

REITERACIONES Y NUEVAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL RELATIVISMO CULTURAL*¹

Eliseo Vivas

I

El relativismo cultural no es un descubrimiento de los científicos sociales modernos o incluso contemporáneos. Es tan antiguo como Protágoras, si no como Heródoto.² Y el núcleo de la doctrina, en todo caso, la tesis, que analizaré en este ensayo, consiste en la falaz inferencia, que parte del hecho del pluralismo cultural y llega a la doctrina axiológica, de que no podemos discriminar, en lo que respecta al mérito de cada uno, entre los modelos de valores que describe el etnógrafo. Aquí, cuando hablo de relativismo me refiero al relativismo cultural.

Mi trabajo está estructurado de la siguiente manera. En primer lugar, analizaré el argumento como tal, sin hacer referencia a ninguno de los autores que lo defienden. A continuación examinaré cierto número de temas que plantea la doctrina tal como fue expuesta por mi colega, el célebre antropólogo Melville Herskovits. Después mostraré por qué el componente ideológico de la doctrina es retardatorio, para concluir con una somera explicación de la razón que, a mi juicio, permite que el relativismo cultural resurja una y otra vez, pese a que ha sido demolido tan absolutamente como puede serlo una doctrina.

El pluralismo cultural no es un descubrimiento contemporáneo, pero hay que reconocer que, gracias a la diligencia de nuestros etnógrafos, somos ahora más conscientes de él que los antiguos, cuyo conocimiento del mundo y de los pueblos que lo habitan era muy limitado. Me atrevo a decir que los griegos no sabían que los salvajes estudiados por Malinowski inician el juego amoroso despiojándose tiernamente uno a otro; creo que tampoco sabían que la primera esposa de un nativo de Dahomey, poco tiempo después de

* Publicado originalmente en Helmut Schoeck y James W. Wiggins (comps.), *Relativism in the Study of Man*, D. van Nostrand Company, Inc.

¹ Mi ensayo lleva este título porque hace algunos años examiné la doctrina del relativismo cultural en mi obra *The Moral Life and the Ethical Life*, Chicago, 1950, pp. 25 ss.

² Por supuesto, me refiero a la célebre anécdota de Darío en la cual éste pregunta a algunos griegos cuánto tendría que pagarles para poder comerse a sus padres, y a algunos calatianos, para que le permitiesen quemarlos. El hecho de que pueda o no inferirse de este pasaje que Heródoto era relativista, en el sentido que damos al término en este trabajo, es un asunto que debe considerarse más cuidadosamente de lo que lo han hecho quienes lo citan para demostrar la antigüedad de la doctrina. El quid de la historia de Heródoto parece ser que cada pueblo reverencia sus propios valores y se siente ultrajado cuando se le pide que se aparte de ellos, no que los valores de un pueblo son tan buenos como los de otro.

su boda, empieza a regañar a su marido hasta que éste consigue otra esposa; en otros países la esposa no pide otra mujer, sino un visón. Diversas doctrinas especulativas han tratado de explicar estos hechos y de darles un fundamento teórico. Concretamente, los experimentos de los psicólogos, las doctrinas filosóficas, sobre todo la epistemología, las hipótesis de los etnolingüistas y los trabajos de los sociólogos de la ciencia.³

Si todo ese relativismo cultural a que hemos hecho referencia fuera la realidad del pluralismo cultural, no podríamos hacer otra cosa que aceptarlo. En lo que respecta a las explicaciones especulativas de estos hechos, considero que son interesantes, y algunas de ellas, aceptables, pero aquí podemos pasarlas por alto porque la doctrina que vamos a examinar afirma, *tout court*, que los valores de una cultura son determinados por ella misma y, como corolario, sostiene que los criterios de los juicios de valor son extraídos de la cultura. De esto se deduce que no es posible juzgar los valores de una cultura en función de otros criterios que no sean los suyos propios; en consecuencia, no pueden establecerse índices objetivos de inferioridad y superioridad culturales. Un norteamericano no puede sentirse superior a los salvajes estudiados por Malinowski por el hecho de que éstos sean piojosos y sucios; se trata de una cuestión de diferencias culturales (aunque no veo cómo se puede negar que son piojosos). El relativista está tan profundamente comprometido con sus puntos de vista que a veces llega a ser absurdo. Ilustraré esto con una evidencia extraída de mi propia experiencia: una vez oí decir a un relativista que el puente que nosotros erigimos mediante las leyes de la física, el africano

³ Melville J. Herskovits, en su obra *Man and His Works*, New York, 1948, p. 66, hace referencia a una evidencia psicológica. Respecto de las doctrinas filosóficas relativistas, véase Arthur Lovejoy, *The Revolt Against Dualism*, New York, 1930, caps. III, IV y V, donde pueden hallarse referencias a los trabajos de filósofos que defienden el relativismo. Véase también Evander Bradley McGilvary, *Towards a Perspective Realism*, Lassalle, Ill., 1956 y Arthur E. Murphy, "Mc Gilvary Perspective Realism", *The Journal of Philosophy*, LVI (1959): 149-165. Consúltese también, de Ernst Cassirer, *An Essay of Man*, New Haven, 1944, y *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven, 1953, 1955, 1957; Thomas Robischon, "What is Objective Relativism?", en *The Journal of Philosophy*, LV (1958): 1117-1132. En la misma publicación, XV (1958): 1043-1053, puede encontrarse un trabajo de Judith Jarvis en el que la autora hace una hábil exposición de una doctrina que rara vez se sostiene en la actualidad. Respecto de la obra de los etnolingüistas, véase Benjamin Whorf, *Language, Thought, and Reality*, en una compilación de John Carroll, New York, 1956, y *Language and Culture*, compilado por Harry Hoijer, The American Anthropological Association, LVI (1954). Para las especulaciones acerca de la relación de la ciencia con la tecnología, véase el trabajo del ya desaparecido sociólogo de la ciencia Edgar Zilzel, "Copernicus and Mechanics", *Journal of the History of Ideas*, I (1940): 113-118; "The Origin of William Gilbert's Scientific Method", en la misma publicación, II (1941): 1-32, y "The Genesis of the Concept of Physical Law", *The Philosophical Review*, LI (1942): 245-279.

En el trabajo de Herskovits "Some Further Comments on Cultural Relativism", *American Anthropologist*, LX (1958): 266-273, puede encontrarse una bibliografía sobre el tema del relativismo. A ella pueden agregarse las siguientes publicaciones posteriores: Charles D. Bolton, "Sociological Relativism and the New Freedom", *Ethics*, LXVIII (1957): 11-27; Raymond Firth, "The Study of Values by Social Anthropologists", *Man, A Monthly Record of Anthropological Science*, LIII (1953): 230-260; Clyde Kluckhohn, "Values and Value Orientation", *Towards a Theory of Action*, en Talcott Parsons y Edward A. Shils (comps.), Cambridge, Mass., pp. 388-433; "Universal Categories in Culture", en *Anthropology Today*, preparado bajo la dirección de A. L. Kroeber, Chicago, 1953, pp. 524-553; Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca, 1953, p. 165; "Social Scientist, Man Between", *Chicago Review*, VIII (1954): 35-43; "Anthropological Understanding of Man", *Anthropological Quarterly*, XXXII (1959): 3-21. Esta bibliografía no es exhaustiva.

lo construye mediante la magia. Simplemente no podía creer lo que estaba oyendo, pero el “científico” repitió con toda seriedad su necia afirmación. En este punto me veo obligado a estar de acuerdo con el relativista. Sólo un hombre enteramente “culturalizado” por los valores del subgrupo al que pertenece, a saber, los de la fraternidad académica, que valora la coherencia por encima de la verdad y del sentido común, podría insistir en una aseveración que no puede creer seriamente en lugar de admitir que ha llevado su doctrina demasiado lejos. El argumento del relativista, expuesto en sus rasgos esenciales, puede expresarse en el siguiente entimema:

Una cultura determina los valores aceptados por sus integrantes.

En consecuencia, una cultura determina los valores que sus integrantes deben aceptar.

La premisa implícita puede formularse así:

Los valores determinados por una cultura son los valores que sus integrantes deben aceptar.

Esta formulación esquemática tiene la ventaja de que nos permite examinar críticamente la doctrina examinando sus premisas esenciales.

En primer lugar, veamos si una cultura determina todos los valores aceptados por sus integrantes (los que éstos reconocen y los que adoptan).⁴ Una consideración nos obliga a limitar el alcance de la afirmación, y otras dos nos fuerzan a declarar que es inadmisibile. Al menos debemos limitar su alcance porque todavía no sabemos suficientemente cómo y hasta qué punto una cultura determina valores. *Prima facie*, parecería que las distintas comunidades ejercen diferentes grados de determinación sobre los valores que sus integrantes aceptan, y que dentro de una comunidad dada, diferentes valores son determinados con más fuerza que otros. Se trata de cuestiones empíricas que requieren examen, y debemos analizar las respuestas a estas cuestiones antes de poder compartir la certidumbre de los relativistas acerca de su doctrina.

Pero parecería que en las sociedades complejas que se encuentran en un proceso de cambio rápido, la cultura no determina los valores de sus integrantes de la misma manera que lo hacen las sociedades primitivas. Aun en una comunidad primitiva no se da el caso de que una cultura determine *tout court* los valores de sus miembros. Hay algo que la doctrina pasa por alto, y es el hecho de que algunos de nuestros valores están relacionados con aspectos biológicos del ser humano *qua* animal que subyacen en todas las culturas. Al decir que están “relacionados” tengo plena conciencia de que es un modo de hablar más bien vago, porque si definiéramos con más precisión la conexión existente entre factores biológicos y valores, estaríamos obligados a abordar un problema que ha generado, desde hace mucho tiempo, violentas polémicas entre los filósofos. No es éste el contexto apropiado para resolverlo. Finalmente, la cuestión a que me refiero, y los

⁴ En mi obra *The Moral Life and the Ethical Life*, pp. 71, 190, 217-218, puede verse cómo uso los términos valores “aceptados”, “reconocidos” y “adoptados”.

científicos sociales no necesitan que se les aclare esto, es la que ha planteado Kroeber, a saber, si la cultura es superorgánica o no. Por lo que sé, este problema continúa sin solución y no admite dogmatismo alguno.⁵

La segunda consideración que hace inadmisibile la teoría es más importante. La premisa supone que los seres humanos son incapaces de ejercer espontaneidad (o creatividad, o libertad) en lo que respecta al descubrimiento y a la realización de los valores. Pero el relativista no ha probado la falsedad de la hipótesis según la cual hay un mínimo de creatividad que ejercen los miembros de casi todas las sociedades humanas. Tampoco ha sido demostrado el rígido determinismo que él presupone, ni podría serlo porque es una rémora cultural del mecanicismo del siglo XIX ahora desacreditada. Si he dicho “casi todas las sociedades humanas” es porque no deseo prejuizar hasta qué punto las sociedades primitivas sin historia, muy pequeñas, aisladas y sumamente ligadas a sus costumbres han sido el resultado del ejercicio inteligente de las facultades creativas de sus miembros y no de la acción de factores incontrolables. Malinowski insiste en que sus salvajes no están atados a sus costumbres y parece querer otorgar a su tesis validez universal,⁶ pero dudo de que sea posible generalizar a partir de los nativos de Trobriand. Hemos aquí ante un problema difícil, de importancia fundamental, que a menos que pueda ser dilucidado de la manera adecuada, priva al relativista de la premisa mayor de su silogismo. Sin embargo, me apresuro a admitir que el problema de la libertad (o de la espontaneidad, o de la creatividad) es sumamente difícil y no podemos analizarlo aquí. Basta con reconocer que de hecho las culturas tratan de determinar, en ciertos aspectos, algunos de los valores que sustentarán sus miembros, pero esa determinación jamás es rígida y existen razones para creer que todas ellas propician la existencia de áreas de libertad en las cuales el individuo tiene la oportunidad de ejercer un poder discrecional y creativo. Así es en nuestra cultura, en muchos aspectos de sus actividades y para todos sus integrantes. Esto puede apreciarse con más facilidad en las ciencias y en las artes, ámbitos en los cuales se alienta la creatividad, no se imponen reglas ni se aplica la censura. En las universidades más calificadas de los Estados Unidos la libertad de pensamiento constituye una realidad operativa, aunque a menudo se hace uso de ella para inculcar doctrinas erróneas y perniciosas. Y es una realidad en todas las disciplinas, hasta en la teología. Si los eruditos utilizan la libertad de que disponen o si, por el contrario, permanecen sometidos a las modas intelectuales predominantes es una cuestión empírica sobre la cual no poseo información fehaciente, pero mis observaciones me llevan a creer que un número considerable de eruditos, en los campos con los cuales estoy familiarizado, se sienten inhibidos por el temor de caer en el desprestigio ante sus colegas.

⁵ A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago, 1954, Parte I, en particular “The Superorganic”, pp. 22-51. Véase también David Bidney, *Theoretical Anthropology*, New York, 1953, especialmente los capítulos II y III.

⁶ Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, New York, 1953. A. Macbeath, en sus Gifford Lectures, *Experiments in Living*, Londres, 1952, ha hecho un valioso estudio de este problema, que incluye un lúcido análisis de los puntos de vista de Malinowski acerca de la moralidad.

La aseveración acerca de la libertad que reina en las universidades norteamericanas tiene una importante limitación. En principio, en todas las áreas existe libertad de pensamiento, pero en ciertos campos se la desalienta en forma encubierta. Por ejemplo, en algunas universidades que conozco, un erudito tiene plena libertad para ser liberal en el aspecto sociopolítico, pero no para ser conservador, y si desea profesar sus convicciones conservadoras debe estar preparado para enfrentar la desaprobación de la mayoría, o sea, de sus colegas “liberales”. Pero a esa afirmación puede hacerse una objeción aun mayor, porque si un hombre quiere pagar el precio -y si no quiere hacerlo, no es un hombre-, es libre de adoptar las opiniones que prefiera, en lo social o en lo político.

En consecuencia, casi no se justifica la categórica afirmación del relativista. Lo que debemos preguntarnos, a los fines de la investigación, es en qué aspectos y hasta qué punto la cultura determina los valores.

Veamos ahora la premisa implícita del entimema: “Los valores determinados por una cultura son los valores que sus integrantes deben aceptar”. Ésta es la antigua tesis de Sumner y resulta inadmisibile por muchas razones, la primera de las cuales es que pasa por alto la importante distinción entre las verdaderas costumbres y los ideales y normas de conducta, no totalmente operativos, de una comunidad; ignora la diferencia entre el modo como los hombres actúan y el modo en que ellos mismos y los otros esperan que actúen. Si en realidad las costumbres coincidieran exactamente con las normas de un grupo, el modo de enseñar a manejar a un adolescente en Chicago sería llevarlo al Outer Drive y pedirle que observe bien cómo maneja realmente la gente (lo que sería una manera excelente de aumentar el índice de accidentes y el costo del seguro para los automotores). La segunda de las razones por las cuales la premisa es inadmisibile es que aun en las sociedades cuyas costumbres coinciden casi totalmente con la moral (aunque, por supuesto, la coincidencia nunca es absoluta), no puede decirse categóricamente que la *autoridad* del código moral operativo deriva de las costumbres, aunque los miembros de las sociedades en las cuales existe esa coincidencia puedan rastrear el origen de la autoridad hasta llegar exclusivamente a las costumbres. El problema que se nos presenta aquí es difícil y requiere un tratamiento muy cuidadoso. Surge del hecho de que las costumbres, cuando no significan una carga intolerable, terminan por adquirir autoridad mediante un proceso aparentemente similar a aquél por el cual se obtienen los derechos de ocupación. Pero ni aun así puede afirmarse *tout court* que el *debe ser* se origina en el *es* de la conducta real. Por lo tanto, la premisa implícita del relativista, sea como fuere que haya llegado a ella, nunca puede haber surgido únicamente de las observaciones de la conducta real de un grupo. Los filósofos, tal como puede esperarse, jamás se ponen de acuerdo con respecto al origen de la autoridad de las normas que rigen un grupo. Pero hasta los naturalistas, que milagrosamente obtienen el *debe ser* a partir del *ser* -de intereses, deseos, necesidades físicas y otras fuentes semejantes-, deben convenir en que uno de los componentes de algunos de los intereses aceptados en una sociedad no está determinado culturalmente. Y la razón de esto es, en último análisis, que un

determinismo rígido y sin reservas podría ofrecer una única explicación, y sólo una, de los cambios que se producen en las costumbres de un grupo, a saber, el accidente.

Más adelante veremos que no es posible, sin grandes reparos, rastrear las normas de conducta hasta las costumbres. En este punto sólo es necesario considerar aquellos casos en los que los hombres se enfrentan a dudas que no se pueden soslayar, cualquiera que sea la condición en que se encuentren las costumbres de la sociedad. Tales dudas surgen ante dos cursos de acción opuestos, a los cuales hay que adherir por cualquier razón.

Puede haber un conflicto entre nuestro deseo y nuestro sentido de lo que es correcto o entre dos cursos de acción que parecen ser ambos, *prima facie*, correctos. En casos semejantes, sólo se puede elegir uno. Cualquiera que sea el que elijamos, o que estemos obligados a elegir -y por el momento, para mis propósitos, esto es indistinto-, la máxima que rige la decisión no puede ser seleccionada sobre la base del que está determinado culturalmente, porque para la doctrina del relativismo cultural, ambos lo están.

Para reforzar el argumento, variemos el punto de vista. Si fuera cierto, como sostienen los relativistas, que la autoridad de una máxima moral se fundamenta en la cultura, los hombres serían mucho peores de lo que son, porque no podrían hallar respuestas a preguntas que ahora buscan con desesperación y para las cuales a veces sí encuentran una respuesta. Pasemos por alto el hecho de que el término “cultura” es irremediamente polisémico. Sea cual fuere el significado que le demos, la noción “cultura de Dobu” o “cultura de los indios pueblos” resulta relativamente clara si se la compara con “cultura norteamericana” o “cultura francesa”. Los nativos de Dobu pueden buscar en su cultura respuestas para sus dudas morales, pero ni los norteamericanos ni los franceses pueden hacerlo. Por cierto, en Roma debemos hacer lo que hacen los romanos. Pero, ¿qué hacen *los romanos*? Porque en esa ciudad hay romanos católicos, anglicanos, protestantes, judíos, musulmanes, mormones e incluso, creo, algunos sintoístas. También encontramos monárquicos, republicanos, fascistas, comunistas y apolíticos. Hay personas “respetables” -lo que significa que no tienen un prontuario policial-, pero también tratantes de blancas, prostitutas, rateros y personas aficionadas a prácticas que Krafft-Ebing describe en latín. Según mis últimas informaciones, un romano fue huésped distinguido de nuestro gobierno federal; me refiero al honorable Lucky Luciano. Hay italianos que son norteamericanos y -casi lo olvido- tejanos. Hay eruditos y otros que no lo son. Hay bohemios de Bohemia y bohemios de Greenwich Village y Sausalito. Y en Roma hay incluso algunos relativistas que hacen lo que hacen los romanos, aunque cómo lo hacen sigue siendo un misterio. Es obvio que, con excepción de los relativistas, la referencia a lo que hacen los romanos no nos ayuda a resolver nuestras dudas morales.

Una filosofía que pasa por alto este problema es intelectual y moralmente irresponsable. Es moralmente irresponsable porque mientras proporciona a los naturales de Dobu y a los indios pueblos los medios para dar respuesta a sus dudas morales, deja a los

norteamericanos y a los franceses sin ninguno. Considero que esto es lisa y llanamente mezquino. Y, lo que es peor, se trata de un caso evidente de discriminación cultural: ¿acaso los norteamericanos y los franceses no son tan buenos como los indígenas de Dobu y los pueblos? Además, todos saben, menos los relativistas, que los franceses pueden actuar con algo más de moralidad y algo menos de *vin ordinaire*. Es intelectualmente irresponsable porque pasa por alto el hecho de que las categorías que aplica a las culturas primitivas no pueden ser aplicadas, o por lo menos no pueden serlo de la misma manera, a culturas complejas en proceso de rápido cambio. El hombre primitivo puede plantar sus problemas a los ancianos de la tribu y éstos responderán sus preguntas sin vacilar, porque sus tradiciones y costumbres están relativamente bien definidas y son más o menos inmutables, lo que equivale a decir que *parece* existir coincidencia entre su moral y sus costumbres. Pero, por supuesto, la fuerza de este argumento reside en mostrar que esta coincidencia es ajena al problema moral.

Los filósofos morales han hecho a menudo una crítica esencialmente similar, aunque formulada en términos diferentes, contra el relativismo cultural. Éste conduce al relativismo individual, es decir, al nihilismo moral. Veamos de qué manera ocurre esto. Según los relativistas, la cultura define los valores y los criterios de una sociedad. Pero esto sólo puede ser cierto siempre que los integrantes de esa sociedad acepten, sean cuales fueren sus razones para hacerlo, esos valores como realidades operativas. Si, por un motivo u otro, un miembro cualquiera de la sociedad deja de aceptar sus valores, la concepción de que la cultura define los valores se convierte en perniciosa y se queda sin referente alguno. Estamos así ante un conjunto de individuos que parecen constituir una sociedad pero que, en el sentido moral, de hecho no lo hacen, porque su sociedad no les proporciona normas de conducta viables y operativamente reales. Esto ocurre cuando un miembro de una sociedad dada decide, por su propia cuenta, rechazar algunos de los valores que aquélla aprueba, o la totalidad de esos valores. ¿Qué podría decirle el relativista? Por ejemplo, le diría: “Éstos son los valores aprobados por la sociedad a la que usted pertenece”. A lo cual un rebelde respondería simplemente, a menos que fuera un tonto redomado o un cobarde -y los rebeldes rara vez son tontos o cobardes-: “Esos valores fueron aprobados por los otros, pero no por mí”. ¿Y qué le replicaría el relativista? Podría decirle: “La sociedad se encargará de que usted se comporte de acuerdo con sus normas”. A esto, un auténtico rebelde contestaría: “Que lo intente y veremos qué pasa”. El auténtico rebelde desea dirimir la diferencia por la fuerza. Esto podría ser cierto en lo que respecta a las relaciones morales, lo que es un problema totalmente distinto. Lo que interesa aquí es que el relativista debe reconocer que, de acuerdo con su concepción de la moralidad, cuando una sociedad pierde el poder de hacer respetar sus valores, la consecuencia es el relativismo individual más que cultural, y también tiene que admitir que la expresión “relativismo individual” no es más que un elegante sinónimo de caos moral. Ésta es una de las razones por las cuales los filósofos morales responsables consideran pernicioso el relativismo cultural.

Es indudable que los hombres, sobre todo los que pertenecen a sociedades tradicionalistas, respetan las costumbres. También parece ser cierto que ese respeto confiere a las máximas morales de una comunidad una autoridad y una permanencia que de otro modo probablemente no tendrían. Pero es un disparate afirmar que la autoridad de esas normas se origina sólo en el hecho de que están determinadas culturalmente; además, como lo hemos demostrado, es un disparate pernicioso.

Desde el punto de vista lógico, el relativismo cultural adolece de un defecto que lo condena y que ha sido señalado por numerosos autores. Ahora bien, puesto que los relativistas no parecen haber tomado en cuenta esta objeción (no conozco a uno solo de ellos que haya intentado seriamente enfrentar las muchas y graves críticas formuladas contra su doctrina, pese a que son incontrovertibles y devastadoras), conviene plantearla nuevamente: El relativismo es una filosofía incoherente porque cae en la trampa de Epiménides. ¿Puede afirmar el relativista que todos los juicios son relativos con excepción de éste? De nada le serviría hacerlo, porque si su afirmación es cierta, tendría que demostrar que el método que le permitió llegar a esta verdad no puede emplearse para descubrir otras verdades, y esta afirmación es (¡qué desastre!) otra verdad. Hemos aquí obstaculizados por al menos dos verdades. ¿Serviría de algo apelar a la teoría de los tipos? Con esto no le va mejor al relativista, porque en esta teoría la afirmación de que todos los juicios son relativos es una afirmación de segundo orden, aunque cierta en sí misma, y está exenta de la incapacitante relatividad que afecta a todas las afirmaciones de primer orden. Por lo tanto, hay verdades que no están culturalmente determinadas en el sentido vicioso, aunque son verdades de segundo orden, no de primer orden. Sin embargo, en ese nivel nos encontramos exactamente con la misma situación que en el nivel inferior. Tenemos una verdad y un método. En lo que respecta a este último, sabemos que puede o no ser empleado para descubrir otras verdades, y este conocimiento constituye una segunda verdad. Esto es lamentable para el relativista, porque debe reconocer que hay por lo menos dos verdades que son tales independientemente de los determinantes culturales, o bien admitir que aún está atrapado en la trampa de Epiménides. Me parece que hemos pescado al relativista *in fraganti*, y en qué vergonzosa situación para un científico: ¡nada menos que escamoteando algunas verdades! ¡Oh viejo Epiménides el cretense, deberías avergonzarte de haber arruinado el bonito juego absolutista de nuestro relativista!

Todavía debemos examinar otro error del relativismo cultural. Según esta doctrina, como los valores de un grupo están determinados culturalmente, carecen de validez objetiva. Y sobre esta base, niega la validez de un juicio formulado para todas las culturas por igual. La subjetividad se confunde con la relatividad.⁷

⁷ Empleo deliberadamente la palabra “válido” porque deseo eludir un problema que hasta este momento está en plena discusión entre los filósofos anglo-norteamericanos y del que no puedo ocuparme aquí, a saber, el de determinar cómo se establecen (o se justifican, o se sustancian) los juicios de valor, diferentes de los juicios verdaderos. En el sentido matemático del término, los juicios de valor no se pueden *demostrar*, porque en este

Debemos admitir que es muy difícil, tal vez imposible en la práctica, establecer una jerarquía entre las grandes culturas. Si alguien afirmara que la cultura norteamericana es superior a la inglesa o viceversa, o a la alemana, o a la italiana, aparentemente no haría otra cosa que expresar una preferencia personal. Su objetividad sería sospechosa, y por una razón obvia, a saber, que los objetos comparados son excesivamente complejos y los valores que encierran, demasiado elusivos como para que un juicio comparativo tenga peso. Esto también puede ser aplicable a las culturas primitivas, pero no lo es cuando se considera una sociedad que ha alcanzado un alto grado de civilización comparándola con una que no lo ha hecho. Sea como fuere, las dificultades no son teóricas sino prácticas, y no es difícil advertir que algunas culturas pueden ser juzgadas como inferiores a otras que han alcanzado el status de civilizaciones. Éste sería el caso de las tribus primitivas de Australia central en comparación con los grandes reinos africanos antes de que fueran destruidos por el imperialismo, aunque yo no los clasificaría como sociedades civilizadas. El principio se pone de manifiesto más fácilmente en situaciones extremas; por lo tanto, veamos el caso de los xetás, un grupo humano descubierto recientemente en Paraná, Brasil sudoriental. Este grupo, digno de compasión, es considerado como un remanente de la Edad de Piedra. Según se afirma, no conocen la agricultura, ni trabajan los metales, ni hacen cerámica. No sabemos cómo es su expectativa de vida, pero sí que no puede compararse con la nuestra. Sabemos que si las condiciones se asemejan de algún modo a las que imperan en la Sierra Parima, como probablemente ocurre, pasan hambre durante varios meses del año. Aun en épocas de abundancia su dieta es inadecuada desde el punto de vista biológico, es decir, enfocándola desde una perspectiva no cultural, no relativista. Su desarrollo moral, intelectual y estético es bajísimo en comparación con el nuestro. La dureza de su vida se refleja en su religión, ya que viven dominados por el temor a los demonios. Su cultura carece de la riqueza de valores que caracteriza a la nuestra. Tienen una falsa imagen del lugar que ocupan en el mundo y en el universo y están mucho más sometidos a la naturaleza de lo que nosotros lo estamos. Hacen pensar en la descripción que hace Hobbes del hombre en el estado de naturaleza, que termina con este párrafo, tantas veces citado: “Y la vida del hombre, [...] pobre, riesgosa, brutal y breve”. A todos y a cada uno de estos seres infortunados les debo, como personas, un respeto irrestricto. Pero el hecho de que reconozca mi deuda con ellos es el resultado de tener un conocimiento ético superior. Uno se pregunta cuál es la razón de que los hombres sostengan una doctrina contra viento y marea cuando resulta evidente por sí mismo que, en casi todos los aspectos concebibles, nuestras vidas son mejores que las de los xetás. Si

sentido la demostración depende de postulados que son arbitrarios en relación con los valores demostrados. Desde mi punto de vista, que expongo lo más sucintamente que puedo, no podemos establecer con éxito la validez de un juicio de valor, o de una constelación de juicios, en conflicto con otros. Si lo intentamos, la consecuencia será una controversia en la que cada parte refuerza su convicción de que está en lo cierto, pero las demás no quedan convencidas de la justicia de su posición. El problema consiste en encontrar los medios para resolver los conflictos de valores, no mediante la demostración sino recurriendo a otros mecanismos racionales. Y la mente humana emplea otros mecanismos racionales diferentes de la demostración para dar validez a sus juicios. En otro lugar he analizado el problema de cómo pueden resolverse los conflictos, al referirme a los juicios estéticos y morales.

un científico o un filósofo me dijeran que no debo considerarlos inferiores, culturalmente hablando (repito que, como seres humanos, no lo son), respondo que, por razones que no pretendo conocer, no han desarrollado las capacidades que sí hemos desarrollado nosotros, que pertenecemos a la civilización occidental. Y si reitera que su doctrina muestra que mi juicio carece de validez, responderé: Tanto peor para *su* doctrina, que parece excluir todo sentido común. Sin embargo, no se puede negar que la verdad es relativa a las técnicas y a los esquemas categoriales que empleamos para llegar a ella; por esta razón, debemos distinguir entre subjetividad y relatividad. Decir que la verdad es relativa significa que un cambio en el método o en el esquema categorial, o en ambos, altera los resultados. Esto no sólo se aplica a la verdad, sino a todos los otros valores. La justicia anglosajona es relativa al derecho anglosajón y la justicia romana es relativa al derecho romano. Pero la cuestión no es irremediabilmente subjetiva o arbitraria, y podemos exponer las razones que justifican nuestra preferencia por nuestro propio sistema judicial respecto del que empleaban nuestros antepasados, el juicio por el agua o el fuego. Pero inferir que de la relatividad del valor, en el sentido que nos ocupa, se sigue su subjetividad, y en consecuencia que a los juicios de valor no se les puede otorgar validez objetiva, es un *non sequitur* resultante de la incapacidad de distinguir entre un valor y los medios de cerciorarse de su presencia. Un juicio de valor no es relativo en el sentido vicioso siempre que existan medios para corregirlo. En lo que respecta a la verdad científica, se dispone de estos medios y la universalidad de la ciencia establece este hecho más allá de toda duda. Pero, por supuesto, ni la universalidad ni la verdad se obtienen por votación. Si la ciencia estuviera determinada culturalmente, en el sentido vicioso, la antropología sería imposible, o sólo sería válida para la cultura de la que proviene el antropólogo. No me parece necesario demostrar en detalle que al primitivo que descarta la ciencia y la tecnología diciendo: “La magia del hombre blanco difiere de la magia del hombre negro”, basta con responderle: “Lo que usted llama ‘magia del hombre blanco’ no es magia, sino ciencia y tecnología”. Y si el infortunado no está de acuerdo con esto, su incapacidad de estarlo no altera la verdad de la aseveración. Digo una vez más que la verdad no se determina computando votos, por lo menos todos los votos de las personas no ilustradas que son analfabetas.

II

Cuando se trata de la ciencia en el sentido amplio que se da a este término en Europa, el problema resulta, en la práctica, más difícil, pero aún no es insoluble. En las disciplinas menos rigurosas, como las ciencias sociales, en el psicoanálisis y en la filosofía, disciplina puramente especulativa, la objetividad es posible aunque no se la encuentra a menudo. Un filósofo puede leer a otro y darse cuenta de que lo que ha leído es decisivo y de que él está equivocado. Voy a dar un solo ejemplo de esto, y aunque fuera la única vez en toda la historia de la filosofía que se ha producido un reconocimiento semejante, bastaría para fundamentar el argumento de que puede ocurrir. Bertrand Russell dejó

constancia de que después de leer la crítica que Santayana hizo de sus ideas, modificó su punto de vista acerca del valor.⁸ Aunque, en mi opinión, estaba más cerca de la verdad antes de leer los argumentos de Santayana que después, lo pertinente no es la verdad o la falsedad de una idea sino el hecho de que una doctrina filosófica puede ser abandonada sobre bases racionales. En los casos en los cuales una doctrina se sostiene como hipótesis, la argumentación racional puede alcanzar un mínimo de objetividad. Como mi ejemplo de un filósofo que cambia de idea podría malinterpretarse, porque Santayana y Russell pertenecen a la misma cultura, pongamos otro: en los últimos años se ha manifestado en los Estados Unidos un gran interés en el pensamiento hindú, y los que lo sustentan responden a lo que consideran la profundidad y la sutileza de los pensadores hindúes clásicos. Si en el acercamiento de algunas de estas personas a la herencia filosófica de la India se observan indicios de una actitud religiosa (y si se afirmara que es así, no lo dudaría ni un instante), es sencillamente gratuito decir que ocurre lo mismo con todas ellas.

Por lo tanto, no se puede negar el hecho de que en el diálogo filosófico puede lograrse un mínimo de objetividad. ¿Cómo se logra? La técnica de la filosofía es la técnica del diálogo. Es, como lo dice Platón en su Séptima Carta, la técnica de dar y recibir respuestas en un intercambio amistoso.⁹ Y esto es tan posible entre un indio y un norteamericano como lo es entre un norteamericano y un compatriota. La verdad es objetiva. Lo que los existencialistas llaman “verdad subjetiva” es un valor muy apreciable, pero no debe ser confundido con lo que los filósofos tradicionales y los científicos llaman “verdad”.

La objetividad en los juicios morales es más difícil de alcanzar y se la encuentra con menos frecuencia. No puedo hacer aquí un análisis a fondo acerca de cómo se la puede lograr; en todo caso, todas mis ideas al respecto están contenidas en una obra de próxima aparición. Me limitaré, por lo tanto, a esbozar las bases sobre las cuales es posible alcanzarla, no sólo dentro de una cultura, sino entre culturas diferentes.

Digamos en primer lugar que durante mucho tiempo los antropólogos y los filósofos han tratado de definir los “universales culturales”, abstracciones que pueden hacerse a partir de todos los grupos humanos; no existe una sola sociedad que no provea los medios para educar a los jóvenes, obtener alimentos, preservarse contra otros hombres y contra las inclemencias de la naturaleza, manejar sus asuntos internos, etcétera. Pero estos universales culturales no sirven a los propósitos de los filósofos morales, *cuyo objetivo principal es descubrir los medios para resolver moralmente los conflictos de valor*. Ellos necesitan otros medios, y sugiero que se los puede encontrar en lo que F. C. Sharp llamó “la unidad de la conciencia moral de la raza”.¹⁰ Fuera de Sharp y del conferenciante de

⁸ Bertrand Russell, *Philosophy*, New York, 1927, p. 230.

⁹ *Thirteen Epistles of Plato*, Introducción, traducción y notas de L. A. Post, Oxford, 1925, p. 99.

¹⁰ F. C. Sharp, *Ethics*, New York, 1928. Véanse especialmente los capítulos I, II, III, XII, XIV y XV.

Gifford para el período 1948-49, profesor A. Macbeath, no conozco ningún otro filósofo contemporáneo que haya tratado de resolver en este nivel el conflicto de los juicios de valor. Sharp encontró en el utilitarismo universal la unidad que buscaba. Si bien no estoy de acuerdo con sus concepciones, me parece importante el hecho de que haya buscado la unidad en *la forma* y no en *la sustancia* del juicio moral. También Macbeath, si lo he entendido correctamente, busca la unidad en la forma del juicio, aunque no lo enuncia en esos términos. No obstante, creo que se acerca a la verdad más que Sharp. Según Macbeath, las normas morales ordinarias que se consideran correctas son, con una posible excepción, generalizaciones empíricas “basadas en la experiencia de la humanidad en cuanto a las condiciones necesarias para poner en práctica la forma de vida que se considera conveniente”. La excepción,

la única regla que no parece ser una generalización empírica sino un principio racional, que, como las categorías, es verdadera universalmente y no admite excepción que no sea moralmente censurable, es el principio de justicia y equidad, el cual parece estar contenido, de una manera u otra, en todos los códigos éticos y en el ideal (si no siempre en la práctica) de todas las sociedades.¹¹

Macbeath puntualiza que justicia no significa igualdad. Y prosigue diciendo:

La base real de este principio -base que se revela especialmente en sus formas más desarrolladas- es la naturaleza de la personalidad y el reconocimiento por parte del individuo de que los otros son, como él, personalidades, manifestaciones de la conciencia moral.¹²

En un capítulo posterior escribe, acercándose a la conclusión de sus conferencias:

En mi tratamiento [...] he dado por supuesto, y he intentado defender ese supuesto, que la estructura principal de la vida moral, la naturaleza del ideal moral y los fundamentos de las obligaciones morales son, en principio, los mismos en todas partes y para todos los hombres.¹³

No voy a referirme aquí a mis serios desacuerdos con la significativa contribución de Macbeath a la filosofía moral. Lo que sí me parece importante es destacar que, para él, la vida moral se fundamenta en el reconocimiento, por parte de un individuo, de la personalidad de aquellos con quienes entabla prácticamente relaciones. No está en discusión el hecho de que los grupos no ilustrados viven en lo que Bergson denomina “una sociedad cerrada”, regida por “una moral cerrada”; tampoco lo está el de que los cristianos, que dicen vivir en una sociedad abierta, según un código ético abierto, rara vez

¹¹ Macbeath, op. cit., p. 52.

¹² *Ibíd.*, p. 53.

¹³ *Ibíd.*, p. 429.

viven de acuerdo con sus convicciones.¹⁴ Y para mí, por lo menos, resulta igualmente evidente que, como sostiene Bergson, la diferencia entre una sociedad abierta y una cerrada no es de grado sino de clase. Creo que cuando estos asuntos se consideran de la manera apropiada, tenemos fundamentos para arribar a la doctrina de la unidad de la conciencia moral de la humanidad (no la unidad de la sustancia de los juicios morales sino la unidad de su forma). Pero esto es suficiente para lograr la objetividad en los juicios de valor, por lo menos en principio. El relativista cultural está en lo cierto en lo que respecta a los hechos en los que basa su doctrina, y nadie ha soñado siquiera en negarlos, pero se equivoca en cuanto a las inferencias que hace a partir de esos hechos. Por raro que esto pueda ser en la realidad, en principio es posible expresar juicios de valor objetivamente válidos para las diversas culturas.^{14a}

III

En esta sección examinaré ciertos aspectos del relativismo cultural tal como los ha formulado mi colega, el profesor Melville Herskovits. He elegido su tratamiento de la doctrina, no sólo porque estoy más familiarizado con esta formulación que con otras, sino por tres razones importantes: 1) Otras formulaciones acerca del relativismo han sido analizadas por otros miembros de este simposio. 2) Herskovits ha defendido esta doctrina en forma constante y en los diez últimos años ha publicado por lo menos cuatro trabajos sobre el tema.¹⁵ Al examinarlos no se puede menos que admirar su lealtad a su doctrina, pero es preciso señalar que además de las muchas críticas radicales que se le han hecho al relativismo en general, y a la formulación de Herskovits en particular, no ha sido revocada ni modificada seriamente, aunque en sus publicaciones sobre el tema aparecen pequeñas modificaciones *ad hoc* de naturaleza no reconocida. 3) Herskovits denomina “filosofía” a la doctrina del relativismo cultural, y en realidad es una doctrina cuya presentación requiere competencia técnica en el campo de la filosofía. Pero aunque considero que su formulación está respaldada por su prestigio científico, no me parece encontrar en ella, como espero ponerlo de manifiesto en esta sección, las demandas filosóficas que uno tiene el derecho de hacer.

Me ocuparé de aquellos aspectos de la presentación de Herskovits que tienen para mí especial interés, y deseo hacer hincapié sobre las limitaciones de mi examen, ya que él me ha criticado, así como a otros, basándose en que no comparto sus intereses. Lo siento,

¹⁴ Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, traducido por R. Ashley Audra y Claudesley Brereton, con la colaboración de W. Horsfall Carter, New York, 1935, cap. i, especialmente pp. 22 ss.

^{14a} Si la objetividad no exige el planteamiento de alguna clase de absoluto, como sostienen algunos filósofos, o si lo hace, como lo afirmo yo, y en este caso, cómo tenemos que entenderlo, es una importante cuestión filosófica. Pero no es necesario analizar esto para mostrar que el relativista cultural está equivocado.

¹⁵ A los dos trabajos de Herskovits ya citados deben agregarse “Tender- and Tough-minded Anthropology and the Study of Values in Culture”, *Southwestern Journal of Anthropology*, VII (1951): 22-31, y *Cultural Anthropology, An Abridged Revision of Man and His Works*, New York, 1955, pp. 348-366.

no soy etnógrafo, pero debo insistir en mi derecho a sustentar mis propios intereses. Herskovits escribe:

Esta tendencia a limitar el relativismo a la moral, la ética y los valores tiene la lamentable consecuencia de poner fuera de foco el tema de que se trata, ya que socava el factor cultural en el estudio de las culturas en general.¹⁶

Herskovits enfatiza la “percepción y la cognición”, más que el problema de la moral y la verdad. No nos dice de qué manera podemos examinar la *cognición*, en alguno de sus diversos significados legítimos, y al mismo tiempo soslayar el problema de la verdad. Pero lo que más me interesa señalar es que el supuesto de que un área de investigación extensa y compleja, formada por diversas disciplinas a cada una de las cuales se le reconoce una independencia relativa, contiene, no obstante, un foco único cuyo locus es decidido por el interés de los antropólogos o de los miembros de cualquier otra profesión, es un falso absolutismo. Cada estudiante define el foco de un problema en términos de sus propios intereses en un área de investigación que puede ser relativamente aislada y que se reconoce como merecedora de atención. Dado que la doctrina del relativismo cultural, que Herskovits llama “una filosofía”, se extiende hacia los ámbitos de la cognición y de la moralidad, el epistemólogo y el filósofo moral, cada uno desde su propio punto de vista, tienen pleno derecho de investigar las demandas del relativismo. Una doctrina que puede aplicarse a tantas disciplinas, como sostienen los relativistas, tendrá tantos focos como doctrinas a las que se aplica.

Consideremos el siguiente ensayo de Herskovits titulado “Tender and Tough-minded Anthropology and the Study of Culture”. Se nos dice que “el ensayo representa un intento de analizar algunas de las reacciones” que ha suscitado la presentación de la doctrina del relativismo. El autor, después de manifestar que los términos de William James “son aplicables en particular [...] a la consideración del relativismo cultural”, agrega: “para no incurrir en un error, el relativismo cultural es una filosofía ‘dura’, realista, que requiere de quienes la sustentan un cambio en las respuestas que surgen de los condicionamientos culturales más fuertes a los cuales han estado expuestos [...]”.¹⁷ En otras palabras, requiere algún tipo de conversión que la coloca fuera de los límites de la argumentación racional. No es difícil darse cuenta de que, sea lo que fuere que el autor haya intentado hacer, el resultado es la antigua técnica *ad hominem* pre-freudiana de

¹⁶ Herskovits, “Some Further Comments”, p. 267. Es probable que para Herskovits “cognición” signifique “percepción”, y no lo que los filósofos quieren decir con este término. Pero aun así el problema de la verdad reaparece en la forma de la cuestión de la percepción verdadera como opuesta a la falsa, a la que los filósofos se refieren usando los términos “realidad” y “apariencia”.

¹⁷ Herskovits, “Tender- and Tough-minded”, p. 23.

psicoanalizar a la oposición, un juego que se puede jugar entre dos, pero que un erudito debería evitar escrupulosamente porque no conduce al diálogo.¹⁸

Una buena razón por la cual los eruditos están seriamente interesados en las implicancias del relativismo en relación con la moralidad y la verdad es que esa doctrina no sólo es falsa, sino también perniciosa. En lo que respecta al conocimiento, el relativismo cultural conduce a un fácil escepticismo, mal que aqueja a hombres que buscan seriamente la verdad. Su efecto sobre la moralidad es dañar, si no destruir, la fibra moral de los estudiantes. La realidad de este efecto puede comprobarse con un ejemplo. Uno de mis alumnos de Wisconsin me contó una vez que cuando las jóvenes se resistían a los avances sexuales de los muchachos, éstos les decían: “Tendrías que hacer un curso con X”. Éste era un profesor muy popular que, con el pretexto de enseñar filosofía -a lo sumo, unos pocos conceptos insustanciales-, utilizaba su gran vehemencia y sus dotes persuasivas para demoler los valores de sus alumnos y sustituirlos por el relativismo y por una versión, de segunda mano, del humanismo de la benevolencia de Dewey. Los estudiantes extraían de su prédica una conclusión que Heródoto habría rechazado: si la moralidad es relativa, no tiene objeto sustentar normas morales puritanas y restrictivas cuando las costumbres sexuales de los polinesios son mucho más placenteras.

Herskovits dice que la doctrina del relativismo cultural tiene tres aspectos, uno metodológico, uno filosófico y uno práctico.¹⁹ Analizaré los dos primeros, ya que el tercero no me interesa.

Con respecto al aspecto metodológico, nos dice:

El relativismo, como método, incluye el principio de nuestra ciencia según el cual, al estudiar una cultura, uno trata de alcanzar el mayor grado de objetividad posible; uno no juzga las formas de conducta que está describiendo ni intenta modificarlas. Más bien, busca entender las sanciones de la conducta en función de las relaciones establecidas dentro de esa cultura y evita hacer interpretaciones a partir de un marco de referencia preconcebido.²⁰

El primer comentario que surge al leer este párrafo es que, aunque parece extraño que en él se denomine “relativismo cultural” al precepto metodológico de la objetividad, el consejo en sí es bueno. El antropólogo está obligado a lograr el mayor grado de objetividad posible. Un misionero evangelista no podría comprender las costumbres sexuales de los polinesios, que no tienen inhibiciones. Pero si no se marcan ciertas

¹⁸ No es ésta la única vez que Herskovits ha psicoanalizado a la oposición. También lo hace en “Some Further Comments”. Véase p. 266.

¹⁹ “Tender- and Tough-minded”, p. 24.

²⁰ Loc. cit.

limitaciones, la afirmación no es verdadera. De este modo, cierta vena de paranoia le permitiría a un hombre descubrir, en aquellos a quienes imagina como perseguidores, ciertas peculiaridades que pasarían totalmente inadvertidas para un observador más conciliador, más objetivo.

El comentario siguiente se refiere a la falta de sofisticación metodológica que acarrea el empirismo de la afirmación. Herskovits dice que el antropólogo debe abstenerse de hacer interpretaciones a partir de un marco de referencia preconcebido. Pero, ¿cómo puede alguien realizar tal hazaña lógica? Con toda seguridad, un hombre que expresa su aprobación a los experimentos de Sherif acerca del modo en que el juicio depende de la experiencia, como lo hace Herskovits, sabe muy bien que no hay que presumir que es posible hacerlo.²¹ Pero a esta altura no necesitamos que los psicólogos nos digan que las preguntas que formulamos y los actos que observamos se consideran dignos de atención en función de criterios de pertinencia que existen *a priori* de nuestras observaciones y de nuestras preguntas y que son, de hecho, marcos de referencia. El trabajador de campo que estudia la conducta de los pueblos no ilustrados sólo puede juzgar si algo es importante o trivial, típico o atípico, si posee algunas nociones respecto de aquello que está buscando. El marco de referencia es inevitable, pero no es vicioso en tanto el observador esté preparado para modificarlo a medida que progresa su conocimiento de esas culturas.

Hay aun otro comentario, y es que la afirmación es inaceptable por otra razón. Al mismo tiempo que aconseja al antropólogo que no abra juicio sobre la conducta que está describiendo, Herskovits nos dice que el relativismo cultural es “una filosofía que reconoce los valores que todas las sociedades establecen como guía para su propia vida y comprende su importancia para aquellos que viven de acuerdo con ellos”.²² Pero lo que no nos dice es cómo podemos reconocer los valores de una sociedad y comprender su mérito, es decir, reconocer que son estimables para los que viven de acuerdo con ellos, pero no considerarlos estimables para la sociedad. En todo caso, si el antropólogo no debe formular juicios de valor con respecto a la sociedad que estudia, se infiere que los que quiebren esta regla metodológica son malos antropólogos; esto nos llevaría a la absurda conclusión de que Benedict y Malinowski (para mencionar solamente a dos antropólogos cuya jerarquía no puede ser cuestionada) son malos antropólogos, porque han juzgado las culturas objeto de sus estudios precisamente del modo que condena el relativista cultural. Citaré un pasaje tomado, casi al azar, del trabajo de Ruth Benedict sobre los naturales de Dobo (el cual se basa, por lo que sé, en el trabajo de campo de Fortune):

En el matrimonio de los nativos de Dobo se ponen de manifiesto los celos, la sospecha, el fiero exclusivismo con respecto a la propiedad que caracterizan a este

²¹ *Man and His Works*, p. 65.

²² *Cultural Anthropology*, p. 364.

pueblo; no obstante, es imposible darles toda la importancia que tienen antes de haber considerado su forma de vivir en otros aspectos. Las motivaciones que rigen toda su existencia son singularmente limitadas, notables por la consistencia con que las han incorporado las instituciones culturales y por el alcance que han adquirido.²³

O veamos este otro pasaje de un clásico de la literatura antropológica, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. En su análisis de “Yausa - Orgiastic Assaults by Women”, Malinowski escribe:

Vamos ahora al extremo sur de la isla principal y a la isla adyacente de Vakuta. Ya nos hemos referido varias veces a estos distritos, no demasiado honorables. Desde el punto de vista etnológico, en general el carácter y los hábitos de estos nativos se caracterizan por cierta rudeza que se manifiesta en muchos aspectos de su vida. En lo que respecta a las costumbres sexuales son, indudablemente, mucho más toscos que los norteños, y sus prácticas serían ofensivas para el sentido de la etiqueta y el decoro, si no de la moral, de éstos, que es mucho más refinado.²⁴

Pero nosotros no tenemos la incoherencia del relativista cultural. Pues nótese que la prescripción metodológica advierte al estudiante que debe tratar de lograr el mayor grado de objetividad posible. Y esto significa que al estudiar otras culturas el antropólogo puede trascender las limitaciones etnocéntricas de su propia cultura; esto es imposible (y no debemos olvidarlo) porque todos los valores están determinados por factores culturales, y la verdad que busca el antropólogo es un valor. Pero si él puede trascender las limitaciones de su propia cultura, ¿por qué no podría hacerlo cualquier otro? La objetividad, tolerancia y agudeza de observación que posee son virtudes comunes que tienen, en grados diversos, muchas personas de toda condición. Podemos asegurar, y lo hacemos, que el entrenamiento del antropólogo refina estas virtudes y les confiere una eficiencia operativa que de otro modo no tendrían, pero sabemos que otros las han empleado en su observación de culturas ajenas a la suya. El Padre de la Historia no fue entrenado por Boas, pero registró con fría objetividad la realidad del pluralismo cultural. Livingstone, que según nos dice un biógrafo reciente, fue educado como un misionero, fue totalmente objetivo en su actitud para con los africanos, y lo mismo puede decirse de Fray Bernardino de Sahagún respecto de los mexicanos.²⁵

²³ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston y New York, 1934, p. 141.

²⁴ Bronislaw Malinowski, *The Sexual Life of the Savages in North-Western Melanesia*, New York, 1929, p. 273.

²⁵ George Seaver, *David Livingstone*, New York, 1957. Entre las muchas referencias a la objetividad de Livingstone y a su libertad respecto de los prejuicios emergentes de su entrenamiento y sus compromisos, véanse pp. 284, 318, 319, 320-321, 374, 386. Fr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, D. F., 1938, I, xiv-xvi.

Veamos otro punto: según asegura Herskovits, la tecnología occidental es superior a la de los pueblos primitivos. Pero la tecnología no se desarrolla en el vacío, sino que su evolución depende de la práctica efectivamente operativa de ciertas virtudes. ¿Cuáles son? La tecnología presupone la ciencia, y la ciencia presupone la búsqueda de la verdad, y ésta a su vez presupone cierto número de virtudes: el autodomínio, el control de las pasiones, sobre todo de la vanidad y el egoísmo, por lo menos mientras se está en pos de la verdad, la voluntad de aplicar la inteligencia de una manera disciplinada y algo que, en lo que respecta a la ciencia en un sentido estricto, puede no ocurrirle a un norteamericano, el abandono de la creencia de que un caballero no se ensucia las manos. Quien reconoce la supremacía de la tecnología occidental debería aceptar la superioridad de estas virtudes u ofrecernos una argumentación plenamente razonada acerca de por qué no necesita reconocerlas como superiores a otras que poseen los pueblos no ilustrados.

IV

Se sabe bien, por lo menos en ciertos círculos, que una de las funciones del relativismo cultural consiste en defender a los grupos no ilustrados de la bienintencionada, aunque a menudo catastrófica, intromisión de los misioneros y de la despiadada explotación de los imperialistas. Pero antes de proseguir deseo señalar que me refiero a la intención de la doctrina, y no a la de aquellos que la forjan y defienden. Reconozco que la afirmación acerca de la intención de la doctrina es difícil de probar, por ejemplo, del modo en que se muestra un trozo de tela, y sólo puede ser demostrada como se demuestra un significado. Sea como fuere, supongo que generalmente se admite que el relativismo cultural tiene un componente ideológico, en el sentido que se ha dado en los últimos años al término “ideología”.

Cuando el antropólogo se enfrenta con los resultados de la injerencia de los misioneros o de la explotación imperialista, reacciona, y su reacción no sólo está plenamente justificada sino que da testimonio de la bondad de su corazón. He aquí pueblos que, sea cual fuere el riesgo que corran sus almas, han aprendido a dominar la naturaleza de la manera más difícil para lograr que sirva a sus propios fines y llevan al menos una vida relativamente feliz y digna, desde el punto de vista de sus costumbres. Pero bastan unos pocos años de intromisión o de explotación para convertirlos en grupos patéticos. Pierden sus habilidades y se desorganizan. Su desnudez es cubierta con vestimentas horribles. Desaparecen sus incentivos para trabajar y se transforman en mendigos. A veces, lo que los destruye no son las enfermedades somáticas importadas del mundo de los blancos sino algo más insidioso, una enfermedad moral, porque de algún modo pierden su fuerza espiritual y su deseo de vivir. Se convierten en pordioseros culturales, en vagabundos etnográficos. Es verdad que en algunos casos sus amos imperialistas eliminan el canibalismo y muy menudo la medicina moderna les presta auxilio. Pero lo que sus “benefactores” no ven, no pueden ver, es que a despecho de su propia superioridad

cultural ellos son tan caníbales como los primitivos que explotan, sólo que no devoran cuerpos muertos sino culturas vivas y sanas. Tampoco se dan cuenta de que cuando los pueblos primitivos pierden su identidad y su dignidad, poco es lo que puede decirse en su favor, excepto que rara vez tienen la culpa. Las objeciones que el antropólogo hace al misionero son tan importantes como las que hace al imperialista o quizá más, dado que por lo general no comparte las convicciones religiosas de aquél. El relativismo cultural afirma que los pueblos no ilustrados tienen tanto derecho a sus costumbres como nosotros a las nuestras, con lo cual intenta protegerlos de la voracidad de sus explotadores y de los estragos de quienes tratan de salvar sus almas al precio de su identidad y de su dignidad. Si se lo mira de este modo, el relativismo cultural no merece ser condenado en forma absoluta. Sólo que, visto así, es una ideología, y si tiene validez, únicamente la tiene mientras se mantengan operativas las condiciones que le dieron origen. No es válido en el sentido en que lo son las máximas morales más abstractas, sino sólo circunstancialmente, durante cierto tiempo y en lugares específicos. Pero en los últimos tiempos las circunstancias han cambiado y el relativismo, como ideología, se ha hecho irremediabilmente retardatario. Hoy en día los pueblos primitivos casi no necesitan la protección del relativismo cultural; más bien, aparentemente, deben ser protegidos de su propio nacionalismo ciego y fanático. En el mundo actual, en el que urge encontrar los medios para reconciliar las discrepancias entre los pueblos, es poco prudente, permítaseme el eufemismo, hacer hincapié sobre las diferencias radicales entre ellos y negar cualquier posibilidad de comunicación a través de las fronteras culturales. Al insistir en la naturaleza monádica de cada cultura, en su *gestalt*, en su autarquía, la doctrina del relativismo sanciona el separatismo. Si el nacionalismo estuviera en decadencia, el énfasis sobre la irreductibilidad de cada cultura, aunque erróneo desde el punto de vista teórico, no sería perjudicial en la práctica. Pero las cosas cambian con rapidez y vemos que en la actualidad el relativismo cultural es pernicioso en otro sentido, a saber, políticamente. Cualquier doctrina que, siquiera sea en forma indirecta y sutil, impida a los pueblos del mundo reunirse y conciliar sus diferencias -lo que equivale a decir, derribar las barreras que los separan desde el punto de vista de los juicios morales- es obviamente nociva.

V

La crítica que hemos hecho acerca del relativismo cultural debería haber puesto en evidencia que no es difícil detectar las confusiones, las falacias y la falta de una comprensión adecuada de los problemas que llevan al relativismo cultural a sus perniciosas conclusiones con respecto a la verdad y a la moralidad. Su lógica es inadmisibles, pero esto es obvio. Su enfoque de los problemas epistemológicos y éticos es lamentable, porque no logra llevar a cabo distinciones importantes, pero sus errores y deficiencias en esas disciplinas pueden descubrirse con facilidad. ¿Por qué, entonces, esta doctrina notoriamente errónea y nociva aparece una y otra vez, pese a las demolidoras

críticas a que ha sido sometida? Para responder plenamente esta pregunta serían necesarios varios ensayos de la misma extensión que éste. Pero me ocuparé aquí de una de las respuestas, porque hace referencia a un problema de gran interés e importancia que, en mi opinión, aguarda aún una solución satisfactoria.

Este problema es el de nuestro concepto de la naturaleza humana. No es un secreto para nadie que hoy en día poseemos un conocimiento real acerca del hombre que no había sido alcanzado antes en nuestra cultura. Este conocimiento fluye, en enormes cantidades, de un sinnúmero de investigadores: científicos políticos, economistas, sociólogos, antropólogos y psicólogos, sin mencionar a los teólogos, eruditos en literatura y filósofos. De los muchos sistemas de gobierno que el hombre ha inventado para embrollar su vida política, no hay uno solo sobre el cual no exista una monografía, y muchos de ellos ocupan bibliotecas enteras. No hay institución social que no haya sido estudiada: tenemos conocimiento de los *berdaches* y de las prostitutas sagradas, de las cien esposas de Fong y de la poligamia en serie de Hollywood, de los drogadictos ingleses y de las *call girls* neoyorkinas, del vudú y del budismo. Estamos absolutamente seguros de que no hay ningún grupo humano que tenga seis dedos, pero no ignoramos que algunos hombres que tienen más o menos de cinco dedos en cada pie practican deportes. Sabemos acerca de los Duk Duk, los nativos de Dobo, los hopi y los patagones, los súmeros y los antiguos egipcios. Sabemos lo que los hombres comen y las diversas maneras en que hacen el amor. Si existe algún grupo humano que no conozcamos, podemos estar seguros de que una expedición está en camino para estudiarlo o lo estará muy pronto, y que uno o dos años después de su regreso los eruditos dispondrán de una monografía sobre el tema.

Ahora bien, ¿qué *sabemos* acerca del hombre? Disponemos de hechos, y si deseamos más conocimiento obtendremos más hechos. Los profesores estamos hambrientos de hechos y podemos producirlos en ingentes cantidades en forma inmediata. Formamos un ejército laborioso y diligente y, como hormigas, en hileras apretadas e interminables, acumulamos hechos sin descanso. Pero es preciso reconocer que, aunque sufrimos un *embarrass de richesse* en lo que respecta a los hechos que tenemos a mano, somos un hato de menesterosos porque las ingeniosas hipótesis que hemos edificado con tanto trabajo sobre la base de los hechos no son coherentes entre sí y hasta ahora han resistido todos los esfuerzos destinados a sintetizarlas. No sabemos si esto seguirá ocurriendo en el futuro; la tarea de investigación estará a cargo de otros. Sea como fuere, hasta ahora no existe acuerdo entre los científicos que estudian al hombre, en el sentido estricto del término “ciencia”. En la actualidad la unidad de la ciencia no es más que un bello sueño, como lo demuestra la desunión imperante. Y no se toma conciencia, a diferencia del escolar de Macaulay, de que entre los filósofos cualquier profesor que capte a uno o dos graduados puede fundar una escuela. Por cierto, he estado pensando muy seriamente en fundar una. Pero los hechos y las hipótesis científicas mutuamente incompatibles no acrecientan el conocimiento. *El conocimiento es sistémico, coherente*. Tomemos, por ejemplo, el caso de los psicoanalistas (y conste que no tengo nada contra ellos, ya que algunos de mis

mejores amigos lo son). En este aspecto, podremos conocer al hombre cuando los partidarios de Freud y de Adler, de Jung, de Sullivan, de Rank, de Fromm, de Roger y los innumerables grupos que trabajan en esta área concilien sus diferencias y, en lugar de los conceptos mutuamente incompatibles que sustentan hoy en día, expongan una hipótesis coherente acerca del psiquismo humano y de cómo llega a contraer las enfermedades que lo aquejan. Exactamente lo mismo puede decirse de los psicólogos académicos, de los sociólogos, etcétera, puesto que en cada ciencia reina una confusión digna de la torre de Babel. Pero tampoco sería suficiente la coherencia interna de una determinada disciplina, porque no podremos conocer al hombre hasta que los sociólogos y psicólogos, los científicos políticos y los antropólogos de cualquier escuela o credo, y todos los demás científicos, diriman sus controversias y lleguen a un acuerdo.

Me he referido al conocimiento *científico* del hombre en el sentido más restringido que se le da al término en los Estados Unidos. ¿Podemos excluir a los historiadores? ¿Acaso no contribuyen también a nuestro conocimiento del hombre? ¿Y qué decir de los filósofos y los teólogos? ¿Tendremos que esperar a que resuelvan sus desavenencias? ¿O haremos caso omiso de su palabrería, que ha durado ya más de dos mil quinientos años sin que estén ahora más cerca de la armonía intelectual que cuando comenzaron? Sea cual fuere nuestra decisión, debemos reconocer que hasta que todos se hayan puesto de acuerdo y el cordero conviva pacíficamente con el león, nuestro conocimiento acerca del hombre será, lamentablemente, imperfecto. Mientras no llegue esa soñada Edad de Oro, parece que tendremos que seguir viviendo con nuestras dificultades, y éstas constituyen terreno fértil para toda suerte de doctrinas erróneas y perniciosas.

Este hecho tan evidente -por lo menos, así me lo parece- aparentemente irrita a muchos científicos y filósofos que estudian al hombre y sus costumbres. Cada vez que tuve la oportunidad de llamar la atención acerca de esto observé una reacción totalmente contraria a la respuesta conciliadora que uno puede esperar de quienes dicen buscar la verdad. Considero que es necesario hacer hincapié sobre esto, ya que no se sirve a la verdad evitando ofender a los dogmáticos. Si Galileo, Darwin y Freud hubieran tenido miedo de desafiar las ortodoxias establecidas en sus tiempos, sus contribuciones a la ciencia habrían sido hechas por otros, pero no por ellos.

Pero, ¿cuál es la importancia de este hecho, si es que la tiene, para el problema del relativismo cultural? La respuesta es que si carecemos de un conocimiento adecuado del hombre, podremos exponer las falacias e incoherencias del relativismo cultural, pero seremos incapaces de ofrecer al relativista un conjunto de criterios claramente definidos mediante los cuales podamos ordenar jerárquicamente el pluralismo cultural ante el cual nos encontramos. Hay algunas cosas que podemos hacer: podemos tener una razonable certeza de que las grandes civilizaciones permiten al espíritu humano, en todas sus modalidades posibles, expresiones más numerosas y más plenas que las culturas más primitivas, como las de los navajos, los hopi, los duk duk y los xetás. Sobre esta base

podemos decir que la civilización es superior al primitivismo del hombre, ya que le permite encontrarse a sí mismo más fácilmente y realizarse con mayor plenitud. Pero también sabemos que una sociedad en la que pueden existir campos de exterminio como Belsen y Buchenwald y en la que monstruos humanos como Ilse Koch tienen la oportunidad de perpetrar sus crímenes patológicos, merece la condena de cualquier hombre que no sea moralmente imbécil.

Pero estos criterios y otros similares, que pueden aplicarse fácilmente, por útiles que sean, no lo son del todo, y hasta que elaboremos conceptos adecuados, que nos permitan franquear la pluralidad de culturas humanas y, en vista de esa pluralidad, ordenar jerárquicamente las modalidades culturales que dan expresión al espíritu humano, los juicios acerca de las culturas que logren pasar la prueba de la objetividad sólo podrán sostenerse en una forma precaria, *ad hoc*, que no satisfará las exigencias de una mente filosófica. Hasta que llegue ese día, aparecerán una y otra vez las incoherencias y falacias del relativismo, porque uno de los factores que fomentan su crecimiento y difusión es el que los pensadores europeos denominan “la crisis del hombre”. Precisamente, lo que ha permitido a una doctrina radicalmente incoherente y perjudicial como el relativismo cultural atribuirse el título honorífico de “filosofía” sustentada por la ciencia, fue el hecho de que en los últimos cien años el hombre se ha convertido en un problema para sí mismo y que ese problema es, en parte, consecuencia de la abundancia de hechos e hipótesis y de la falta de un conocimiento integrado y fidedigno. Allí donde prosperan pseudo ciencias y cuasi ciencias, así como tantas filosofías, algunas de ellas con conocimientos parciales, ¿por qué no aceptar la “filosofía” del relativismo cultural? Respondemos que, mientras que los hechos en los cuales se basa el relativismo cultural son incontrovertibles, las conclusiones que los relativistas extraen de ellos son inadmisibles.