

EL RELATIVISMO CULTURAL: DESAFÍOS Y ALTERNATIVAS*

CULTURAL RELATIVISM: CHALLENGES AND ALTERNATIVES

Juan Carlos Aguirre García**

Aguirre G. Juan C. *Sophia* N° 7 - 2011. ISSN: 194-8932 Págs. 58-66.
Recepción: Junio 8 de 2011
Aceptación: Agosto 9 de 2011

RESUMEN

Este artículo intentará ofrecer algunas alternativas a los interesantes desafíos que plantea el relativismo cultural. Para ello, comenzaré señalando brevemente la caracterización del relativismo cultural y sus consecuencias; después, expondré tres casos que ilustran posturas extremas de las cuales se puede inferir la imposibilidad de criterios para juzgar objetivamente entre modos diversos de comportarse, modos diversos de evaluar criterios y modos diversos de legislar. Posteriormente se presentarán alternativas a esos, aparentemente, insolubles modos. El trasfondo de esta discusión está apoyado en lo alcanzado por algunos pensadores que adscriben al realismo, toda vez que esta posición epistemológica ha confrontado con mayor atención el problema.

PALABRAS CLAVE

Escepticismo, pensamiento crítico, racionalidad, realismo, relativismo cultural.

ABSTRACT

The following article attempts to offer some alternatives to the interesting challenges stated by the so called "Cultural Relativism". Therefore, to begin with, a characterization of the Cultural Relativism and its consequences are briefly outlined. Thereafter, three cases are shown to illustrate extreme postures from which the impossibility of any criteria to judge objectively among diverse ways of behavior, ways to evaluate criteria and ways to rule can be inferred. Alternatives to those apparently insoluble ways will be subsequently presented. The background of this discussion is been supported by the achievements of some thinkers circumscribed as "Realism" given that this epistemological stance have confronted the problem with greater attention.

KEY WORDS

Skepticism, critical thinking, rationality, realism, cultural relativism.

* Este artículo es un avance del proyecto de investigación: "Las retóricas del construccionismo epistemológico: una aproximación a las concepciones de Ciencia, Realidad y Racionalidad de los investigadores sociales de la Universidad del Cauca" (ID 3376), realizado por el grupo Fenomenología y Ciencia, y financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca. El autor desea dar expreso crédito y mención a la Universidad del Cauca por permitir los espacios y tiempos requeridos para adelantar estas reflexiones.

** Grupo de investigación Fenomenología y Ciencia Departamento de Filosofía Universidad del Cauca. jcaguirre@unicauca.edu.co Calle 5 No. No. 4-70 Popayán, Cauca, Colombia.

1. INTRODUCCIÓN

El relativismo afirma “que la verdad, la bondad o la belleza es relativa a un marco de referencia, y que no existe ningún estándar general *absoluto* para *juzgar* entre marcos de referencia en competencia” (Krausz, 2011). Esta definición tiene varias implicaciones, a saber: si se hace alusión a marcos de referencia conceptuales, culturales o históricos; si los dominios pertenecen a los ámbitos cognitivos, culturales o estéticos; si se está recurriendo a niveles ónticos o epistémicos; si están en juego valores de verdad, bondad o belleza; y, finalmente, si se está negando con el relativismo algún tipo de objetivismo, fundamentalismo o universalismo¹. Limitándonos al relativismo cultural, podríamos decir que este defiende “que la cultura de una persona influye fuertemente sus modos de percepción y pensamiento” (Swoyer, 2003); si bien esto es obvio, los relativistas culturales parten de esta premisa para concluir que, por ejemplo, los estándares de justificación, los principios morales o, incluso, la verdad, dependen *necesariamente* del contexto cultural en el que se formularon. Al haber diversidad de culturas o marcos (Cf. Popper, 2005), los relativistas culturales sostienen que no habría posibilidad de establecer criterios transculturales o supratemporales, lo que degeneraría en la imposibilidad de la comprensión.

Aunque el relativismo siempre ha acompañado al pensamiento a lo largo de su historia, en la actualidad pueden observarse modos refinados de relativismo, incluso en el ámbito de las ciencias naturales, adoptando nombres un tanto estrambóticos como “construccionismo”²; igualmente, ha

incursionado, abierta o soterradamente, en terrenos de reflexión de ciencias humanas propensas al análisis de la cultura.

Pareciera que, en la actualidad, carece de sentido preguntarse por la posibilidad de establecer criterios que superen las peculiaridades de los marcos de referencia; quien se interrogue por esto vería atacada su persona (*ad hominem*), en el mejor de los casos, con el apelativo de cientista o científicista; en el peor, con toda suerte de epítetos que van desde “hegemónico”, hasta “eurocéntrico”, “colonial”, y muchos otros. Quizás por ello, un buen número de académicos ha reducido su impulso hacia la postulación de tesis no-relativistas y ha adoptado una postura tolerante hacia el relativismo.

En 1911, el filósofo alemán Edmund Husserl, confrontando las tesis relativistas culturales bajo la forma de historicismo, escribió: “a los absurdos teóricos les siguen inevitablemente absurdos [...] en el comportamiento concreto tanto teórico como axiológico y ético” (Husserl, 2009: 16). A este respecto quiero mencionar la siguiente cita atribuida a Mussolini:

Todo lo que he dicho y hecho en estos últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la “ciencia”, concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo [...] Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascista... Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías [...] El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las

de verdades objetivas y, por ende, de verdades transculturales, tales como la matemática, la química y la genética. La idea misma de una prueba objetiva es extraña a ellos. Lo que les permite establecer lo que a ellos se les ocurra” (p. 6). Aunque Bunge relaciona a los construccionistas y a los relativistas, autores como Kukla sostienen que “construccionismo no es la misma cosa que relativismo” (KUKLA, 2000: 125); sin embargo, las conexiones lógicas entre las dos doctrinas son tan similares que permitirían un tratamiento parecido.

¹ Como puede notarse, una caracterización plena del relativismo se hace demasiado compleja por las variables que implica. Niiniluoto, por ejemplo, hace la siguiente ecuación: “si una tesis relativista afirma que ‘x es relativa a y’, hemos propuesto veinte opciones para x y quince para y. Sin ningún interés de ser exhaustivo en nuestra clasificación, encontramos ya 20X15=300 tipos de relativismo” (NIINILUOTO, 1999: 229). Por tal motivo, hablar de un tipo de relativismo, en este caso cultural, implica tocar terrenos que, a primera vista, parecieran más allá de lo cultural, v. gr.: lo epistémico, lo moral, lo ontológico, etc.

² Una excelente refutación de las pretensiones construccionistas puede encontrarse en: (HACKING, 1999) igualmente, Mario Bunge (2006) ha ubicado a los relativistas en el grupo de lo que él denomina “antirrealismo”. Su caracterización es la siguiente: “Los relativistas, los ficcionalistas y los convencionalistas niegan la existencia

ideologías tienen el mismo valor y que todas las ideologías son simples ficciones (Doménech, 1997: 17, n. 5).

Tanto la cita de Husserl como la atribuida a Mussolini, dan indicios para sospechar que la reflexión sobre el relativismo cultural no es meramente una cuestión académica, sino que tiene implicaciones en la práctica volitiva y valorativa de los individuos y las comunidades. Por tal motivo, este artículo intentará ofrecer algunas alternativas a los interesantes desafíos que plantea esta clase de relativismo. Para ello, se comenzará exponiendo tres casos que ilustran posturas extremas que permitirían inferir la imposibilidad de criterios para juzgar objetivamente entre modos diversos de comportarse, modos diversos de evaluar criterios y modos diversos de legislar. Posteriormente se presentarán alternativas a cada uno de esos, aparentemente, insolubles modos y, finalmente, se señalarán, a modo de conclusión, algunas actitudes que sería recomendable adoptar a la hora de confrontar algunas tesis del relativista cultural. El trasfondo de esta discusión está apoyado en lo alcanzado por algunos pensadores que adscriben al realismo, toda vez que esta posición epistemológica ha enfrentado con mayor atención el problema³.

2. LA PLAUSIBILIDAD DEL RELATIVISMO CULTURAL: TRES CASOS

Este apartado presentará tres casos que se tornarían paradigmáticos en la defensa del relativismo cultural (con sus múltiples variantes: moral,

³ En 2009, el filósofo realista de la ciencia, Michael Devitt, definió el realista a partir de los siguientes enunciados: "RC [Realismo científico]: La mayoría de los inobservables esenciales de las teorías actuales bien establecidas existen con independencia de la mente" y, "RCF [Realismo científico fuerte]: La mayoría de los inobservables esenciales de las teorías científicas actuales bien establecidas existen con independencia de la mente y, en su mayoría, tienen las propiedades que a ellas atribuye la ciencia" (DEVITT, en prensa). Varios años antes, el mismo Devitt había sostenido que su concepción de realismo se desprende de la siguiente cita de R. J. Hirst: "la opinión de que los objetos materiales existen externamente a nosotros e independientemente de nuestra experiencia sensorial. El realismo se opone así al idealismo, que sostiene que no hay tales objetos materiales o realidades externas que existan fuera de nuestro conocimiento o conciencia de ellas" (DEVITT, 1997: 13).

ontológico, epistemológico y demás). Luego de la presentación de cada uno de ellos se intentará mostrar cuáles son los desafíos que encierran para una visión no-relativista.

Caso 1. ¿Qué hacer con los muertos? Popper narra una interesante historia extraída de Heródoto:

Heródoto, el padre de la historiografía, nos cuenta una historia interesante, aunque un poco horripilante, acerca del rey persa Darío I, quien quería dar una lección a los griegos que vivían en su imperio. Los griegos tenían la costumbre de quemar a sus muertos. Darío "convocó" -leemos en Heródoto- a los griegos que vivían en su tierra y les preguntó por qué precio consentirían comer a sus padres cuando estos murieran. Los griegos respondieron que nada en la tierra los induciría a hacer tal cosa. Luego Darío convocó a unos indios llamados calatias, entre los cuales era uso comer el cadáver de sus propios padres; estaban allí presentes los griegos, a quienes un intérprete declaraba lo que se decía. Venidos los indios, les preguntó por qué precio consentirían enterrar los cadáveres de sus padres cuando murieran. Los calatias le suplicaron a gritos que no dijera por los dioses tal blasfemia (Popper, 2005: 58).

Caso 2. Azande: brujas y oráculos. Finalizando la década del treinta del siglo pasado, el famoso antropólogo inglés E. E. Evans-Pritchard (1976) narró al mundo su experiencia con la tribu Azande del alto Nilo. Su presentación del conocido "oráculo del veneno" se ha convertido en una piedra de toque de las discusiones sobre el relativismo. Howard Sankey reconstruye el caso de este modo:

El Azande emplea un número de técnicas para determinar la acción de fuerzas invisibles. Una técnica, que Evans-Pritchard llamó "el oráculo del veneno", es usada para responder a un amplio rango de preguntas no circunscritas a la brujería [...] El oráculo del veneno es la forma preferida por el Azande para determinar si un accidente particular se debe a la acción de una bruja. En el oráculo del veneno, una sustancia venenosa, conocida como benge, se administra a un pollo [...] Se hace una serie de preguntas. El pollo o es afectado por el veneno o, más frecuentemente, tiene espasmos violentos. Algunas veces el pollo muere; a menudo sobrevive. El modo en que el pollo reaccione al veneno es interpretado como indicando la presencia o ausencia de la brujería. En ciertas circunstancias, por ejemplo si un asunto

legal está en juego, el veneno se administra a un segundo pollo con el fin de confirmar el resultado. Cuando se hace esto, las preguntas se establecen de tal modo que, si el primer pollo muere, el segundo pollo debe sobrevivir y viceversa (Sankey, 2010: 2).

Caso 3. Circuncisión femenina / Mutilación genital femenina. Al igual que en algunas regiones del África y Asia, en la tribu Embera-Chami de Colombia la ablación era una práctica ancestral y rutinaria. Un artículo periodístico da cuenta de ello:

El tema [de la ablación], aunque escandaloso para el resto, es un asunto sagrado para los embera que habitan en cinco municipios de Risaralda. Creen que para evitar el fin del mundo las mujeres no deben moverse durante la relación sexual, lo que se garantiza cortando su clítoris o quemándolo con una puntilla. Pero, además, así logran la absoluta pureza de ellas al llegar al matrimonio, pues esa pureza incluye que ni siquiera se hayan masturbado. De paso, para la vida futura, la ausencia de clítoris evita la infidelidad [...] La ablación, sin embargo, se practica ya en muy pocos resguardos. Los indígenas la siguen defendiendo y piden el respeto de los blancos a esa tradición (Noguera, 2007).

Cada uno de los tres casos presentados aboga por la plausibilidad del relativismo cultural. El primer caso (C1) plantea una confrontación de dos marcos, entre los cuales, al parecer, habría un abismo insalvable, una especie de inconmensurabilidad⁴. Además de obstáculos morales, pertenecientes al modo como habitualmente los miembros de ambos marcos dan “adecuado” fin a sus cadáveres, había también obstáculos psicológicos y sociales que harían impensable que un individuo no-calatia comiera el cuerpo de sus padres (a menos que hubiera un desorden psíquico de por medio o una necesidad absoluta de supervivencia). De igual modo, parece que los calatias, con solo pensar en la posibilidad de enterrar a sus muertos, lanzaron “gritos” de horror.

El segundo caso (C2) narra una práctica que, al modo de ver contemporáneo, constituye una manera inadecuada de solucionar las inquietudes

⁴ El concepto de inconmensurabilidad lo hizo famoso el trabajo de dos filósofos de la ciencia, Thomas Kuhn (1996) y Paul K. Feyerabend (1981), alrededor de 1962.

de la vida cotidiana en todos sus órdenes. A los ojos de la cultura actual, impregnada de razonamiento científico, tanto la creencia en la brujería, como la recurrencia al oráculo y los resultados que arroja, pareciera un asunto extraño y, a no ser por curiosidad, no se recurriría a él para determinar, por ejemplo, si la casa que habitamos y fue destechada, fue víctima de brujería (máxime cuando previo al hecho experimentamos un fuerte vendaval). Sin embargo, para los Azande, no existía otro modo de resolver sus asuntos cotidianos; a ellos no los asalta la cuestión del método, ni reflexionar sobre la lógica de sus procedimientos. El propio Evans-Pritchard sostiene: “el Azande no percibe la contradicción como nosotros la percibimos porque no tiene interés teórico en el tema, y aquellas situaciones en las cuales expresa sus creencias en la brujería no lo ponen en conflicto. Un hombre nunca pregunta al oráculo [...] si cierto hombre es un brujo. Él pregunta si en este momento este hombre le está haciendo brujería” (Evans-Pritchard, 1976: 4).

El tercer caso (C3) pone en cuestión tanto la legitimidad de las prácticas de una comunidad, como la posibilidad de establecer “mejores” (más adecuados) modos de comportamiento. En la noticia se observa cómo los indígenas se ubican en un marco (indígena) con sus respectivas prácticas y modos de ver el mundo (visiones de mundo); frente a su marco propio, aparece otro marco, por ellos denominado: el marco de “los blancos” quienes no respetan la tradición. La solicitud del marco indígena es que sus leyes deben ser respetadas, pues responden (son legitimadas) tanto a una práctica ancestral como a un modo de conducir el bien vivir y asegurar valores esenciales de la comunidad, por ejemplo: la fidelidad. De igual forma, en tanto legitimadas por los usos y visiones de mundo de la comunidad, no podrían ser cuestionadas por el marco de “los blancos”, ya que cada marco tendría sus maneras de buen vivir.

Cada uno de estos casos ha sido defendido ampliamente desde la academia. Por ejemplo: Peter Winch recriminó a Evans-Pritchard pues su visión de los Azande estaba, digamos, contaminada de pensamiento occidental; dice Winch: “El espíritu con el que se consultan los oráculos es muy distinto al de los experimentos científicos. Las revelaciones oraculares no son tratadas como hipótesis y, pues

su sentido se deriva del modo en que son tratados en su contexto, no son, por tanto, hipótesis. No son asunto de interés intelectual sino la forma primordial como los Azande deciden cómo deben actuar” (1970: 88). En el argumento de Winch está que no podríamos aplicar los mismos criterios dominantes de occidente a los Azande, y creo que por extensión, a ninguna otra comunidad no-occidental. Otro ejemplo es la defensa que hace el antropólogo Carlos Londoño de lo que ha llamado “La circuncisión femenina” (en otros contextos llamada ablación o mutilación genital femenina), concluyendo con la siguiente confesión:

En últimas, no me preocupa, en principio, que continúen las prácticas de circuncisión femenina en África o entre los emberá, así como no me ofende que mis parientes judíos circunciden a sus hijos o que mis amigos se tatúen o se hagan piercings en las orejas, el ombligo o el clitoris, mientras no sean crueles. Tampoco me importaría muchísimo que la gente en cuestión abandonara estas prácticas. Al fin y al cabo la historia humana es un chorro continuo de cambios en las prácticas materiales y los significados de esas prácticas y por estas no siento gran aprecio estético. Pero, hoy por hoy, sí me importa que la razón del cambio sea la presión heterofóbica de fuerzas imperialistas e inconscientemente conservadoras, convencidas de que su concepción del cuerpo, del sexo y otras relaciones sociales y de cómo se debe vivir, debe ser impuesta a todos los demás. En este mundo globalizado, donde los contactos entre grupos humanos diversos se vuelven más íntimos y cotidianos, la amenaza más seria es contra la tolerancia liberal y pluralista (Londoño, 2010: 543-544).

Mediante este apartado podemos concluir: 1) pareciera que la historia nos da suficientes casos para argumentar a favor del relativismo cultural; 2) la fórmula señalada por Niiniluoto, según la cual “x es relativa a y”, se cumple en cada uno de los casos: [para x:] C1: “la forma de tratar a los cadáveres”; C2: “los criterios usados para solucionar los asuntos teórico / prácticos”; C3: “las prácticas y los estándares morales”; *son relativos a* [para y, en C1, C2, C3:] “las tradiciones, las creencias y las prácticas de la comunidad en la que tienen lugar”. En tal caso, habría inconmensurabilidad entre las culturas tanto en sus costumbres, sus criterios, sus modos de ver el mundo; por consiguiente, habría que adoptar una tolerancia rayana con el etnocentrismo⁵.

3. NO ESTAMOS CONDENADOS AL RELATIVISMO

Los casos y argumentos presentados en el apartado anterior parecen concluyentes; por consiguiente, el relativismo cultural, más que ser un modo de ver el mundo, consistiría en una verdad *de facto*, que debería, en esa medida, prescribir las cuestiones *de jure*. Sin embargo, este apartado sugerirá tres contra-argumentos que pueden plantearse como alternativas al relativismo cultural, concluyendo que no estamos condenados a su adopción; más aún, que es más deseable su no adopción. Los argumentos serán brevemente expuestos en orden de su capacidad persuasiva, partiendo de un argumento poco complejo, pasando por otro más elaborado, y concluyendo con uno, a mi modo de ver, contundente en el orden de las razones. Pese a su variación en el grado de complejidad, cada uno de ellos, independiente de los otros, constituye respuestas plausibles.

La primera alternativa a considerar es la expuesta por Popper. Preocupado por el problema de lo que él denominó: “mito del marco”, preocupación tanto por su carácter irracional como por las semillas de violencia que pueda contener, Popper se da al análisis de este fenómeno. La idea de Popper es que si hay “buena voluntad” y “una importante dosis de esfuerzo”, será posible una comprensión verdaderamente amplia (Popper, 2005: 56). Lo primero que señala Popper es que el mito del marco tiene algo de verdad: “estoy completamente dispuesto a admitir que una discusión entre participantes que no comparten un marco común puede *ser difícil*” (p. 57). Si bien es difícil, continúa Popper, al no tener un marco común, precisamente esto es lo que hace “interesante” una discusión, es decir, “si los participantes están de acuerdo en todo, la discusión puede resultar más cómoda, fácil y racional, aunque tal vez un poco aburrida” (p. 57). Además de interesante, la discusión se tornará “fructífera”, a diferencia de lo que puede ocurrir en

⁵ El filósofo Pablo Quintanilla confronta las tesis del relativismo cultural, a partir de cuatro argumentos del cual resalto el último: “aceptar que criterio de verdad y justificación son coextensivos no es incompatible con afirmar la existencia de una verdad objetiva, así como nuestra obligación moral en buscar esa verdad” (QUINTANILLA, 2010: 29). Es de anotar que Quintanilla rechaza la visión de etnocentrismo defendida por Richard Rorty.

discusiones entre individuos o grupos que están de acuerdo en muchas cosas.

El punto complicado del argumento de Popper consiste en que se requiere un desplazamiento del debate desde la imposibilidad [lógica] de la comprensión entre marcos a la dificultad [práctica] entre los mismos. Sólo si se debilita la imposibilidad será posible aventurarse en la interesante y fructífera tarea de discutir entre distintos. Es claro que Popper no confronta el problema en el terreno de la lógica: “lo que sostengo es que la lógica no apuntala ni niega el mito del marco” (Popper, 2005: 60); su interés radica más que en el acuerdo definitivo, en la posibilidad de aprender unos de otros. Por ejemplo, en C1, Popper se sentiría satisfecho de que en la exposición de las prácticas mortuorias, ambas comunidades pudieran haber aprendido algo acerca de la “tolerancia e incluso respeto con las costumbres o las leyes convencionales distintas de las nuestras” (p. 59). Lo fructífero, entonces, no sería un acuerdo acerca de cuál de las dos prácticas es mejor, sino que “la discusión es fructífera si el choque de opiniones condujera a los participantes a producir argumentos nuevos y más interesantes, aun cuando no fueran concluyentes” (p. 60). De este modo puede erradicarse el interés por vencer en el debate, así como el dogmatismo en el que cada uno cae al intentar defender una idea, y la imposibilidad de aprender de los demás.

Obviamente, el tratamiento de la cuestión está en consonancia con la concepción popperiana de la verdad. Para él, si bien la ciencia tiende a la verdad, y esta se convierte en su ideal regulativo, no es necesario comprometerse con una u otra verdad, puesto que cada afirmación que se lanza como verdadera se propone con carácter conjetural, como provisional, corroborada hasta tanto no aparezca una conjetura más audaz o más verosímil que la falsee⁶. Es muy importante señalar que esto difiere de las pretensiones del relativista cultural: si bien más que verdades existen verdades aproximadas, no significa que existe una verdad para los griegos, otra para los egipcios, otra para los Azande, otra para los Embera, etc. La fuerza del argumento de

⁶ Para una visión más completa de la teoría de la verdad en Popper, ver: (POPPER, 2002); especialmente, el capítulo X, titulado: “Verdad, Racionalidad y el crecimiento del conocimiento científico”.

Popper radica en que al no estar establecida una verdad, de una vez por todas, los seres humanos tienen el deber de buscarla a través del pensamiento crítico, las respuestas audaces y creativas, y la apertura al diálogo en el que se confronten los dogmas de la tradición que inconscientemente hemos convertido en verdades.

Popper sugiere un nuevo modo afrontar la pregunta relativista: no se trata de responder a la pregunta: ¿cómo podemos establecer o justificar nuestra tesis o teoría? De lo que se trata es de indagar acerca de ¿cuáles son las *consecuencias* de nuestra tesis o de nuestra teoría? En esa medida,

el método correcto consiste en comparar las consecuencias de diferentes teorías (o, si se prefiere, de diferentes marcos) y tratar de descubrir cuál de las teorías o marcos en competencia tiene consecuencias preferibles para nosotros. Por tanto, es consciente de la falibilidad de todos nuestros métodos, aunque trata de sustituir todas nuestras teorías por otras mejores. Se trata, admito, de una tarea difícil, pero en absoluto imposible (Popper, 2005: 89).

La segunda alternativa a considerar es la propuesta por el filósofo Martin Hollis. Hollis (1998) se pregunta si han de ser siempre las pretensiones de conocimiento del mundo, relativas a algún conjunto de creencias sostenidas en un particular tiempo y lugar. Su respuesta permitirá confrontar el reto del relativismo cultural. Ahora bien, como lo tendrán que reconocer los mismos relativistas, es un hecho que nos comprendemos. Hollis afirma:

Las personas suelen saber comunicar lo que está en su mente. Las barreras culturales y de período dificultan la tarea, mas los arqueólogos la ejecutan cuando reconstruyen una ciudad antigua partiendo de cenizas, huesos y trozos de cerámica. Los historiadores las ejecutan desentrañando la historia del feudalismo en viejos registros parroquiales y otros archivos. Los antropólogos la ejecutan al penetrar en un lenguaje y cultura muy lejanos y descubren, por ejemplo, que los azande creen en las brujas o que los nuer catalogan a los gemelos humanos como pájaros (Hollis, 1998: 247).

La cuestión, sin embargo, es si están justificadas nuestras comprensiones. Hollis divide las respuestas en dos: a. algunos plantean que puesto que personas muy diferentes habitan mundos

intelectuales muy distintos al nuestro, la clave es mantener una postura muy abierta ante lo que encuentre la investigación; b. si las mentes de las otras personas no fueran como las nuestras, no podríamos justificar la pretensión de creer que comprendemos las diferentes personas o culturas. La primera línea de argumentación conduciría al relativismo, la segunda al universalismo. Considero que Hollis se aparta de la primera y formula de forma moderada la segunda. No me remitiré, pese a su importancia, al tratamiento dado por Hollis al problema de las otras mentes; tampoco reconstruiré los casos que él señala pues son coincidentes con C1, C2 y C3, ya expuestos; tampoco confrontaré los límites al empirismo a partir de la estrategia de la cabeza-de-puente (*bridgehead*). Me remitiré sólo a algunas sugerencias, o “modos de escape”, que da para superar el relativismo.

El primer modo de escape dado por Hollis es: “la comprensión va por partes” (Hollis, 1998: 265). El presupuesto es que una comprensión no es necesariamente definitiva, por lo que se requiere la necesidad de estar dispuestos a revisarlas algunas o todas, paulatinamente. El segundo modo consiste en “eximir al mundo social, y por ende a las ciencias naturales, del intento de internalizar toda actividad cognitiva de las formas de vida” (p. 266). Este punto es el que más problemas filosóficos involucraría, toda vez que hay doctrinas de la percepción que sostienen que esta no es posible sin una teoría de trasfondo⁷. El intento de superar el internalismo tiene que pasar por la insistencia en un mundo externo ajeno a nuestras construcciones perceptuales; igualmente, fundamentar una teoría causal de la percepción. La tentación de adoptar la “teoría de la carga teórica”, si bien conlleva que no hay observación cargada de teoría, no implica que la naturaleza sea interna a la cultura. El tercer modo de escape involucra una diferenciación y entrelazamiento de: “creencias sobre el mundo oculto” y “conceptualización funcional sobre la estructura”; el presupuesto que subyace es que toda creencia se manifiesta como práctica social. Una práctica social (p. ej. la brujería Azande) podría involucrar la creencia sobre el mundo

⁷ Esta tesis fue postulada de manera magistral por el filósofo Norwood Russell Hanson, en el campo de la filosofía de la ciencia, bajo la categoría: “teoría de la carga teórica” (Cf. HANSON, 1958).

oculto por parte de quien intenta comprender; sin embargo, la descripción de la estructura puede hacerse sin necesidad de la creencia sobre, digamos, los brujos. El cuarto modo de escape consiste en afirmar la “existencia de ciertos universales para un pensamiento coherente”. Estos universales no son los que exponen los sistemas más acabados de un sistema o de una cultura, sino “las corrientes del pensamiento menos refinado, y, sin embargo, constituyen el indispensable núcleo de la armazón conceptual de los seres humanos más refinados” (Strawson citado por Hollis, 1998: 268).

Cada uno de los modos expuestos por Hollis va convirtiéndose en un programa útil para quien desea emprender la difícil tarea de comprender una cultura distinta, respondiendo así positivamente al desafío por el que aboga el relativismo cultural. La última alternativa, expuesta por Sankey, comporta dos momentos: un enfoque particularista y la posibilidad de evaluar empíricamente los criterios de dos comunidades distintas (Sankey, 2010). A diferencia de Popper, la propuesta de Sankey se blindaría de un posible relativismo en su seno⁸; a diferencia de Hollis, Sankey involucra, además, elementos de la epistemología naturalizada.

Con relación al enfoque particularista, Sankey, siguiendo al epistemólogo Roderick Chisholm, plantea que “poseemos numerosos ejemplos incontrovertibles de conocimiento” (2010: 6); por tanto, a la luz de lo que sabemos, formulamos criterios que nos dicen qué hace que una teoría sea epistemológicamente respetable. Esta respuesta bloquea una de las preguntas que el escéptico / relativista⁹ insistentemente hace: ¿cómo lo justifica? Llevando a la esquina al no-relativista teniendo que afirmar que o lo sabe

⁸ Aunque Popper fue reconocido por ser un adalid de la racionalidad crítica, filósofos como David Stove lo ubicaron como un irracionalista; esto, quizás, debido a su concepción no correspondentista de la verdad (Cf. STOVE, 1982).

⁹ Sankey distingue claramente entre el escéptico y el relativista. El primero, estilo Pirrón o Sexto Empírico, niega que tengamos conocimiento o que estemos racionalmente justificados en nuestras creencias. El segundo, por su parte, afirma que tenemos conocimiento y que podemos justificar racionalmente nuestras creencias; sin embargo, el conocimiento y la justificación racional son relativas (Cf. SANKEY, 2010: 4). Pese a esto, Sankey ve que las estrategias para responder al escéptico podrían servir para contestar al relativista.

porque es así (Dogmatismo en la fundamentación), o que lo sabe porque hay otro principio que lo apoya (Regreso al infinito). El criterio por lo que algo se conoce adecuadamente no radica, como en las respuestas tradicionales, a priori; al contrario, a partir de casos particulares de conocimiento, se establece la posibilidad de afirmar que hay conocimiento.

Con relación a la evaluación empírica de los criterios, Sankey lo enuncia de la siguiente manera:

Tal concepción de la evaluación de normas epistémicas toma estas como instrumentos de investigación, que son empleados en la persecución de metas epistémicas tales como la verdad o la confirmación empírica. En la medida en que la realización de estas metas sea detectable empíricamente, puede ser posible evaluar una norma epistémica propuesta determinando si promueve la meta epistémica relevante. Cuando procedemos de esta manera, empleamos conocimiento empírico que obtenemos por medio de la experiencia como piedra de toque contra el cual se pueden testar las normas epistémicas (2010: 9).

Así pues, como sucedió con el enfoque particularista, el criterio no se establece a priori, sino que se hace luego de que se ha comprobado su confirmación empírica. En tal caso, no podría alegarse por parte del relativista una petición de principio, sino que tendría que conceder que, comparados dos criterios que tengan una meta epistémica similar, uno puede determinarse como mejor que otro cuando responda mejor, bajo indicadores empíricos, a la consecución de esa meta.

En el caso de los Azande, por ejemplo, no se deslegitima a priori un criterio, por ejemplo el oráculo del veneno, sino que se evalúa si esta norma epistémica es un instrumento adecuado para alcanzar las metas epistémicas: “saber si mi casa fue destechada por la acción de un brujo”. En tal caso, “podemos [...] pensar el oráculo del veneno como un instrumento de investigación que se evalúa a través de su eficacia al darnos la verdad con relación a las diversas ocurrencias cotidianas de la sociedad Azande” (Sankey, 2010: 10). Estas ocurrencias pueden ser ocultas o directamente inspeccionables. Ahora bien, si se puede mostrar que el oráculo del veneno fracasa como indicador confiable de la verdad en aquellas circunstancias

en las que tal confiabilidad está abierta a inspección directa, entonces puede presumirse que no sea un indicador confiable en circunstancias que, como la brujería, no están abiertas a inspección directa.

De lo dicho anteriormente por Sankey, puede establecerse que es posible determinar si unas normas establecidas y/o empleadas en un contexto, se pueden comparar en grado de probidad epistémica con otras de otro contexto. Con esto se salvaguarda, tanto la posibilidad de comunicación entre culturas, como la posibilidad de encontrar criterios que superen los estrechos marcos en los que los relativistas pretenden encerrar cada cultura. Si bien, la respuesta de Sankey está enfocada hacia el relativismo epistémico, en especial, con el “problema del criterio”, creo que podría extenderse a la cuestión de la relatividad cultural, al haber posibilidades de evaluar criterios que, aparentemente, son internos a una cultura y, por tanto, imposibles de considerar desde culturas externas a ella¹⁰.

Una vez examinadas las alternativas de Popper, Hollis y Sankey, podemos ratificar que si bien los argumentos del relativismo son muy atractivos, es posible encontrar salidas a tal reto, aunque esto exige enfrentar la dificultad mediante el diálogo crítico; buscar puntos en común, a sabiendas que estos no se dan de una vez por todas; finalmente, darse a la tarea de encontrar casos efectivos de encuentro y, a partir de ellos, y de su éxito en el desenvolvimiento de la vida cotidiana, poder

¹⁰ Es muy importante notar que estas alternativas no se quedan solo en el ámbito especulativo. En 2010, el periódico *El tiempo* narró la noticia de la supresión de la ablación entre los indígenas embera-chamí (C3). Más allá de la noticia, importa la descripción del proceso hecho por uno de los acompañantes de la comunidad: “No sólo buscamos que ellos sacaran las conclusiones de esta práctica, sino que reflexionaran sobre los propios derechos de la mujer dentro de su comunidad”. En vez de argumentos de fuerza o legislaciones invasivas, los indígenas mismos descubrieron que la práctica ancestral conducía a desigualdad, problemas sanitarios y exclusión de la comunidad global; igualmente, pudieron prever los beneficios de suprimir la práctica y, además, elegir un modo de vivir más acorde con las exigencias de los derechos humanos. En vez de propugnar por el “mito del marco”, la discusión llevó a salir de él y confrontar visiones de mundo a partir de argumentos (Cf. ARDILA, 2010). Si tengo un mejor argumento, ¿por qué no intentar convencer a otro? Si el otro tiene un mejor argumento, ¿por qué no dejarme convencer? En el caso extremo de prácticas culturales ancestrales se pudo; igual puede ocurrir con otros aspectos que los relativistas quisieran radicalizar, entronizando la diferencia a ultranza.

evaluar y comparar la efectividad en la solución de problemas.

4. CONCLUSIÓN

Este artículo consideró la cuestión del relativismo cultural como un modo de radicalizar las diferencias entre marcos culturales. Se presentaron algunos casos a partir de los cuales se haría plausible la justificación del relativismo e, igualmente, se señalaron algunas propuestas que intentaron socavar la tentación del relativismo. La premisa que guió este trabajo fue que la consideración del relativismo cultural no comporta solamente cuestiones de índole académica, sino que abarca situaciones de talante práctico tanto en el nivel volitivo como valorativo. Más que zanjar definitivamente la cuestión, el trabajo abre rutas de indagación y profundización en los argumentos señalados. Como corolario de la discusión puede señalarse que no es conveniente adoptar el relativismo cultural toda vez que se renunciaría al ejercicio de la crítica y la búsqueda razonada de puntos comunes; además, que los retos del relativismo no pueden adoptarse a partir de la estructura "todo-o-nada". Tanto Popper, como Hollis y, en menor medida, Sankey, propugnan por una flexibilización de los estándares que el propio relativismo intenta establecer, haciéndolos prácticamente posibles de alcanzar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARDILA, Paula (2010) No habrá más ablación femenina en los embera-chamíes. Dirección electrónica: http://www.eltiempo.com/colombia/eje-cafetero/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8431040.html Publicado en la red el 23 de noviembre. Consultado el 15 de septiembre de 2011.
- BUNGE, Mario (2006) *Chasing reality. Strife over Realism*. Toronto: University of Toronto Press.
- DEVITT, Michael (1997) *Realism and Truth*. 2 ed. Princeton: Princeton University Press.
- DEVITT, Michael (en prensa) "Are unconceived alternatives a problema for scientific realism?" *Journal for General Philosophy of Science*.
- DOMÉNECH, Antoni (1997) Prólogo. En: SEARLE, John. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- EVANS-PRITCHARD, Edwar (1976) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- FEYERABEND, Paul (1981) *Philosophical Papers, Volume I: Realism, Rationalism and Scientific Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HACKING, Ian (1999) *The social construction of what?* Harvard: Harvard University Press.
- HUSSERL, Edmund (2009) *La filosofía, ciencia rigurosa* (Miguel García Baró, trad.) Madrid: Encuentro.
- KRAUSZ, Michael (2011) *Varieties of relativism and the reach of reasons*. En: Hales, Steven D. (ed.) *A companion to relativism*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- KUHN, Thomas (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*. 3 ed. Chicago: Chicago University Press.
- KUKLA, Andre (2000) *Social constructivism and the Philosophy of Science*. London / New York: Routledge.
- HANSON, Norwood (1958) *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLLIS, Martin (1998) *Filosofía de las ciencias sociales. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- LONDOÑO, Carlos (2010) "La circuncisión femenina, la antropología y el liberalismo". *Revista Colombiana de Antropología*, 46 (2), pp. 531-545. ISSN: 0486-6525.
- NIINILUOTO, Ilka (1999) *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- NOGUERA, Ivan (2007) *Por sufrir la cortadura o quemadura de su clitoris al nacer, las embera no hacen el amor por placer*. Dirección electrónica: <http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/embera%20ablacion.pdf>. Publicado en la red el 28 de abril. Consultado el 17 de agosto de 2011.
- POPPER, Karl (2002) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.
- POPPER, Karl (2005) *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona: Paidós.
- QUINTANILLA, Pablo (2010) "Verdad y justificación: los límites del etnocentrismo". *Analítica*, 4, pp. 27-54. ISSN: 1996-1464.
- SANKEY, Howard (2010) "Witchcraft, Relativism, and the Problem of the Criterion". *Erkenntnis*, 72, pp. 1-16. ISSN: 0165-0106.
- STOVE, David (1982) *Popper and after. Four modern irrationalists*. Oxford: Pergamon Press.
- SWOYER, Chris (2003) *Relativism*. En: ZALTA, Edward (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dirección electrónica: <http://plato.stanford.edu/entries/relativism/> Publicado en la red el 23 de febrero. Consultado el 9 de agosto de 2011.
- WINCH, Peter (1970) *Understanding a primitive society*. En: Wilson, B. (ed.) *Rationality*. New York: Harper and Row, pp. 78-111.