

EL DESAFIADOR DESAFIADO:
¿ES SENSATO EL RELATIVISMO CULTURAL?

Nicolás Sánchez Durá*

1

En el *Suplemento al Viaje de Bougainville, o Diálogo entre A y B sobre el inconveniente de atribuir ideas morales a ciertas acciones físicas que no las conllevan*, B (*alter ego* de Diderot), apremiado por las insistentes preguntas de A acerca de si hay que civilizar al hombre o dejarlo a merced de sus instintos, responde —sin estar seguro de la mayor bondad de una u otra opción— con cierto escepticismo: «Imitemos al buen capellán, monje en Francia, salvaje en Tahití». Así las cosas, A concluye, con la aprobación de B, que hay que «adoptar el hábito del país al que se va y conservar el del país en que uno se encuentra» (Diderot, 1002). He aquí, pues, una respuesta particular que sólo es inteligible desde el supuesto del relativismo cultural. Del relativismo cultural moral, aunque bien es cierto que en nuestros días tanta tinta ha hecho correr el relativismo acerca de los valores como otros relativismos, ya ontológicos o epistémicos.

El caso es que desde posiciones filosóficas muy diversas, pertenecientes a tradiciones también diferentes, el relativismo cultural, muy a menudo blanco de las más apasionadas descalificaciones (*self-refuting*, protagonizado, incoherente, etc.), se enfrenta ahora con un relativamente nuevo desafío. Pues se argumenta, o en otros casos se desprende curiosamente¹ de lo que afirman, que la mera formulación del relativismo cultural es insensata. O dicho de otra manera: que no puede defenderse la eventual verdad de lo que quiere afirmar el relativismo

* Este artículo forma parte del proyecto PB93-0683, financiado por la DGICYT, cuya ayuda quiero agradecer. Mi agradecimiento también a S. Albiñana, J. Corbí, J. Marrades y V. Sanfélix por sus sugerencias y comentarios a un primer borrador. Las indicaciones de I. Burdiel fueron, igualmente, provechosas.

1. Digo «curiosamente» porque, a su vez, algunas de estas opiniones filosóficas, han sido acusadas de relativistas.

cultural porque tal cosa no puede formularse correctamente con sentido. Y ello debido a que uno de los supuestos básicos de tal opción relativista encuentra serias dificultades cuando se analiza precisa y rigurosamente el marco de relativización. Cuando se habla de relativismo hay que tener en cuenta tres factores: 1) qué es *aquello* que se relativiza (la ontología, las razones, la verdad, los valores, las costumbres...); 2) respecto a *qué marco o contexto* se hace relativo lo relativizado (las teorías, los lenguajes, los esquemas conceptuales, las culturas...) y 3) la *fuerza o radicalidad* con la que se relativiza algo respecto de un marco o contexto de referencia. Lo que se afirma ahora desde, o se desprende de, distintos puntos de vista filosóficos es que el relativismo cultural (ya sea ontológico, cognitivo o moral) es informulable porque hay serios problemas con el marco de relativización. Pues malamente puede discutirse la tesis del relativismo cultural si no hay manera de identificar una cultura respecto de otras, de forma que queden rigurosamente precisados los distintos marcos de relativización; si hablar de «culturas» es confundir la unicidad de objeto que los antropólogos necesitan para fraguar su discurso disciplinar (en la pluralidad de sentidos de «disciplinar») con la pluralidad irreductible de lo existente; o si resulta que, dada la mundialización de una sola cultura, afirmar el relativismo cultural no es más que obstinarse en suponer algo —la pluralidad de diferentes culturas— ya periclitado y desaparecido *de facto* de la faz de la tierra.

Estas tres últimas afirmaciones no son equivalentes y provienen, ya lo he dicho, de diferentes voces de diversa procedencia entre las que se producen extrañas alianzas. Opuestas, o muy distantes entre sí, en otras cuestiones, en ésta confluyen como si de una curiosa armonía preestablecida se tratase. En cualquier caso, sea cual fuere el interés de estas tres opciones, no todas tienen el mismo desde un punto de vista *filosófico*. De hecho, creo que la última —a saber: si todos somos ahora uno, para qué ocuparse de los problemas que puedan derivarse de lo múltiple— es la menos interesante, al basarse en un diagnóstico empírico. Ya que si ése fuera efectivamente el caso —sólo *hay* una sola cultura mundializada²— poca importancia tendría cuando se trata de decidir si el relativismo cultural es inteligible en su mera formulación. Pues sólo hace falta pensar en épocas pasadas, donde todos estarían hoy de acuerdo en que la supuesta homogeneidad no reinaba, para que renaciera la cuestión (¿eran sensatas las afirmaciones relativistas de Diderot?). Si se gusta de las virtudes de los experimentos mentales, piénsese en la posibilidad de que nos visitaran habitantes inteligentes de astros remotos y la cuestión renace de nuevo.

Sin embargo, las otras dos opciones —la que afirma la dificultad de establecer criterios de identificación cultural y la que defiende que el concepto de «cultura» conlleva el supuesto de una unicidad deseada o

2. Cosa, por cierto, que pongo francamente en duda.

necesitada pero nunca dada *ready made*— son más interesantes. De hecho, en cierto sentido, llegan a converger. Mi punto de vista, que intentaré argumentar, es que, aun teniendo en cuenta que lo que ambas ponen de manifiesto es relevante y debe atenderse, no por ello deja de ser posible e impecablemente inteligible el formular la tesis del relativismo *cultural*, pues es posible pensar coherentemente y con sentido el marco de relativización pertinente en este caso: las culturas. De la eventual verdad, o si se prefiere corrección de la tesis, no me ocuparé aquí. Pero dibujemos la faz de quienes tales cosas afirman.

2

Así James Clifford, impulsor del ya famoso Seminario de Santa Fe y defensor del análisis retórico de las etnografías en cuanto textos de un determinado género, ha defendido que las monografías etnográficas son ficciones en el sentido de que «inventan cosas no efectivamente reales» («Things not actually real») (Clifford, 1986, 6). De entre ellas, las buenas son «ficciones verdaderas» pero, en todo caso, determinadas contextual y retóricamente, por su género literario, por determinaciones políticas y, también, históricamente, pues todas esas determinaciones son cambiantes. El caso es que tales determinaciones tienen como efecto indefectible el que dichas ficciones estén basadas en exclusiones sistemáticas: «las culturas», como los retratos, son simplificaciones que dependen de elecciones de foco y de los avatares de las relaciones de poder en sentido amplio. De manera que es impropio hablar de «los dinka», de «los nuer», o de «los [tobriandeses]» como *tipos* culturales o como miembros indistintos de *la* cultura dinka o *la* cultura nuer: «cultura» es siempre relacional, una inscripción de procesos comunicativos que existen, históricamente, entre sujetos en relaciones de poder» (*ibid*, 15). Tal polifonía en los «modos de producción textual» quiebra la legitimidad epistemológica y moral de una supuesta autoridad etnográfica monocorde que tratase de representar las culturas como «objetos» científicos susceptibles de descripciones acabadas. Pero no sólo porque no estén ya ahí a la mano para ser descritos (lo cual, desde el realismo interno, también sería predicable de los objetos de las ciencias de la naturaleza), sino porque las culturas tampoco son «un *corpus* unificado de símbolos y significados que puedan ser definitivamente interpretados» (*ibid*, 19). Cabe, pues, la inacabable especificación de los discursos culturales y si, por ejemplo, leemos la afirmación «los dinka interpretan a menudo los accidentes o las coincidencias como actos de la divinidad que sirven para distinguir la verdad de la falsedad a través de signos aparentes a los hombres», debemos preguntarnos si para las mujeres dinka también vale el aserto, pues bajo el genérico «hombre» lo que a menudo se esconde es el específico «varón». Llegados a este punto, la opción que denuncia el uso del concepto de «cultura» como una disciplinarización (tanto en el sentido de pretender la constitución de una disciplina con pretensiones de cientificidad, cuanto en el de acallar la

pluralidad de voces pugnaces que problematizan las descripciones unitarias e integradas de las supuestas culturas) converge con la opción que afirma la dificultad de establecer un criterio de identificación cultural que posibilitara decidir los límites de *una* cultura; ya que toda cultura, en la opción que venimos comentando, parece disgregarse en una fragmentación inacabable.

Por otra parte, es llamativo que sea en las afirmaciones de un compañero de Clifford en el seminario de Santa Fe, Renato Rosaldo, donde Paul Feyerabend se apoye en su último artículo escrito antes de fallecer en Zúrich en 1994. En él afirma que «el objetivismo y el relativismo son quimeras» (Rosaldo, 1996, 39), manteniendo una posición universalista en lo moral y lo político que defiende las intervenciones, incluso «drásticas», en todas las poblaciones donde se den problemas médicos, de nutrición, ambientales, de derechos humanos o con la vida de las mujeres. Feyerabend afirma que tales intervenciones «se deben realizar *después* de un prolongado contacto no sólo con los «líderes», sino con la población de que se trate», insistiendo al cierre de su artículo que hay que juzgar e intervenir «*con la debida atención a las opiniones de la población local*» (Rosaldo, 41-42)³. Desde el punto de vista del asunto que tratamos, lo que es interesante señalar es que tal posición moral y política tiene como premisas el afirmar que, «potencialmente, cada cultura es todas las culturas», no siendo las diferencias culturales más que «manifestaciones concretas y variables de la naturaleza humana» (*ibid.*, 40-41). No tiene sentido, pues, hablar de ámbitos culturales cerrados y de significados precisos. La interacción entre «las culturas, los ámbitos lingüísticos y los grupos profesionales» es constante y, por ello, «es absurdo hablar de objetividad o de sentido relativo dentro de unos límites nítidamente definidos» (*ibid.*, 39). Ahora bien, Feyerabend se apoya en Rosaldo de dos maneras que se solapan, pero que no son idénticas y ejemplifican dos de las opciones que señalé en el primer apartado: aquella que afirma que hablar de «culturas» es confundir la unicidad de objeto necesaria para fraguar la disciplina antropológica con la pluralidad y espontaneidad de lo existente, y aquella otra que al afirmar la mundialización de una sola cultura califica de irrelevante, por periclitado, el ocuparse de la pluralidad de éstas. Este último aspecto es el invocado, como actual resultado de ese proceso interactivo transcultural incesante del que habla Feyerabend, en la siguiente cita textual de Rosaldo:

En el presente mundo postcolonial la idea de una cultura auténtica como un universo autóctono, con coherencia interna, es algo que ya no parece sostenible, excepto quizá como una «ficción útil» o una deformación reveladora (*ibid.*, 40. La cita pertenece a Rosaldo, 1993, 217. El subrayado es mío).

3. Las cursivas son de Feyerabend. No me manifestaré sobre sus consideraciones políticas. Quede sólo constancia de mi desacuerdo: Feyerabend parece pasar por alto que mientras una intervención en, pongamos por caso, un país africano es verosímil, no lo es en absoluto en Los Ángeles o Irlanda.

Sin embargo, Feyerabend, recurriendo también a Rosaldo, alude al otro aspecto que ya no es un mero asunto de diagnóstico del supuesto mundo que hoy vivimos, sino que concierne a una concepción de las culturas que, de nuevo, acaba disolviéndolas en un sumatorio de individualidades cuya espontaneidad de recursos se concibe como irreducible a ninguna determinación cultural unitaria. Así, la antropología objetivista, que postula «sistemas cerrados» y que «pretende descubrir unas reglas estrictas que guían la conducta como un ídolo», se considera un obstáculo para aquilatar «cuantas cosas acaecen en la vida de manera imprevista e inesperada» (*ibid.* La cita vuelve a ser de Rosaldo). De ahí la alusión, como muestra ejemplar de aquello que defiende, a Gloria Andaluza, la lesbiana chicana de la que habla Rosaldo. Porque Gloria Andaluza mostraría el caso de alguien que aprende a «jugar con las culturas», a ser india en la cultura mexicana y a ser una mexicana desde el punto de vista anglosajón. Son los problemas que tocan los límites los que muestran la pluralidad insospechada de recursos culturales; por eso Gloria Andaluza tiene una personalidad plural, contradictoria y ambivalente.

El caso es que afirmaciones afines también se han producido desde el campo de la reflexión metodológica y epistemológica en el ámbito de la Historia. Como muestra me referiré a la mucha discusión suscitada en torno al libro de Robert Darnton *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (1984), que se inscribe críticamente en la historia de las *mentalités* o en la *social history of ideas*. Describiré someramente, en primer lugar, su punto de vista para, después, referirme a algunos aspectos de las críticas recibidas, que son los que me interesan. El libro de Darnton quiere ser un estudio de la cultura popular y una muestra de cómo «leer» los acontecimientos históricos y los documentos en tanto «textos» que expresan un significado simbólico socialmente compartido, las concepciones del mundo que una comunidad mantiene en un determinado período. Y, así, en el ensayo que da título al volumen Darnton se dedica a interpretar uno de los capítulos de las memorias inéditas del, en un tiempo, aprendiz de impresor Nicolas Contat —*Anecdotes typographiques où l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs* (1762)— para discernir la «visión del mundo» de los franceses de a pie en el período inmediatamente anterior a la Revolución francesa. La razón para elegir este texto, que cuenta un episodio singular cual es una gran matanza de gatos en la imprenta del maestro Jacques Vincent llevada a cabo por sus aprendices y oficiales, reside precisamente en su carácter *prima facie* incomprensible u opaco en cuanto a su sentido. Ya que Darnton, partidario de leer los textos en cuanto expresiones de una cultura, aboga por una «explicación etnológica» de los mismos, pues la antropología habría mostrado que «los mejores puntos de entrada en el intento de penetrar una cultura ajena pueden ser aquellos que parecen más opacos»:

Cuando te das cuenta de que no estás captando algo —una broma, un proverbio, una ceremonia— particularmente significativo para los nativos, aprecias dónde captar un sistema significativo extraño con el fin de desenrañarlo. Si captamos la broma de la gran masacre de gatos, es posible captar un ingrediente básico de la cultura artesanal bajo el Antiguo Régimen (Darnton, 1984, 78).

Ahora bien, tal perspectiva metodológica plantea desde un principio la cuestión de qué significantes y supuestas metáforas del texto considerar como más relevantes para la interpretación en cuanto más pregnados de significado simbólico; o, dicho de otra manera, plantea la cuestión de cuál deba ser el criterio para distinguir entre los significantes simbólicamente expresivos del significado socialmente compartido que se busca discernir. Y en este punto Darnton afirma que el método del historiador de talante etnográfico «empieza desde la premisa de que la expresión individual tiene lugar en el seno de un idioma general, que aprendemos a clasificar sensaciones y a dotar de sentido a las cosas al pensarlas en el contexto del que nos provee nuestra cultura. Por tanto, para el historiador será posible descubrir la dimensión social del pensamiento y extraer significado de los documentos «cuando los relacione con la significatividad del mundo circundante, pasando del texto al contexto y viceversa hasta que despeje un camino a través de un mundo mental extraño» (Darnton, 1984, 6).

En este trasfondo es donde se recortan ciertas críticas de cuyos supuestos se desprendería la imposibilidad de formular el relativismo cultural, al negar que pueda hablarse de «cultura» en el sentido que, acabamos de ver, lo hace Darnton. Es el caso de Harold Mah (1991, 1-21). Pues Mah, entre otros aspectos que no cabe según nuestra argumentación destacar aquí, constantemente reprocha a Darnton, contrariamente a lo que éste afirma como su objetivo, el suprimir u obliterar el texto que dice interpretar. Y ello es así porque no toma en efectiva consideración el texto como espacio mediador entre la comunidad y el exceso de significado que genera, imposibilitando así una interpretación simple y estable; porque considera los significantes y los símbolos como transparentes portadores de un significado colectivo unificado; en fin, porque cree que es posible el acceso directo a una cultura unificada que subyace al texto en la confianza de que las creencias que la urden son auto-evidentes (Mah, 1991, 8-13)⁴. Creo que la siguiente cita expresa con rotundidad el alcance de lo que Mah niega en la cuestión que nos ocupa:

Darnton nos dice que su método es el del etnógrafo que trata de «ver las cosas desde el punto de vista del nativo, de entender lo que significan, y de encontrar las dimensiones sociales del significado». El etnógrafo trabaja «a partir de la asunción de que los símbolos son compartidos, como el aire que

4. Tales afirmaciones se inspiran, según confesión propia, en Derrida.

respiramos o, si adoptamos su metáfora favorita, el lenguaje que hablamos» [Darnton, 1984, 260]. En esta cita la cadena de asociaciones nos lleva desde la conciencia manifiesta («el punto de vista del nativo») a una subyacente condición comunal unificada y transparente («las condiciones sociales del significado»); esta transición se justifica entonces desde un punto de vista naturalista («como el aire que respiramos») y, por último, por la autoridad de la palabra escrita («el lenguaje que hablamos») (Mah, 1991, 14).

También Roger Chartier avanzó su crítica a Darnton vertebrándola en torno al uso que éste hace de la noción de símbolo y su concepción, heredada de Clifford Geertz, de la cultura como tramas de significación encarnadas en símbolos⁵. Dejando a un lado sus oportunas precisiones sobre el uso tan irrestricto y general que del término «símbolo» hace Darton (y Geertz), así como sus brillantes comentarios acerca de cómo clasificar el género del texto de Contat que sirve de documento de referencia a Darnton, Chartier apunta en un momento de su crítica al aspecto que ahora me interesa. Dado que ésta no sólo apunta hacia ese concepto simbólico de cultura importado por Darnton del ámbito de la antropología hermenéutica, sino que, a la vez, parece cuestionar la posibilidad de hablar de «culturas» en absoluto. Así, le parece inadecuado afirmar que, en un determinado momento y en un lugar dado, «una cultura particular [...] esté organizada de acuerdo con un repertorio de elementos simbólicos», al igual que postular que «las formas simbólicas estén organizadas en «sistemas»». Ello supondría una coherencia e interdependencia tal entre los símbolos que sería necesario suponer la existencia de «un universo simbólico unificado y compartido». Y eso precisamente es lo que le parece improcedente suponer durante el *Ancien Régime*, dadas las múltiples divisiones y fracturas de edad, género, *status*, profesión, religión, residencia, educación, etc., en la sociedad francesa de la época:

¿Tenemos, pues, el derecho de pensar que, más allá de esta discontinuidad de culturas particulares [...] existía una cultura simbólica que pudiera decirse de ella que englobara a las otras y proponer un sistema de símbolos aceptado por todas?

Chartier concluye la invalidez de «“un idioma general”» capaz de dar cuenta de todas las expresiones singulares» (Chartier, 1985, 690).

5. Para Geertz, al menos a la altura de su libro *La interpretación de las culturas*, la cultura no es más que la trama de significaciones en la que el hombre conforma y desarrolla su conducta. De manera que ésta resulta de la orientación, precisión, especificación y restricción que practican «los sistemas organizados de símbolos significativos» en las capacidades de respuesta muy generales debidas a la dotación genética del hombre. «Símbolo» se utiliza aquí como cualquier cosa (objeto, acto, hecho, cualidad, palabra, gesto) que sirva como vehículo de una concepción; la concepción es el significado del símbolo. Así, símbolo es cualquier cosa que, desprovista de su mera actualidad, sea usada para imponer sentido a la experiencia (cf. Geertz, 1987, especialmente caps. I, II y III). Darton compartió con Geertz durante seis años, en Princeton, un seminario sobre el tema «Historia y Antropología».

Ahora bien, lo que me interesa señalar es que Chartier, criticando la particular formulación darntoniana (simbolista) de cultura, aunque no lo pretenda, parece invalidar el concepto de cultura en absoluto. Pues lo que no parece tenerse en cuenta es que los mismos argumentos que utiliza para cuestionar que «una cultura particular [...] esté organizada de acuerdo con un repertorio de elementos simbólicos» pueden utilizarse para cuestionar «las particulares culturas discontinuas» en las que se fracciona la unidad que Darnton supone; dado que siempre se podría recurrir al criterio de las diferencias *individuales* en los ámbitos de la edad, la religión, la residencia, etc., para concluir la no posibilidad de considerar agrupación cultural alguna. Como en el caso de los comentarios de Clifford sobre los dinka o los nuer, parece que toda cultura acabe disgregándose en una fragmentación inacabable.

3

Sin embargo, hay una ambigüedad o incoherencia en el discurso de todos los autores reseñados. Pues Chartier, en su crítica, recurre él mismo al uso del concepto de cultura de una manera que no quedaría a salvo de sus propias críticas a Darnton: así, por ejemplo, cuando habla de la «discontinuidad de diferentes culturas». Que, en cualquier caso, Chartier ve la relevancia del problema se muestra en su afirmación explícita de que «es incuestionable que el asunto hoy más urgente en el ámbito de la historia cultural [...] es la de las diferentes maneras en que los grupos o *individuos* [el subrayado es mío] hacen uso, interpretan y se apropian de los motivos intelectuales o de las formas culturales que comparten con otros» (Chartier, 1985, 688). Como decía unas líneas más arriba, poco importa en este punto que se hable de «símbolos», de «formas culturales» o de «motivos intelectuales». En situación parecida se encuentra Clifford, pues, de seguir su propia pauta, no se podría tampoco hablar de lo que piensan «las mujeres dinka», sino tan sólo cabría hablar de lo que piensan las diferentes mujeres dinka, ya que siempre cabría hacer especificaciones de edad, *status*, políticas, etc. Por otra parte, parece difícil hablar de la «cultura de las mujeres dinka» sin involucrar en ese análisis agrupaciones más extensas como la «cultura dinka», e incluso la «cultura ágrafa», etc. En general, puede decirse que todos ellos, para vertebrar su propio discurso, necesitan, pragmáticamente, suponer agrupaciones, unidades culturales, tipos culturales, o cualquier otra expresión que quiera utilizarse para designar determinaciones «comunales» culturales que vayan más allá del mero sumatorio de los individuos discretamente considerados. Aún más, incluso en el caso de los individuos parece imposible describir su identidad si no es involucrando en su descripción referencias a la cultura o culturas a las que pertenecen. Que eso es así se muestra en el ejemplo de Feyerabend acerca de Gloria Andaluza: su personalidad se describe como «plural» y «contradictoria», lo cual supone las unidades culturales (las culturas india, mexicana, chicana, anglosajona, lesbiana...) que Feyerabend quisiera eliminar.

Desde luego no es mi intención defender un concepto «fixista» de cultura que las considere como esencias inmutables e intemporales. Negar la interacción y la hibridación de culturas o formas culturales, el famoso mestizaje, parece una insensatez que atenta contra la evidencia más palmaria. Feyerabend está en lo cierto en este punto. De igual forma, me parecen del todo oportunas las consideraciones de Chartier —y, en cierto sentido, también de Clifford— respecto al peligro *metodológico* que supone considerar de forma excesivamente extensiva aquello que denominamos «una cultura». No obstante, parece oportuno insistir en que la justa crítica a la cuasi consideración de las culturas como clases naturales —dicho de otra manera: el rechazar entender la cultura como un «cuenco» de bordes firmes e inalterables que modela de manera idéntica todo lo que él contiene (a la manera de Ruth Benedict en *Patterns of culture*)— no puede conllevar la renuncia a articular un concepto de cultura que sea operativo y que permita hablar de la «cultura X» como distinta de la «cultura Y». Y ello sin caer en el extremo de Feyerabend cuando afirma que cada cultura es potencialmente todas las culturas, entendiéndolas como meros fenómenos de una naturaleza humana de la que no dice si ella sí que es fija e intemporal y cuáles son sus predicados.

Desde este punto de vista, creo que el primer aspecto que debe subrayarse es que las diferentes concepciones a las que se ha pasado revista parecen compartir implícitamente, aunque de manera inadvertida, una misma concepción del uso de los términos y conceptos. Pues parecen rechazar el uso del término «cultura» precisamente porque consideran que necesariamente comporta una aplicación demasiado rígida. Ahora bien, tal actitud yerra el tiro, porque tanto «cultura X» como «obra de arte», «mueble» o «analítico» son términos de límites borrosos en su aplicación, ni más ni menos como lo son casi todos los términos de una lengua⁶. Es decir, en esta cuestión parece que se reproducen algunos aspectos de la polémica que mantuvieron Grice y Strawson con Quine respecto al famoso primer dogma del empirismo que, como el lector recordará, versaba sobre la posibilidad, que aquéllos afirmaban y éste negaba, de distinguir entre enunciados analíticos y sintéticos (Grice y Strawson, 1972⁷). Si traigo aquí aquella polémica es porque creo que muestra, de manera perspicua, cómo una discusión fi-

6. Podría excluirse los pocos términos monocriteriales de los que habla Putnam en su polémica con Quine sobre el primer dogma del empirismo. Esos términos que aparecen en los juicios, según Putnam, claramente analíticos —como «todos los solteros son no casados»— tienen la característica especial de que hay una ley sin excepciones asociada, por ejemplo a «soltero», de la forma «alguien es soltero si y sólo si nunca ha estado casado». Además esa ley tiene dos características: a) ningún otro «sí y sólo sí» sin excepciones se asocia con dicho nombre por los hablantes, y b) ese enunciado de la forma «sí y sólo sí» sin excepciones es un criterio, de forma que los hablantes pueden decir si alguien es o no un soltero viendo si está casado (cf. Putnam, 1983).

7. No es éste el lugar de, ni es relevante para lo que discutimos, tomar partido en la polémica sobre si es oportuna, y en qué forma, la distinción analítico/sintético.

losófica en torno a un tópico particular puede verse a otra luz de tener en cuenta los supuestos filosóficos generales que subyacen en el debate. Ya que, en definitiva, lo que allí entraba en colisión eran dos concepciones de las maneras en que el lenguaje significa.

En ese preciso sentido, creo que la pauta abstracta de la crítica de Grice y Strawson a la argumentación de Quine también puede aquí defenderse para lo que nos ocupa. A saber: tanto el rechazo a pasar de «no hemos explicado satisfactoriamente el sentido de X» (allí «analítico», aquí «cultura Y») a «X no tiene sentido», cuanto el rechazo de una explicación del sentido de un término muy restrictiva; pues Quine comenzaba por establecer un *standard* muy exigente para aceptar tal explicación y, como no se podía satisfacer, declaraba entonces el término sin sentido, inoperante y prescindible. En efecto, es incuestionable que el proceder de Quine, a la altura de su *Dos dogmas del empirismo*, era tomar una familia de términos relacionados como «analítico», «sinónimo», «necesario»... y postular que si el sentido de cualquiera de esos términos se explica satisfactoriamente, entonces los otros corren la misma suerte si se explican en términos de aquél. Pero además Quine establecía un criterio muy restrictivo acerca de qué era una explicación de sentido aceptable, ya que sólo puede considerarse tal aquella que: a) elegido un término de esa familia en su explicación no se recurra a cualquier otro término de ésta, y b) que dicha explicación tenga un carácter general tal que de ella se desprenda una característica común a todos los casos en los que se aplica el término que se desea explicar. Es decir: se requiere una estricta definición del término en cuestión de la forma «un enunciado es analítico si, y sólo si...», donde en el lugar de los puntos suspensivos no figure ningún otro término de su familia.

Ahora bien, lo que Grice y Strawson cuestionaban —obviamente desde un punto de vista filosófico muy diferente al de Quine que va más allá de esta discusión— es que se deba aceptar como legítimos, sin más, tales requisitos acerca de las explicaciones de sentido. No cabe aquí seguir su argumentación *in extenso*, pero sí señalar un aspecto que nos interesa especialmente. Pues ellos no niegan que haya imprecisión en la aplicación a los diferentes enunciados del término «analítico», pero sí afirman que la razón de ello se debe no a que el término «analítico» sea problemático, sino a que «los límites de aplicación de las palabras no están determinados por el uso en todas las direcciones» (Grice y Strawson, 1972, 9). Ésta es la razón última de que no sean precisas, ni convenientes, las explicaciones de sentido tal y como las exigía Quine. Lo cual, por cierto, aun teniendo en cuenta que una dosis de ambigüedad es siempre insoslayable, no impide que no se puedan dar explicaciones y comprensiones, siempre mejorables, de los términos: recurriendo a la descripción de sus usos y contrastando y contraponiendo el diverso uso de aquel que queramos explicar con otros que le sean próximos, afines o relacionados.

Análogamente, no puede rechazarse el uso de términos como la «cultura de las mujeres dinka», la «cultura dinka», la «cultura del An-

tigo Régimen en Francia» o las «culturas ágrafas», por poner ejemplos en orden creciente de extensión y abstracción, porque sea problemático encontrar condiciones necesarias y suficientes —del tipo «un individuo es miembro de la cultura X y no de la cultura Y si, y sólo si...»— que establezcan unívocamente la pertenencia a un «cuenco» cultural, y no a otro, sobre la base de una característica general que se predicará de todos sus miembros. En general, cuanto más extensión le demos al concepto de «la cultura x» (la cultura francesa bajo el Antiguo Régimen, por ejemplo), más abstractas serán sus notas y, por tanto, menos útil para captar la multiplicidad de diferencias que es de lo que se trata⁸. Sin embargo, esta última precisión —«... que es de lo que se trata»— no puede tomarse sin más cualificación. Ya que «de lo que se trata» puede ser muy diverso en función de consideraciones pragmáticas acerca del contexto, de los fines, motivaciones e intereses que auspicien las diferentes investigaciones o estudios culturales. De manera que, en ocasiones, miradas generales perderán necesariamente finura discriminatoria; en otras, la capacidad de filigrana pagará la pérdida de panorámica. No parece necesario insistir en este punto.

En cualquier caso, de la misma manera que Grice y Strawson logran ofrecer una explicación del sentido del término «analítico» eventualmente mejorable, contrastando y comparando los usos de los términos «imposibilidad lógica»/«imposibilidad natural (causal)», también se puede utilizar la comparación y el contraste (lo cual siempre ha sido el santo y seña de la antropología social y cultural: el método comparativo) para dilucidar el sentido en el que se usa la «cultura X» como distinta de la «cultura Y», o qué queremos decir cuando afirmamos que «Ogotemméli, el informante de Griaule, era un dogón» (cuando menos un dogón de la época en que Griaule los visitó). Creo que, en este respecto, es relevante la experiencia de campo sobre la que Geertz reflexiona en su último libro, precisamente en un contexto de discusión semejante al de este artículo (Geertz, 1996a, 57-70)⁹.

8. No soy inconsciente de los problemas que conlleva considerar el enunciado «la diferencia sexual se expresa entre los javaneses como una variedad doméstica del *status*» como una de las proposiciones pseudo-empíricas de Wittgenstein. Entre otras razones porque Wittgenstein califica de tales, enunciados de corte muy diferente: como, por ejemplo, «Sé que tengo dos manos» —cuando se profiere en un contexto cotidiano normal (y no en una situación post-traumática, pongamos por caso)— y «Existen los objetos físicos». La diferencia que quiero señalar ahora radica en que mientras el primer enunciado puede ser proferido por cualquiera que hable castellano, el segundo es un enunciado que no profiere sino un filósofo, en el contexto de ciertas discusiones filosóficas, para describir una certeza en la acción de los hablantes del castellano. El enunciado «La diferencia sexual se expresa entre los javaneses como una variedad doméstica del *status*» (donde el antropólogo ocupa el lugar del filósofo) sería análogo a «Existen objetos físicos».

9. Geertz ya hizo una observación semejante, referida al caso de los universales culturales, en el contexto de la crítica a lo que él llama la concepción estratigráfica del hombre. Un momento de esta crítica consiste en señalar que de poco vale dedicarse a discernir aspectos empíricamente universales de la cultura, que tengan su fundamento en realidades biológicas, psicológicas, etc., invariantes, si estos principios universales no son substantivos, es decir: si no son relevantes por su contenido y no meras abstracciones vacías. Cf. *La interpretación de las culturas*, op. cit. pp. 43 y ss. Por otra parte,

En efecto, Geertz describe cómo el aprendizaje del javanés y del árabe, para desarrollar su trabajo de campo, le llevó a reparar en cómo los javaneses enfatizan el *status* de los individuos, mientras que los marroquíes subrayan el género. Obviamente, en todos los pueblos los dos aspectos —las distinciones de género y de *status*— están presentes, pero lo interesante era la forma y la intensidad que revestían de manera casi inversa en Java y Marruecos. El caso es que el javanés es tan escaso en inflexiones para marcar el género, cuanto gramaticalmente meticuloso para las diferencias jerárquicas. Por su parte, el árabe marroquí tiene inflexiones de género para casi todos los aspectos de un predicado, pero tal proliferación de recursos no existe en el caso de las cualificaciones de *status*. Sin embargo, dado que tanto javaneses como marroquíes no son insensibles ni indiferentes, respectivamente, ni a las diferencias sexuales ni a las de posición y reputación, Geertz concluyó, tras otras evidencias sobre la vida social de ambas poblaciones, «que en un lugar la diferencia sexual se expresa y se comprende como una variedad doméstica del *status* y que en el otro las desigualdades de prestigio se asimilan al imaginario idiosincrático del sexo». Ahora bien, lo que el mismo Geertz subraya es que tal captación de las diferencias entre esas dos culturas surge de la *conjunción que el antropólogo establece* entre dos aspectos de dos lenguas habladas por dos comunidades, y no de los hablantes de esas lenguas, en este caso sus instructores, que al señalar sólo los usos correctos correspondientes dejaban invisibles sus centros de interés y de foco, en definitiva, sus creencias. Como en el caso de Grice y Strawson, es de la comparación y del contraste de donde surge también aquí el sentido.

Por otra parte, lo que me parece significativo —y de donde quiero partir para concluir— son algunos detalles reseñados por Geertz que nos ponen en la pista de qué tipo de creencias son aquellas en las que debemos fijarnos a la hora de identificar culturas, sin olvidar, claro está, tanto todo lo dicho hasta ahora sobre los límites borrosos de las mismas, cuanto las necesarias consideraciones de índole pragmática que cabe tener en cuenta a la hora de identificarlas. Geertz relata que empezó a percibir las diferencias señaladas entre el javanés y el árabe marroquí, cuando reparó en cuál era el comportamiento de sus instructores ante los errores abundantes de aprendizaje que cometía: el nerviosismo de los javaneses era notable cuando sus errores versaban sobre la marcación del *status*, mientras que inadvertían, o dejaban pasar sin la severidad de las anteriores correcciones, los errores de género;

en el contexto de la polémica sobre el relativismo afirma: «La cuestión no es [...] si en el funcionamiento de sus mentes [de los hombres] existen unos rasgos comunes que sean independientes del lugar en el que viven (los papúes sienten envidia, los aborígenes sueñan). Lo importante es cómo podemos utilizar estas cualidades indubitables a la hora de explicar rituales... o comparar lenguas». El subrayado es mío. Cf. «Anti-antirelativismo», en *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 95 y ss.

por su parte, los instructores marroquíes no perdonaban los errores de género, mostrándose benevolentes con los de *status*.

Pues bien, pienso que puede ser clarificador preguntarse si el carácter del enunciado «la diferencia sexual se expresa y se comprende entre los javaneses como una variedad doméstica del *status*» es el mismo para nosotros y para un hablante javanés. Desde luego para nosotros es un enunciado fruto de una investigación, y por tanto empírico, cuyo contenido proposicional es una creencia acerca de un aspecto del mundo (pues dice algo sobre cómo es la vida social de los javaneses). No obstante, recurriendo al punto de vista de Wittgenstein en *Sobre la certeza*, nosotros podríamos decir que para los javaneses no es un enunciado empírico a pesar de su apariencia. En primer lugar, éste es un enunciado que, en cuanto tal, no es proferido por los javaneses, sino que es fruto de una investigación empírica de corte etnográfico y que pertenece a la teoría antropológica. En segundo lugar, el uso de ese enunciado no es el mismo para el etnógrafo o sus lectores (y aun entre éstos hay diferencias) y para los javaneses: para los primeros pertenece al ámbito de la certeza —de grado variable— intelectual o especulativa, mientras que para los segundos pertenece al ámbito de la acción —lo cual se muestra como síntoma en la conducta nerviosa o relajada de los instructores de javanés ante los diferentes errores de Geertz—. Pues ese enunciado lo que describe son certezas incuestionadas que guían la conducta lingüística, así como la acción social en general, de los javaneses, siendo, por ende, un tipo de certeza previa tanto a los diferentes enunciados concretos que los javaneses puedan hacer, cuanto a sus acciones particulares en los diferentes contextos de su vida.

Como es obvio, he analogado este particular enunciado sobre la diferencia sexual y el *status* entre los javaneses con lo que Wittgenstein llama proposiciones tipo Moore o, también, proposiciones pseudo-empíricas. No puede aquí desarrollarse en toda su complejidad estas ideas wittgensteinianas. Con todo, hay algunos aspectos especialmente relevantes para nuestro asunto. Wittgenstein afirma que del fundamento del pensamiento y del lenguaje forman parte no sólo las proposiciones de la lógica, sino «también algunas proposiciones que tienen la forma de las proposiciones empíricas» (Wittgenstein, 1988, § 401). De tales pseudo-proposiciones no puede decirse que los sujetos hablantes propiamente las conozcan, ya que, para ellos, no hay nada que pueda ser más evidente e indubitable, y así servir como razón o evidencia justificatoria, que lo que éstas afirman. Paradójicamente, sin embargo, no por no poder decir que propiamente se las conoce ello supone que pueda ponérselas en tela de juicio, ya que esas peculiares proposiciones constituyen el término de las justificaciones disponibles en una comunidad lingüística. Lo cual no supone que ese término se resuelva en una especie de visión inmediata de que ciertas proposiciones son verdaderas: «Al contrario, es nuestro actuar lo que yace en el fondo del juego de lenguaje» (*ibid.*, § 204). En otro lugar afirma que tales creencias «constituyen el fundamento de la acción y, por tanto, también del pen-

samiento» (*ibid.*, § 411). Más aún, tales pseudo-proposiciones muestran lo que Wittgenstein llama imagen del mundo (*ibid.*, § 162), imagen que es el substrato de todas las investigaciones y afirmaciones de los sujetos que la comparten, fondo en el que se recorta lo que se considera verdadero o falso (*ibid.*, § 94) y también, podríamos añadir, lo que se considera correcto o incorrecto. En algún momento se las analoga «a una suerte de mitología» cuya «función es semejante a la de las reglas de juego» (*ibid.*, § 95). Tal imagen del mundo se adquiere cuando nos hacemos competentes en el uso de la lengua de la comunidad a la que pertenecemos, pues no adquirimos creencias una a una, discretamente consideradas, sino una compleja red de creencias que se apoyan unas a otras. Aún más, aprendiendo así un lenguaje-en-uso, aprendemos todo un canon epistemológico: cuáles son las fuentes autorizadas de conocimiento, quiénes tienen autoridad, qué formas debe revestir la experiencia, qué asuntos son susceptibles de ponerse en duda y qué dudas harían perder un sentido compartido con el resto de hablantes, qué se considera una buena razón, etc. Por cierto, las proposiciones que describieran una versión determinada de un canon epistemológico también formarían parte de una imagen del mundo determinada. El caso es que esas creencias que conforman una imagen del mundo son como el lecho rocoso sobre el que discurren los enunciados propiamente empíricos. Pero, como Wittgenstein subraya, ello no quiere decir que ese lecho rocoso permanezca inalterable: el discurrir de la corriente lo transformará y en ocasiones las proposiciones empíricas se solidificarán y formarán parte del lecho, mientras que en otras ocasiones las que forman parte del lecho se licuarán y formarán parte del torrente (*ibid.*, § 95-97, 99). En todo caso, «las proposiciones que la describen [la imagen del mundo] no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación» (*ibid.*, § 162).

Cuando Wittgenstein pone ejemplos de ese tipo de proposiciones pseudo-empíricas que forman parte de la imagen del mundo, sus ejemplos son del tipo «sé que tengo dos manos», «el mundo no ha empezado a existir hace cinco minutos», «los gatos no nacen de los árboles»..., es decir, aluden a lo que podríamos llamar el mundo de la naturaleza¹⁰. Ello se explica por el contexto de la discusión que tiene como uno de sus referentes a Moore y lo que éste argumentó frente a uno de los tópicos del escepticismo que más fortuna ha tenido en la tradición filosófica en general y la empirista en particular: lo que dio en llamarse escepticismo sobre la existencia del mundo externo. Pero nada impide ampliar, en coherencia incluso con Wittgenstein, el rango de los tipos de pseudo-proposiciones que forman parte de la imagen

10. El capítulo no tiene desperdicio, entre otras muchas razones porque su reflexión está muy ligada a la práctica de la investigación empírica y a las necesidades teóricas que ésta impone; también porque, en el caso de Geertz, esta práctica se refiere a dos ámbitos que son dos auténticos *collages* culturales, Java y Marruecos. He alterado la traducción castellana (*invidious* por «idiosincrático») para conservar el sentido del contexto donde aparece la cita.

del mundo. En otro lugar he defendido que las creencias mágicas y religiosas, y las proposiciones que las expresan, tienen ese carácter (cf. Sánchez Durá, 1993). De igual manera pueden incluirse aquellas que aluden, en general, al sentido que tiene la vida para los miembros de una comunidad hablante. Ya Winch afirmó que un concepto formal tan abstracto como el de «coherencia» no puede ser dilucidado si no es teniendo en cuenta el sentido que de la vida tienen aquellos que siguen un particular sistema de reglas lingüísticas (es decir: sus particulares concepciones del bien y del mal); señalando, además, que para dilucidar el sentido que tienen de la vida también es preciso inspeccionar cuál es su concepción de la realidad (es decir: qué distinciones entre lo real y lo irreal, inclusive su noción de concordancia con la realidad, instituye el lenguaje que usan) (cf. Winch, 1994).

Sería interesante, pero consideraciones de extensión lo impiden, ver hasta qué punto la noción de imagen del mundo wittgensteiniana guarda un parentesco con la noción de «sentido común» estudiada por Geertz (1995). Pues Geertz muestra cómo, en toda cultura, hay un tipo de saber, el sentido común, que si no substantivamente, sí comparte rasgos formales comunes, que se expresan en el lenguaje ordinario, como la «naturalidad», el pragmatismo, la literalidad o simpleza, y el ser ametódico y accesible sin mayor complicación. El caso es que en su análisis comparativo lo que inspecciona Geertz no son creencias como aquellas a las que se refiere Wittgenstein en *Sobre la certeza*, sino las que los estadounidenses de hoy, los pokot y los navajo tienen sobre el hermafroditismo o la intersexualidad. El asunto no es que entre nosotros se grite según los individuos, por decirlo con el usual humor de Geertz y por recordar ahora el caso de Gloria Andaluza traído por Rosaldo, *vive la différence* o *à bas la difference*; el asunto es que comparando las diferentes creencias en torno a la intersexualidad se desvelan las nociones del sentido común de esas tres culturas respecto a las distinciones sexuales, por mucho que puedan variar otras creencias acerca de lo femenino y lo masculino de una feminista universitaria a un varón que trabaje en una cadena de montaje de coches.

Desde luego, tanto Wittgenstein, como Winch, Geertz o MacIntyre piensan, por decirlo con palabras de este último, que «el aprendizaje del lenguaje y la adquisición de la comprensión cultural no son dos actividades independientes» (MacIntyre, 1994, 356), o, si se prefiere la expresión de Geertz, que «las propias lenguas ponen las bases de esta tendencia dispar a notar algunas cosas del mundo en vez de otras y a generar toda una preocupación en torno a ellas» (Geertz, 1996a). En definitiva: todos ellos conectan un determinado tipo de creencias fundamentales de los sujetos con la comunidad lingüística a la que pertenecen. Sin embargo, hasta ahora he usado la noción de «comunidad lingüística» o de «comunidad de hablantes» de una manera laxa. Y en este punto pueden hacerse las mismas consideraciones de índole pragmática que hice antes. En ciertas ocasiones por «comunidad lingüística» habrá que entender los hablantes de una lengua natural, en otras

los hablantes de una lengua natural en un determinado periodo de tiempo (como la Roma de Cicerón), o los hablantes de las lenguas con y sin escritura, o aun los hablantes que comparten dentro de una lengua natural un conjunto coordinado de usos que no comparten los otros hablantes de esa lengua (los cristianos católicos españoles de la postguerra civil o los esclavos negros del sur de Norteamérica). En todos esos recortes y contornos que establezcamos podremos discernir un tipo de creencias como aquel al que nos hemos referido al hablar de la noción de imagen del mundo en Wittgenstein o a la noción de sentido común en Geertz. Lo cual posibilita el comprender la múltiple adscripción cultural de un individuo según se le considere desde un punto de vista o de otro.

Creo, pues, que es perfectamente posible seguir formulando la tesis del relativismo *cultural* en cuanto éste puede recurrir, sin cortapisa y con sentido, a una de las condiciones que lo hace pensable: la posibilidad de considerar diferentes marcos de relativización. Cuestión relativamente diferente, que señalé al principio, es el tercer aspecto involucrado en la formulación de todo relativismo, aspecto que debe tenerse en cuenta para saber de qué se está hablando y qué nos estamos jugando: la fuerza o radicalidad con la que se relativiza algo respecto de un marco de relativización, en este caso las diferentes culturas que decidamos identificar según nuestros intereses teóricos y prácticos. Desde mi punto de vista, esta última cuestión es la que decide que el relativismo cultural sea un verdadero desatino de impredecibles consecuencias morales y políticas o un saludable antídoto contra otras calamidades morales y políticas. Como bien ha recordado Scartezzini (1996, 17-33), tanto desde el universalismo más duro como del relativismo más radical se han desprendido, o pueden desprenderse, un variado elenco de atrocidades que han sufrido los hombres de carne y hueso. Aun con todo, quizá lo que subyace a las polémicas teóricas en torno al relativismo y al universalismo no sea sino una cuestión axiológica (Geertz, 1992): la diferencia que existe entre los que piensan que «las ciencias humanas» —sea lo que sea lo que esta expresión quiera decir— deben avanzar en cuanto técnica cada vez más sofisticada de control social, y los que piensan que mejor debieran dedicarse a posibilitar una mayor habilidad en vivir nuestras vidas y a encontrar un sentido en ellas que nos permita estar razonablemente satisfechos.

Addenda

Por incumplir parcialmente la promesa que hice de no ocuparme de la corrección de la tesis que quiere enunciar el relativismo cultural, sólo diré que, como ya afirmó Kuhn (1989), la inconmensurabilidad no comporta incomparabilidad sino que la supone, pues sólo cuando se comparan dos comunidades lingüísticas se aprecian los problemas que pueda haber cuando de traducir los enunciados de una a otra se trata. En cuanto a la comunicabilidad, ya que lo que nos preocupa o lo que

nos debiera preocupar es hablar con los otros por ver de llegar a acuerdos y transacciones, no corre peligro dado que la inconmensurabilidad siempre es parcial. Por así decir, lo que plantea problemas siempre es un «hueso duro» que no se deja traducir de un lenguaje a otro. Pero incluso en estos casos creo que la metáfora de la comprensión en cuanto traducción ha generado algunos obstáculos epistemológicos que pueden disolverse de tenerse en cuenta que podemos comprender algunas cosas aunque no las podamos estrictamente traducir¹¹. Ahora bien, en la medida en que las comprendamos, o que los otros las comprendan, y las queramos introducir en un lenguaje donde no se generaron por medio de parafraseos, es decir, cuando no se trate de traducción por repetición sino por innovación, por utilizar la distinción de MacIntyre (1994, 355 ss.), inevitablemente habrá que cambiar y reformar el lenguaje-en-uso de la determinada comunidad lingüística que ejerce de anfitrión, pero entonces ese lenguaje-en-uso deviene otro lenguaje-en-uso. Lo cual, por cierto, si bien deja a salvo la posibilidad de que diferentes tradiciones culturales, o culturas, entren en contacto y mestizaje, no obvia, sino que refuerza, el que sigamos hablando de diferentes culturas y considerando las ventajas y desventajas relativas de las diferentes versiones del relativismo cultural. Desde luego los más capacitados para comprender la verdad que conlleva el relativismo cultural, así como los más inmunizados contra sus errores, serán aquellos individuos familiarizados con las más dispares tradiciones culturales. No los que quieran ampliar fronteras, sino los que lleven una auténtica vida de frontera.

BIBLIOGRAFÍA

- Chartier, R. (1985): «Text, Symbols, and Frenchness»: *The Journal of Modern History*, 57/4.
- Clifford, J. (1986): «Introduction: Partial Truths», en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Darnton, R. (1984): *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Vintage Books, New York; trad. castellana, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, FCE, México, 1987.
- Geertz, C. (1987): *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- Geertz, C. (1992): «"Local Knowledge" and its Limits: Some *Obiter Dicta*»: *The Yale Journal of Criticism*, 5/5.
- Geertz, C. (1995): «El sentido común como sistema cultural», en *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona.
- Geertz, C. (1996): «Anti-antirrelativismo», en *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona.

11. Para un esbozo de un modelo de la comprensión transcultural que no repose en la metáfora de la traducción sino basado en la percepción de aspectos (tal y como la desarrolla Wittgenstein), cf. mi «Miradas fulgurantes y traductores caritativos», en Marrades, J. y Sánchez Durá, N. (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Pretextos, Valencia, 1994.

- Geertz, C. (1996a): *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Paidós, Barcelona.
- Grice y Strawson, (1972): «In defense of a dogma», en H. Feigl, W. Sellars y K. Lehrer (eds.), *New Readings in Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crafts, New York.
- Kuhn, Th. S. (1989): «Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad», en Id., *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona/Buenos Aires/México.
- MacIntyre, A. (1994): *Justicia y racionalidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona.
- Mah, H. (1991): «Suppressing the Text: the Metaphysics of Ethnographic History in Darton's Great Cat Massacre», *History Workshop*, 31, pp. 1-21.
- Putnam, H. (1983): «Two dogmas revisited», en *Realism and Reason. Philosophical Papers III*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosaldo, R. (1993): *Culture and Truth*, Beacon Press, Boston.
- Rosaldo, R. (1996): «Contra la infabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras», en S. Giner y Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza, Madrid.
- Sánchez Durá, N. (1993): «Una explicación no tranquilizará al enamorado», en V. Sanfélix (ed.), *Acercas de Wittgenstein*, Pretextos, Valencia.
- Sánchez Durá, N. (1994): «Miradas fulgurantes y traductores caritativos», en J. Marrades y N. Sánchez Durá (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Pretextos, Valencia.
- Scartezzini, (1996): «Las razones de la universalidad y las de la diferencia», en S. Giner y Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza, Madrid, pp. 17-33.
- Winch, P. (1994): *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona.
- Wittgenstein, L. (1988): *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona.

El desafío del relativismo

Edición de
Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 1997
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 593 90 40
Fax: 593 91 11
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Luis Arenas, Fina Birulés, Germán Cano, César Espada, Manuel Fraijó,
Óscar L. González-Castán, Pablo López Álvarez, Jacobo Muñoz, Ángeles J. Perona,
Nicolás Sánchez Durá, Vicente Sanfélix, Josefa Toribio, Cristóbal Torres Albero,
Luis Vega, Stella Villarnea, 1997

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-193-6
Depósito Legal: VA-1029/97

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

Presentación: <i>L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona</i>	9
---	---

I

CONOCIMIENTO, VERDAD, REALIDAD

La pluralidad de los mundos (Notas sobre realismo y relativismo): <i>Jacobo Muñoz</i>	17
Relativismo, verdad y lógica: <i>Luis Vega</i>	29
Realismo, relativismo y antirrealismo: <i>Luis Arenas</i>	49
La pertenencia al sentido común como criterio de justificación de nuestras creencias: <i>Stella Villarnea</i>	71

II

SUJETO, RAZÓN, CRÍTICA

Relativismo, identidad y sujeto: <i>Vicente Sanfélix</i>	93
Realismo y falibilismo: sobre la teoría discursiva de la verdad: <i>Ángeles J. Perona</i>	113

III

LOS LABERINTOS DEL RELATIVISMO

El relativismo en las sociologías del conocimiento científico: <i>Cris- tóbal Torres Albero</i>	125
El desafiador desafiado: ¿es sensato el relativismo cultural?: <i>Nico- lás Sánchez Durá</i>	145
Relativismo y religión: <i>Manuel Fraijó</i>	163

CONTENIDO

Relativismo e historia. La actualidad de la comprensión: <i>Fina Birulés</i>	183
La cruzada antirrelativista de Fodor o cómo poner cara de ángel sin poder serlo: <i>Oscar L. González-Castán</i>	193
Arquitectura cognitiva y relativismo: <i>Josefa Toribio</i>	213

IV

RELATIVISMO Y DOGMATISMO EN LA POLÉMICA
MODERNIDAD/POSTMODERNIDAD

El relativismo como cuestión ética: <i>César Espada</i>	227
Apuntes sobre racionalidad, relativismo y libertad: <i>Pablo López Álvarez</i>	241
El problema de la acción moral <i>después de</i> la muerte de Dios. Varia- ciones sobre el tema del relativismo posmoderno: <i>Germán Cano</i>	253
<i>Nota biográfica de autores</i>	269
<i>Índice general</i>	273