROM FRUITFUL INTERPERSONAL COMMUNICATION BETWEEN INDIVIDUALS OF DIFFERENT CULTURES. THESE TWO ATTITUDES, WHICH OFTEN ARE PRESENTED AS OPPOSED AND CONTRADICTORY, ARE ETHNOCENTRISM AND CULTURAL RELATIVISM. IN THIS PAPER WE ARGUE THAT ETHNOCENTRISM CAN ACTUALLY BE A CONSEQUENCE OF A RADICAL CULTURAL RELATIVISM. WE GIVE REASONS FOR AVOIDING BOTH ETHNOCENTRISM AND CULTURAL RELATIVISM AND WE PROPOSE A “NON-RADICAL CULTURAL RELATIVISM” THAT CAN HELP UNDERSTAND OTHER CULTURES. WE ALSO COMMENT ON SOME RELATED MORAL ISSUES.

KEYWORDS: CULTURAL RELATIVISM, CULTURALISM, ETHNOCENTRISM, MULTICULTURALISM, VALUES ETHICS, VALUES SYSTEMS.

EL DESARROLLO DE LAS TECNOLOGÍAS de la comunicación y del transporte ha permitido que el mundo se encamine hacia una situación en la que la convivencia de personas de diferentes culturas en un mismo territorio y el intercambio cultural aún desde la distancia, superando

Eb004

Francisco
Altarejos Masota

Profesor Ordinario de Filosofía de la Educación.
Universidad de Navarra
faltarejos@unav.es

Antonio A. Moya
García-Montoto

Universidad de Navarra

barreras de tiempo y espacio, sean una realidad cotidiana. Es una de las decisivas consecuencias del fenómeno denominado generalmente como globalización. Este fenómeno implica, entre otras cosas, que la realidad educativa con que nos encontramos hoy día es bastante diferente de aquella a la que nos enfrentábamos hace tan sólo unos años. El profesorado y los demás profesionales de la educación no pueden permanecer ajenos a este fenómeno, y deben proveerse de los medios adecuados para hacer frente a esta situación, si es que el fin de la educación es proveer a los alumnos del bagaje de conocimientos, destrezas y actitudes que les permitan desenvolverse en la sociedad y aprovechar al máximo –de cara a su crecimiento como personas– los medios que el entorno sociocultural pone a su alcance.

Entre esos medios está la capacidad crítica –tener y aplicar el criterio– para abordar adecuadamente los dilemas que puedan surgir en la vida cotidiana, capacidad que ha de ser transmitida a los educandos. Ahora bien, nos encontramos con que el proceso de globalización “opera en dos direcciones: hacia la mundialización [...], pero también hacia la búsqueda de múltiples enraizamientos particulares” (Delors, 1996, p. 50). El no hacer frente a esta situación de forma adecuada puede conducir a múltiples ambigüedades en los planteamientos y en la práctica educativa.

Ahora bien, el fenómeno de la globalización está motivado muchas veces por factores de tipo económico: todos conocemos casos de personas procedentes de otros países que han llegado al nuestro con el fin de mejorar su nivel material de vida, por no hablar de los intereses económicos de los diferentes estados. Por eso, la Comisión Internacional, en su informe a la UNESCO, señalaba el riesgo de que esta convivencia se reduzca a una mera interdependencia fáctica. “Ayudar a transformar una interdependencia de hecho en solidaridad deseada es una de las tareas esenciales de la educación” (Delors, 1996, p. 51). En otras palabras, la educación ha de promover un interés sincero hacia *el otro* para que la relación entre los hombres en la nueva situación que nos ha tocado vivir sea una verdadera relación interpersonal, es decir, que se base en un conocimiento mutuo que enriquezca personalmente a los implicados.

Frente a esta tarea, nos encontramos con dos claros obstáculos, que son las respuestas más inmediatas y accesibles a esa “tensión entre lo ‘local’ y lo ‘mundial’”¹ (p. 49). Se trata del etnocentrismo y el relativismo cultural, opciones que a menudo se presentan como los polos opuestos de una misma línea. A primera vista, y siguiendo el consejo de Aristóteles, parece ser que la virtud estaría en alcanzar un punto medio relativo (Aristóteles, 1993) entre ambas, lo que se traduciría en una actitud mezcla de recelo e indiferencia en proporciones variables, según el caso. Pero, como dice el profesor Leonardo Polo (Polo, 1999), la mezcla de posturas antitéticas nunca puede ser la solución, sino que se ha de proceder a la superación de ambas.

¹ “Confrontado a una modernidad mundial en la que a menudo no tiene los medios para participar realmente, y que en parte puede contrariar su pertenencia personal a diversas comunidades de base, el individuo se siente como aturrido ante la complejidad del mundo moderno, la cual confunde sus referencias habituales [...]. Desestabilizado por estos cuestionamientos de las bases de su existencia, el hombre contemporáneo probablemente perciba como amenazas las evoluciones que se sitúan más allá de las fronteras de su grupo inmediato de pertenencia y se sienta tentado, no sin algo de paradoja, por la seguridad ilusoria de su ensimismamiento y el rechazo de los demás a veces inherente a esta actitud” (Delors, 1996, p. 50).

El fin de este trabajo es precisamente superar esta dicotomía. Si la tarea del filósofo es contribuir a la mejora de la vida de sus conciudadanos, qué mejor que enfrentarnos con la dificultad “de llegar a superar las tensiones de sentidos opuestos que hoy día residen en el núcleo de muchas actividades humanas” (Delors, 1996, p. 51).

La vía de solución de un problema dicotómico a menudo se cifra en recorrer el camino que nos lleve a la conclusión de que esos polos, supuestamente opuestos, en realidad se tocan. Puede que en la vida cotidiana, la opción entre relativismo cultural y etnocentrismo se viva como una tensión entre tendencias opuestas, pero a la larga, el uno acaba desembocando en el otro. Pues si en el pasado el etnocentrismo fue el fruto del desconocimiento, en el presente bien puede hacer su aparición como una consecuencia lógica del relativismo cultural. Asimismo, conviene notar que el relativismo cultural no es una opción necesariamente exigida por el descubrimiento de otras culturas diferentes a la nuestra, como a menudo se presenta para luego tachar de ignorantes a los que no la comparten. Si bien ambas están situadas en una misma línea, no así la oposición contradictoria que a menudo se establece: antes bien, se trata de una línea unidireccional que tiene su punto de partida en el relativismo y su final en esa actitud según la cual uno estima las culturas diferentes a la ajena como inferiores a ella.

Esta tesis implica que en el fondo de toda esta cuestión late un problema de tipo moral. El contacto con otras culturas nos lleva a plantearnos si los criterios de que nos servíamos hasta el momento para enjuiciar la bondad o maldad de nuestras acciones siguen siendo igualmente válidos. La respuesta dependerá de la instancia en que fundamentemos tales criterios, que no puede ser meramente cultural. En suma: los innegables contrastes culturales no tienen por qué afectar, sin embargo, a los juicios morales; pues éstos, aun haciendo depender en cada caso su validez del contexto concreto en que se produce una acción particular, se fundamentan en un conocimiento que va más allá de las manifestaciones culturales.

I. EL RELATIVISMO CULTURAL

Cuando hablamos de relativismo cultural, parece que nos referimos a la idea de que “nuestra confianza en lo que pensamos y hacemos y nuestra determinación a persuadir a quienes nos rodean para que compartan nuestras opiniones y nuestra forma de actuar no tienen demasiado fundamento” (Geertz, 1996, pp. 98-99). Esta definición de Geertz, interpretada como una apelación a rebajar nuestra cuota de provincialismo, bien puede ser considerada uno de los mejores aportes de la antropología social, pero si la entendemos como una invitación a atenuar nuestros “escrúpulos morales frente a los sacrificios humanos o los cazadores de cabezas” (Gass, 1981, p. 53) (sentido éste que el mismo Geertz está dispuesto a criticar), debería empujarnos a empezar a sospechar de la bondad de tales aportaciones.

El *relativismo cultural* no es una doctrina ni un cuerpo teórico unívoco. Desde un punto de vista estrictamente filosófico cabe definirlo como aquella doctrina –también denominada *culturalismo*– que da primacía a la cultura frente a otros aspectos de la realidad humana. De este modo, la cultura sería el único marco explicativo desde el que se puede comprender al hombre, quedando reducido todo lo demás a meros aspectos de la cultura o subproductos suyos.

En este sentido, “no hay unos principios absolutamente inamovibles en los que fundamentar nuestros juicios cognitivos, estéticos y morales”, o dicho de otro modo, “los principios a nuestra

disposición son siempre inciertos” (Geertz, 1996, p. 97). Decir que algo es relativo, es decir que no es absoluto, y que posee su razón de ser en otra cosa, de la que depende de alguna forma. La cultura comunica su contingencia a todo lo demás. La moral, el conocimiento, la ontología –a menudo entendida como un producto de la epistemología y que se reduce entonces a la mera visión del mundo que posee cada cual– y la religión quedarían desprovistas de cualquier tipo de necesidad al ser desconectadas de su fundamento (la persona humana y su dignidad, la operación cognoscitiva, el ser, Dios Trascendente) y al ser puestas en relación de subordinación con respecto a la cultura.

2. EL ETNOCENTRISMO

Por su parte, el etnocentrismo puede ser definido como un ensimismamiento a nivel cultural que dificultaría gravemente la apertura de una comunidad hacia otras personas por el mero hecho de pertenecer a una cultura diferente.

A menudo se traduce en una actitud, más o menos manifiesta, respaldada o no por tesis de tipo filosófico o teórico, de menosprecio hacia otras culturas, o dicho de otro modo, una actitud en virtud de la cual una persona o comunidad estima su propia cultura como superior a las demás.

El etnocentrismo ha acompañado a muchos pueblos en su trato con los demás pueblos a lo largo de la historia. Asimismo, está presente en el proceso de génesis de la sociología. Así, por ejemplo, el teórico inglés H. Spencer, con su teoría organicista y evolucionista de las sociedades, en la que aplicaba conceptos propios de la embriología a la explicación del proceso de desarrollo y florecimiento de las culturas, daba pie para la legitimación de las formas más descarnadas de colonialismo por parte de un imperio ávido de ver crecer sus posesiones territoriales en otros continentes (una exposición sistemática del pensamiento de Spencer puede encontrarse en Ritzer, 1993, pp. 123-164).

Las argumentaciones a favor del etnocentrismo han tomado a lo largo de la historia las más diversas formas, desde cuestiones de tipo moral, hasta teorías reduccionistas supuestamente avaladas por conocimientos científicos (Geertz, 1996). En nuestros días, son estas últimas las que parecen tener más influencia. Pero a niveles más cotidianos, parece ser que es el factor de desarrollo tecnológico el que más influye a la hora de compararnos con otras culturas. Incluso inmersos en el pensamiento postmoderno, se ofrece la tentación de concluir que la cultura occidental es la única que tiene conciencia de lo relativo que es todo, que es la única que está de vuelta de desengaños, y por tanto, algo tiene que las demás no tienen².

3. LÉVI-STRAUSS: UNA DEFENSA DEL ETNOCENTRISMO

Ahora bien, no faltan autores que legitiman el etnocentrismo, no sólo como algo connatural al hombre, sino como algo que siquiera debemos molestarnos en contrarrestar. Entre ellos está el célebre etnólogo y teórico Lévi-Strauss, quien expone sus razones en el libro titulado *La mirada alejada*. Para

² No se trata de reducir las diferencias entre culturas, pero sí de atender al uso interesado que con frecuencia se hace de las mismas.

comprender su defensa del etnocentrismo, antes debemos pararnos a estudiar, aunque sólo sea escuetamente, su concepción de las culturas.

Este autor entiende las culturas como conjuntos cerrados y autosuficientes. Según él, las culturas son como trenes que viajan cada uno con su propia dirección y velocidad por sus propios raíles. De los trenes que viajan en otra dirección, con otra velocidad o por otros raíles sólo percibimos una imagen molesta y demasiado borrosa como para que nos proporcionara alguna información sobre sí misma (Lévi-Strauss, 1985).

A esto debemos añadir el hecho de que cada cultura encuentra en sí misma *su propia razón de ser*, por lo que todo intento de mezcla de culturas está llamado a desvirtuar cada cultura, ya que los diversos elementos culturales sólo cobrarían sentido dentro del marco de referencia de la cultura que los ha producido.

En el pasado, la indiferencia de unas culturas respecto a otras era la garantía de que cada una pudiera existir a su manera y en sus propios términos. Pero con el paso del tiempo las cosas han cambiado. Los contactos entre culturas son cada vez más numerosos e intensos, lo que, según Lévi-Strauss, pone en peligro la idiosincrasia originaria de cada cultura, pudiendo desembocar además en un estado de entropía moral.

¿Por qué entropía moral? Es necesario clarificar qué tipo de moral es la que subyace al planteamiento de este autor. No hace falta profundizar mucho para darse cuenta de que Lévi-Strauss parte de una concepción meramente axiológica de la moral (o dicho de otra forma, las cuestiones de moral se reducirían a cuestiones de valores). Los valores, asimismo, son elementos culturales equiparables a cualquier otro elemento de este género.

Insertos en este tipo de discurso, que entiende las culturas como bloques, se entiende que los valores forman conjuntos o sistemas que son distintos para cada cultura. Puesto que no parece haber un criterio objetivo que trascienda lo meramente cultural para jerarquizarlos, ya que los mismos valores son productos de la cultura en que se hallan, hay que concluir que todos los sistemas morales son equivalentes. Ahora bien, mientras cada comunidad humana perciba su moral, su sistema de valores, como *la* moral, como la única válida, no existe riesgo alguno de caos moral. El problema surge cuando todos los valores se perciben como equivalentes, y esto ocurre cuando la mezcla de culturas hace que pierdan su sentido originario, y con él, su carácter axiológico. En una situación así, los diversos conjuntos pierden su sistematicidad, quedando las partes desconectadas del todo. La única forma de evitar esto sería la impermeabilización de las culturas, que permite evitar una desnaturalización del sentido originario de las opciones morales. De este modo, los *sistemas de valores* de cada familia espiritual o de cada comunidad se preservarían y encontrarían en sí mismos los recursos necesarios para su renovación.

Por tanto, defender una “relativa incomunicabilidad” entre culturas es algo deseable, algo en lo que debemos afanarnos para evitar que el mundo se convierta en una amalgama de diversos elementos culturales inconexos y carentes de sentido.

En resumen, según Lévi-Strauss, si una cultura no quiere resignarse a convertirse en la estéril consumidora de los valores que creó en el pasado, capaz tan sólo de producir obras bastardas, invenciones burdas y pueriles, debe aprender que toda verdadera creación implica sordera hacia la llamada de otros valores ajenos a ella misma, pudiendo incluso rechazarlos o negarlos en su conjunto.

No hace falta profundizar demasiado en lo dicho para darse cuenta de que la impermeabilidad entre culturas no es la única consecuencia de su planteamiento. Lévi-Strauss ha hecho descansar la

validez de la moral sobre factores puramente psicológicos: el modo como percibimos nuestra cultura. Por tanto, resulta que no es del todo reprochable que unas personas coloquen una manera de vivir o pensar por encima de todas las demás. Reducida la moral a meros sistemas de valores, el siguiente paso del razonamiento es una peculiar equivalencia entre la cultura y tales sistemas: parece ser que el resto de los elementos culturales están supeditados a los valores morales. De modo que, legitimado el etnocentrismo por el lado de la moral, se extiende al resto de las manifestaciones culturales. No podría ser de otra forma, si se parte de una concepción de las culturas como *sistemas*.

La conclusión de todo ello es que el etnocentrismo no sólo no es algo negativo, ni siquiera tan sólo inevitable, sino que es algo deseable. Por eso Lévi-Strauss se rebela contra un abuso del lenguaje por el cual se tiende a confundir el racismo con actitudes que serían perfectamente legítimas. Si continuamos con la argumentación, cabría decir que la xenofobia –es decir, el rechazo al otro, no en virtud de su raza, sino a causa de su extranjería, de ser un extraño, un *xénos*– es algo natural; que su contrapartida inevitable para aquellos que quieran tener una actitud más positiva frente a otras culturas es el paternalismo; y que si no se desea optar por ninguna de estas dos actitudes, habremos de resignarnos a evitar todo intento de establecer una comunicación provechosa con gentes de otras culturas, puesto que la comprensión del *alter* cultural es una utopía.

Nos guste o no, la “interdependencia planetaria” (Delors, 1996, p. 39) es cada vez mayor. Pretender un multiculturalismo del tipo que defiende Lévi-Strauss, tan afanado en mantener de forma aséptica la idiosincrasia originaria de cada cultura, sería cerrar los ojos a la realidad, renunciar al trato interpersonal con aquellos que nos rodean, por el mero hecho de que se supone que están insertos en un universo cultural totalmente distinto del nuestro. El intercambio cultural quedaría reducido a tomar elementos culturales procedentes de otras culturas como quien toma del vecino su vasija de barro, porque pertenezca o no a una cultura distinta a la mía, me sirve igualmente para almacenar la comida, sin que ello implique interesarme por el sentido que puedan tener las vasijas de barro para el vecino, pues ello es totalmente irrelevante de cara al uso que yo le voy a dar. Los elementos culturales quedan cosificados, convertidos en meros objetos que ocasionalmente pueden adquirir usos diversos en culturas distintas. Junto a este aspecto instrumental, estaría también un aspecto simbólico dependiente del sistema de procedencia en su conjunto, al que de ninguna manera podríamos acceder.

4. LA CRÍTICA DE CLIFFORD GEERTZ

Clifford Geertz (Geertz, 1996, pp. 77-78), más atento a la realidad, se da cuenta de que “la extranjería (*foreignness*) no comienza en los márgenes de los ríos, sino en los de la piel”. Su crítica a Lévi-Strauss se sitúa en el rechazo del etnocentrismo que este autor pretende legitimar. “Lo enojoso del etnocentrismo no es que nos compromete con nuestros propios compromisos, [...] [sino] que nos impide descubrir qué punto de vista [...] mantenemos respecto del mundo”. No es una mera cuestión de amplitud de miras, las implicaciones prácticas pueden llegar mucho más allá.

Para llevar a cabo su crítica, Geertz debe acabar con esa visión de las culturas como conjuntos cerrados, o como bloques. Este autor se resiste a que, por entender que “el significado [...] existe sólo dentro de juegos del lenguaje, comunidades de discurso, sistemas intersubjetivos de referencia o maneras de hacer el mundo”, tengamos que aceptar “que las comunidades humanas son, o debieran

ser, mónadas semánticas, casi sin ventanas”. Los problemas morales “surgen no sólo en los lindes de *nuestra* sociedad”, donde cabría esperarlos según este enfoque, “sino, por así decirlo, en los lindes de nosotros mismos” (cursiva añadida). El problema de Lévi-Strauss, según Geertz, es que, inserto en su multiculturalismo de vagones de tren, la única alternativa a la entropía moral es el narcisismo moral. Pero “una antropología tan asustada de destruir la integridad y creatividad culturales [...] por culpa de acercarnos a otra gente, embarcarnos con ellos e intentar captarles en su inmediatez y su diferencia, está condenada a perecer de una inanición tal, que ninguna manipulación de datos objetivos puede compensar” (Geertz, 1996, p. 75).

En definitiva, “se trata de que debemos conocernos los unos a los otros y vivir según ese conocimiento o acabar aislados en un mundo de absurdo soliloquio a lo Beckett” (p. 88).

5. ¿ETNOCENTRISMO vs RELATIVISMO CULTURAL?

Para que se pueda dar comunicación entre diversas comunidades culturales, es necesario que exista alguna instancia que trascienda la misma cultura y que permita la creación de un ámbito de sentido compartido por el emisor y el receptor. Ahora bien, si se sostiene que la cultura es la instancia última a la que todo lo demás ha de ser referido, y en la realidad nos encontramos con una pluralidad fáctica de culturas, entendidas a su vez como conjuntos autorreferentes, lo lógico es que uno acabe aceptando que las culturas entre sí son incomunicables. Esto –como se indicó más arriba– no significa necesariamente que no se dé algún tipo de intercambio entre culturas diversas; el mismo Lévi-Strauss está dispuesto a reconocer que las culturas no se ignoran unas a las otras, que de vez en cuando toman préstamos unas de otras. Lo que no sería posible es un intercambio de sentidos. Se trata de un solipsismo a nivel cultural. El receptor recibe estímulos procedentes del emisor procedente de la otra cultura, y los dota de un sentido que les es extraño, y viceversa. Estamos ante un proceso de estímulo-respuesta, seguido de una interpretación unilateral, que para nada coincide con el sentido originario del significante.

Dicho con otras palabras: la traducción es una ilusión. No se trata de que no sea perfecta, de que en muchos casos no sea posible alcanzar la literalidad, de que en algunos otros carezcamos de los elementos simbólicos precisos y adecuados a ciertos sentidos o de que ciertos sentidos no se hayan desarrollado en una comunidad dada. Todo esto ya lo sabíamos. Se trata de que la traducción resulta sencillamente imposible.

No debe extrañarnos que Lévi-Strauss concluya que las sociedades humanas exhiban un nivel de diversidad óptimo más allá del cual no pueden ir, pero también por debajo del cual no pueden descender sin peligro, y que esta diversidad resulta del deseo de cada cultura de resistirse a las culturas que la rodean, de distinguirse de ellas, de ser ellas mismas. Tampoco sorprende que sostenga que nos hacemos falsas ilusiones cuando creemos que la fraternidad y la igualdad reinarán entre todos los seres humanos sin comprometer su diversidad (Lévi-Strauss, 1985).

Geertz hace notar, no sin cierta preocupación, que de unos años a esta parte se da “la progresiva conciencia de que el consenso universal (trans-nacional, trans-cultural e incluso trans-clasista) sobre cuestiones normativas no está a nuestro alcance”. Y resulta que “si se abandona la idea de que el mundo se encamina hacia un acuerdo esencial sobre asuntos fundamentales [...], entonces la llamada al etnocentrismo [...] crece de forma natural. Si nuestros valores no pueden desvincularse de nuestra

historia e instituciones, ni asimismo los de nadie pueden desvincularse de la suya, entonces parece que no nos quedará más que [...] alzarnos sobre nuestros propios pies y hablar con nuestra propia voz” (Geertz, 1996, p. 73), sin esperanza alguna de ser escuchados por alguien que nos entienda.

La búsqueda por parte de Lévi-Strauss de la impermeabilización de culturas no es sino la consecuencia de un relativismo cultural subyacente. Lo que puede resultar sorprendente para muchos es que ese relativismo nos ha abocado al etnocentrismo.

6. DEFENSA DEL RELATIVISMO CULTURAL

Hemos visto cómo el relativismo cultural o culturalismo y el etnocentrismo no sólo no son opuestos, sino que el uno acaba llevándonos al otro. Ahora bien, parece ser que con esto no hemos dicho todo lo que había que decir.

El antes citado antropólogo Geertz intenta, en su ensayo “Anti-antirrelativismo” (Geertz, 1996, pp. 93-124), acabar con el miedo al relativismo cultural. Su tesis es que no es tan fiero el león como lo pintan, que “las consecuencias morales e intelectuales que generalmente se derivan del relativismo –subjetivismo, nihilismo, incoherencia ética, insensibilidad estética y tantas cosas más–, en realidad nada tienen que ver con él, mientras que las recompensas prometidas a quienes logran escapar de sus garras, recompensas que en gran medida tienen que ver con un tipo de conocimiento pasteurizado, resultan ser ilusorias”, y que “es evidente que nadie en su sano juicio adoptaría un punto de vista que nos deshumaniza haciendo que perdamos la capacidad de comunicarnos con cualquier otra persona”.

Después de escuchar algunas palabras suyas como las que hemos citado en el apartado anterior, sorprende oírle quejarse de que “quien sugiera [...] que los principios [en los que fundamentamos nuestros juicios cognitivos] [...] son siempre inciertos, será acusado de no creer en la existencia del mundo físico, de atribuir a una chincheta el mismo valor que a un poema, de pensar que el único defecto de Hitler eran sus gustos poco convencionales o incluso [...] de carecer en absoluto de política” (Geertz, 1996, p. 97).

La postura de este autor con respecto al relativismo cultural puede resultar ambigua. En realidad, en el citado artículo lo que hace es desmontar una serie de concepciones de la naturaleza humana y de la mente reduccionistas, que pretenden legitimar todo tipo de transposiciones ilegítimas de conceptos procedentes de teorías tales como el psicoanálisis o el marxismo, o de aportes de ciencias como la neuropsicología, la etología, la biología, la psicología evolutiva, y aplicarlos al estudio de las diferencias culturales haciendo de ellos un uso interesado para llegar a ciertas conclusiones deseables desde el punto de vista de quien realiza el pastiche. “Hoy en día, prácticamente en cualquier región de la antropología a la que dirijamos nuestra mirada encontramos algún ejemplo del retorno a esa mentalidad para la que “todo se reduce a...” (complétese la frase sustituyendo los puntos suspensivos por los genes, la naturaleza de la especie, la arquitectura del cerebro, la constitución psicosexual...) (p. 111).

En otros casos se trata de “un concepto [de naturaleza humana] demasiado general, esquemático y vacío de contenido, adaptable a cualquier teoría, derive ésta de Wilson, de Lorentz, de Freud, de Marx, de Bentham o de Aristóteles, [y que] se convierte en la base sobre la que descansa definitivamente el entendimiento de la conducta humana [...] y la descalificación de toda la cultura occidental. Algunas soluciones resultan seguramente demasiado caras” (p. 116).

Dicho sea de paso, de ningún concepto de naturaleza humana, aún aquél que derive de un

conocimiento atento a la realidad, podemos deducir qué comportamientos exactos van a desarrollar este o aquel hombre, ni qué manifestaciones culturales concretas nos vamos a encontrar en una comunidad, ni el sentido particular del que los miembros de esa comunidad dotan a sus acciones... entre otras cosas, porque esto sería pretender reducir la realidad humana a lógica o a necesidad de tipo físico, obviando la libertad fundamental que se manifiesta en todos las acciones de las personas. Para intentar clarificar esto, habría que acercarse a las situaciones y contextos concretos y particulares en que tienen lugar esas acciones, observarlos directamente, interpretar los datos obtenidos, etc.

Ahora bien, la pregunta que cabe hacerse es: ¿qué tipo de relativismo es éste del que habla Geertz?

7. RELATIVISMO CULTURAL Y CULTURALISMO

Al principio del apartado dedicado al relativismo cultural, se afirmaba que no existe algo así como “el relativismo cultural”. Se trata, por tanto, de identificar qué formas de relativismo cultural nos convierten en nihilistas y cuáles nos ayudan a salir de nuestro provincianismo y a evitar “la desconstrucción de la alteridad”. Lo que debemos reprochar a Geertz en su crítica al antirrelativismo, no es que acabe con ciertas concepciones de la “naturaleza humana” sin proponer una alternativa viable (quizá no era éste el propósito de su ensayo), sino que no identifique la diversidad de niveles en los que se utiliza el término de “relativismo cultural”. De ahí emanan su ambigüedad o aparentes contradicciones en el tema. No se trata tan sólo de un asunto de definiciones sin más, como parece sugerir en el citado ensayo. Puede que el relativismo cultural como una actitud que “nos aleje de ciertas formas de pensar y nos empuje en dirección a otras” no sea tan pernicioso como pretenden sus adversarios, pero tampoco es tan inocente si se sostiene como una tesis filosófica acerca de la realidad humana.

A veces nos encontramos con que los términos “relativismo cultural” y “culturalismo” se utilizan para referirse a lo mismo. Lo que es el culturalismo ha quedado más o menos claro. En realidad, no sería sino una alternativa a la metafísica. Es una de las consecuencias más claras de lo que Heidegger llamó “el olvido del ser”. Olvidado el ser, se pone la cultura en su lugar. Pero quizá podamos encontrar otro sentido de “relativismo cultural” que no se identifique con el culturalismo.

La mayoría de los antropólogos sociales que de una u otra forma defienden el relativismo cultural, se resisten a aceptar que esta postura desemboque en “nihilismo”, “pirronismo moral” o que nos lleve a sostener que la realidad carece de consistencia propia (Geertz, 1996). Y es que estos autores no suelen ser filósofos profesionales, sino que entienden los conceptos usados en las ciencias humanas como “instrumentos” que “varían en función de los cambios en el tipo de asuntos por los que los propios científicos se interesan” (p. 81). El problema se plantea cuando definiciones de este tipo se extienden al razonamiento moral (p. 81), como hace Geertz (en este caso, habría que ver qué es lo que entiende este autor por moral). Y es que la moral no es una ciencia empírica. No es un fenómeno inusual en nuestros días el hecho de que los científicos se introduzcan de manera más o menos distraída –más o menos consciente– en las aguas de la metafísica. Si en ciencias, a menudo, los conceptos pueden ser entendidos como instrumentos de carácter más o menos cambiante de los que se sirve el científico para dar una imagen de los procesos y fenómenos lo más ajustada posible al modo como se desarrollan en la realidad, pero que por otro lado resulte operativa y tenga implicaciones de

tipo pragmático, no podemos afirmar que lo mismo sea igualmente cierto para la filosofía y demás ciencias especulativas [recuérdese que la ética presupone un momento especulativo de cara a su fundamentación (Rodríguez Luño, 1991)]. De ahí que, cuando no se diferencia el plano meramente fáctico y empírico del “plano” del ser en toda su riqueza ontológica, se acabe cayendo en reduccionismos, contradicciones y aporías irresolubles.

De todo lo dicho, se deduce que es posible hablar de relativismo cultural como una actitud de ciertos profesionales que se enfrentan con los contrastes culturales, que puede ayudarles a captar el sentido de los elementos de otras culturas en su originalidad, sin imponer de antemano esquemas de tipo descriptivo y simbólico procedentes de otras culturas. En otras palabras, se trata de huir del etnocentrismo. Ahora bien, este relativismo cultural, que viene a decir que lo relativo es la cultura (relativo a los comportamientos humanos, a la estructura de las diversas sociedades, al medio bio-físico, a las necesidades de cada comunidad y al modo como organizan el acceso al bien común, etc.) es bien diferente de aquel otro que sostiene que todo es relativo a la cultura.

Este tipo de relativismo, que nos ayuda a situar en el lugar que les corresponde nuestras costumbres, sin tener por qué renunciar a ellas, es el que se requiere para alcanzar ese conocimiento del otro que suele denominarse con el término de empatía. Se trata de una actitud deseable que nos enriquece al ayudarnos a adoptar perspectiva. En definitiva, es éste el sentido de relativismo cultural que se opone al etnocentrismo.

Sin duda, a este tipo de relativismo es al que se refiere la Comisión Internacional cuando dice que “para que cada uno pueda comprender la complejidad creciente de los fenómenos mundiales y dominar el sentimiento de incertidumbre que suscita, en primer lugar debe adquirir un conjunto de conocimientos y luego aprender a relativizar los hechos [...]. La educación manifiesta aquí más que nunca su carácter insustituible en la formación del juicio” (Delors, 1996, p. 51).

8. CRÍTICA DE LA MORAL DE VALORES

Sólo un fleco nos ha quedado colgando de todos los que nos propusimos anudar. Se trata de clarificar aquella afirmación de que la moral, si bien no es independiente de la cultura, no se subordina a ella.

Vimos cómo Lévi-Strauss partía de una moral de valores, que a su vez se reducían a meras manifestaciones culturales. De este modo, el peligro del pirronismo moral acecha a cada paso que demos.

Pero resulta que la moral, o mejor dicho, la ética, no puede reducirse a cuestiones de valor. “La ética de los valores desemboca en un callejón sin salida, que es la axiología, es decir, la fundamentación de la jerarquía en la preferencia estimativa que constituye al valor” (Altarejos, 1999, p. 114). Además, esta doctrina se ve impotente a la hora de dar razón de las acciones morales en determinadas situaciones. Así, por ejemplo, “no puede explicar la acción moral en una situación de negatividad afectiva”. Sólo una moral que apele a la dignidad humana, y lo que de ella se sigue, puede salvarnos del caos moral.

La moral de los valores tiene su origen en Max Scheller, erigiéndose como una clara respuesta crítica al formalismo kantiano. Según este autor, en la conclusión de que “lo moralmente [...] bueno y malo, tan sólo son relaciones formales existentes entre los fines [...] yerra Kant” (Scheller, 1941, p.

35). Con ello, Scheller pretende dotar de contenidos la moralidad. Ahora bien, de la misma manera que rechaza la tesis anterior, este autor acepta la crítica de Kant de toda ética de bienes y fines, lo que impide poner la moral en relación con la naturaleza humana. Esto significa divorciar la dignidad del hombre de su naturaleza, que se reduce a un mero concepto empírico. Pero resulta que del conocimiento meramente empírico, fáctico, no puede surgir la normatividad propia de la ley moral. Ésta sólo surge de la consideración conjunta de la dignidad humana y de los fines a que tiende la naturaleza humana para perfeccionarse, y un conocimiento tal de la naturaleza humana no se puede lograr a partir de datos meramente fácticos, del conocimiento de meros hechos. En definitiva, se ha introducido una escisión apriorística entre el “ser” y el “deber ser” al que ha de tender el obrar humano (Santos, 1999, pp. 15-72). ¿Cuál es la razón de la moralidad en una situación así?

Bien es verdad que la dignidad humana no reside en la naturaleza humana en cuanto naturaleza, sino en cuanto humana, es decir, en cuanto manifiesta a la persona humana (Polo, 1999). Por tanto se establece una distinción entre la persona y su naturaleza. Ahora bien, esta distinción no es separación. Eliminar los bienes y fines de la moral es lo mismo que insinuar que la moral no tiene como fin el perfeccionamiento de la naturaleza humana, o que la persona puede perfeccionarse sin que lo haga su naturaleza humana.

El hecho de que una persona pertenezca a una u otra cultura no afecta para nada su condición de persona, ni tampoco hace que deje de ser hombre, es decir, que deje de pertenecer a esa especie que llamamos humana y que comparte una misma naturaleza. Sólo si se posee un conocimiento adecuado de la naturaleza humana, pueden establecerse juicios morales contextualizados, y se puede evitar todo error de extrapolación de conceptos. ■

ESTUDIOS
FRANCISCO
ALTAREJOS MASOTA
ANTONIO A. MOYA
GARCÍA-MONTOTO

BIBLIOGRAFÍA

- Altarejos, F. (1999). *Dimensión ética de la educación*. Pamplona: EUNSA.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (2ª reim.). Madrid: Gredos.
- Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el S. XXI*. Madrid: Santillana-UNESCO.
- Gass, W. (1981). Culture, Self and Style. *Syracuse Scholar*, 2, 54-68.
- Geertz, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *La mirada alejada*. Madrid: Argos Vergara.
- Polo, L. (1999). *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*. Pamplona: EUNSA.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: McGraw Hill.
- Rodríguez Luño, A. (1991). *Ética general*. Pamplona: EUNSA.
- Santos, M. (1999). *En defensa de la razón. Estudios de Ética*. Pamplona: EUNSA.
- Scheller, M. (1941). *Ética*. Tomo I. Madrid: Revista de Occidente.