



SECCIÓN TEMÁTICA

RELACIONES 120, OTOÑO 2009, VOL. XXX

REFLEXIONES ACERCA DE UNA PARADOJA: EL RELATIVISMO ETNOCÉNTRICO DEL PRAGMATISMO

Philippe Schaffhauser*
El Colegio de Michoacán

El problema de la relación entre relativismo y etnocentrismo es recurrente en el pensamiento antropológico. Se ha vuelto incluso un callejón sin salida, ya que la discusión que ha generado se emparenta en tomas de posición normativa en torno a cómo estudiar y respetar la diversidad cultural. El artículo aborda dicha relación mediante una perspectiva pragmatista que si bien permite aclarar ciertos aspectos confusos en torno a dicho problema, introduce un sesgo epistemológico y normativo que denomino “centrismo crítico pluralista”. Lejos de ser un tratado en sí sobre el pragmatismo a través del estudio del relativismo y del etnocentrismo, este artículo entabla una discusión con autores tan diversos como John Dewey, Clifford Geertz, Richard Rorty, Marvin Harris, Claude Lévi-Strauss, Hans Joas, Donald Davidson o Ludwig Wittgenstein. Propone, por tanto, explorar posibles escapatorias a la sempiterna alternativa a: o bien *todo es relativo* o bien *solo hay ciencia en lo universal*.

(Pragmatismo, etnocentrismo, relativismo y reflexión antropológica)

Este artículo surge a raíz de un seminario de investigación organizado en el departamento de sociología de la universidad francesa de Perpignan, hacia 2005. Junto con otros colegas franceses decidimos centrar nuestra reflexión del momento sobre el tema del etnocentrismo, en el entendido de que se trata de un problema estructural en el quehacer de las ciencias sociales. Durante tres años (2005-2007), el propósito de ese seminario consistió en dar cuenta de la actualidad de este fenómeno como problema epistemológico básico de las ciencias sociales para generar conocimiento que toca

*schaffhauser@colmich.edu.mx

campos de estudio de muy diversa índole tales como etnicidad, religión, nacionalismo, racismo, identidades sociales y culturales o relaciones de género, entre otros.¹ Una de las consecuencias teóricas del etnocentrismo es que termina siendo un problema de centrismo (tanto como de “periferismo”), esto es, relaciones de poder que convierten al “otro” y a las otras culturas en producto de lo que, mal que bien, llamaría yo un “dominio-centrismo”, lo cual es un claro guiño a la sociología de Pierre Bourdieu cuyo propósito es resaltar los mecanismos ocultos de la dominación que se esconden detrás de las estructuras sociales.

En otra tesitura, la presente reflexión es el fruto del interés que manifiesto, desde hace ya varios años, acerca de las relaciones (en ciernes) entre ciencias sociales (sociología y antropología principalmente) y la tradición pragmatista impulsada en Estados Unidos por autores tan diversos y hasta cierto punto convergentes como Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952) y George H. Mead (1863-1931). En efecto, en los albores del siglo pasado, el pragmatismo se ha caracterizado en palabras de sus más acérrimos adversarios como Bertrand Russell por ser una filosofía netamente norteamericana –yanqui– al tiempo que muchas de las ideas del pragmatismo de aquel entonces apuntaron (y siguen apuntando hoy día) hacia una posición que calificaríamos hoy de relativista. Me propongo en este espacio de reflexión analizar o por lo menos proporcionar elementos para estudiar y desglosar esta suerte de paradoja y contribuir de algún modo a encontrar una alternativa entre universalismo y relativismo en el entendido de que tanto una como otra forma de pensar albergan variantes, facetas, enfoques filosóficos y propios de las ciencias sociales muy distintos. En este sentido, ¿cómo puede concebirse una postura filosófica que combine al mismo tiempo un centrismo fundado en una cierta representación de lo que supuestamente son los valores cardinales de la sociedad norteamericana (*i.e.* democracia, liberalismo político e individualismo) con una concepción pluralista de la realidad para no decir relativista y

¹ Seminario *Etnocentrismo* 2006 “Activer et mettre à l’épreuve la posture de la critique de l’ethnocentrisme”; y seminario *Ethnocentrisme* 2007 sobre “Décrire et spécifier les faits culturels: conditions, intérêts et limites d’une socio-anthropologie des formes symboliques” impulsados y coordinados ambos por Ph. Schaffhauser y Alain Girard, sociólogo, Universidad de Perpignan.

que termina en tanto planteamiento por ser una suerte de oxímoron filosófico: monismo pluralista? Esto es, ¿cómo interpretar correctamente el lugar tan central que ocupa en la obra de John Dewey la experiencia democrática acuñada en el suelo de Estados Unidos? ¿Acaso John Dewey no era sino un pensador norteamericano que encubría su etnocentrismo con ideas filosóficas?² Como se comentará y analizará más adelante, el problema que nos ocupa gira en torno del etnocentrismo, es decir, o bien el universalismo no es sino la consagración de un punto de vista, una forma de vida cultural triunfante o bien el relativismo posibilita la legitimación de todos los puntos de vistas culturales, es decir, normativos, convirtiéndolos todos en visiones moralmente y/o lógicamente aceptables. La tarea es inmensa para dirimir este problema. Por ello el presente artículo plantea cuestionar el antagonismo etnocentrismo-relativismo a partir del método pragmatista que consiste en desenredar problemas como es el conocimiento y la representación de la diversidad cultural y del propósito filosófico del pragmatismo que aboga por la construcción de lo humano³ como una creación culturalmente situada (Joas 2002), a través de nociones vagas como pluralismo y perspectivismo. Mi postura consiste en poner a dialogar el pensamiento pragmatista con ciertas voces antropológicas. Por ello mi pretensión no es incursionar y menos recorrer el territorio correspondiente a la filosofía pragmatista (pues dudo mucho que tal comarca exista⁴), sino dejarme guiar por esta filosofía como si fuera un río que enlaza una idea con otra

² En este sentido, es interesante tener en cuenta que, durante mucho tiempo, John Dewey por la naturaleza educativa de parte de su obra, ha sido considerado sobre todo como un pedagogo norteamericano. El Dewey en tanto filósofo de pleno goce y reconocimiento general es una figura que aparece más tarde en la historia del recibimiento de su obra por la comunidad filosófica.

³ Es de notar que otro pragmatista coetáneo de Peirce, Dewey y James, el británico Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) calificó su filosofía de "humanismo" como una idea a realizar y no como un concepto sobre el cual prevalecería el acuerdo semántico. El propio Peirce defiende la tesis de una estrecha relación entre el pragmatismo y lo humano como realidad social.

⁴ No me considero guardián de una tradición y tampoco quiero hacer las veces de exegeta de la tradición pragmatista. Mi papel consiste en ser simple usuario del pragmatismo que, desde luego, con sus aciertos y lagunas contribuye, a su manera, a ampliar un poco más el espectro pragmatista.

ocurrencia, es decir un problema con los insumos indispensables para su resolución. Antes que nada me parece indispensable detener la atención sobre lo que se entiende por pragmatismo, relativismo y etnocentrismo con tal de evitar así que la discusión arrastre varios o muchos malos entendidos.

PRAGMATISMO, RELATIVISMO, ETNOCENTRISMO Y SUS MALOS ENTENDIDOS

“Alemania y Austria son dos países
separados por una misma lengua”

Karl Kraus

Estos tres términos ameritan algunos comentarios para disipar ambigüedades o confusiones que su uso genera muy a menudo. De entrada diré que no es conveniente definir cada uno de estos conceptos ya que tal esfuerzo—considero—sería no sólo poco pragmático sino a la postre ilusorio. Vamos a posicionarnos aquí como usuarios de este léxico. Por tanto, “pragmatismo”, “etnocentrismo” y “relativismo” consideramos que no son sino tendencias semánticas, efectos de significación que surten reacciones de acuerdo, consenso, simpatía, duda o franco rechazo. En este sentido, vale la pena mencionar una anécdota filosófica: En una conversación con un amigo suyo, el filósofo español Jaime Nubiola relata lo que ese día su colega opinaba sobre el pragmatismo: “¿El pragmatismo? Lo peor que tiene es el nombre” (Nubiola 2002, 8). ¿Por qué esta clase de comentario? Tratemos de dar algunos elementos para contestar esta pregunta.

Pragmatismo o la unicidad del pluralismo

Si bien, el término pragmatismo tiene muchos sentidos, plantearé a manera de acercamiento semántico tres significados (Schaffhauser 2004), esto es, tres usos de la palabra:

Una versión trivial y mediática que asimila la palabra “pragmatismo” con ideas o mejor dicho con adjetivos como “práctico”, “concreto”, “real” o “directo” y en sumo grado con el concepto de acción.

Caracteriza el pragmatismo, bajo este sentido, la actitud decidida y voluntarista del empresario –valga la redundancia– emprendedor y del político que considera que su labor debe juzgarse mediante hechos y no a partir de sus cualidades oratorias. El pragmatismo raya incluso en la filosofía utilitarista, claro está, considerada de modo también trivial y simplista, donde el fin justifica los medios sean cuales sean.

El pragmatismo vendría a ser una prominente faceta de la forma de pensar y vivir propia de los países anglosajones donde se ha forjado una línea filosófica que rescata el sentido común y establece el dominio de los sentires a través del empirismo. El pragmatismo hereda esta tradición filosófica siendo ésta una expresión filosófica que traslada a otro terreno de discusión la sabiduría popular “el saber-hacer” y “el sentido práctico” para elevarlos a una especie de cordura teórica. De hecho, tanto ésta como la definición anterior terminan uniéndose en una misma concepción que convierte al pragmatismo en un intento de rehabilitar la agnociología o teoría de la supuesta ignorancia,⁵ a manera de ponderación del pensamiento científico y filosófico. Pues el pragmatismo no tiene propósito epistemológico, en el sentido de que no es en sí una teoría del conocimiento, sino –valga la sutileza– una teoría para el conocimiento.

A pesar de la diversidad de influencia teórica y programática de su contenido filosófico y social y a las posturas distintas que caracterizan a sus principales autores, el pragmatismo constituye un movimiento filosófico iniciado en Estados Unidos a través de la obra de Peirce cuyo propósito ha sido, mediante una contundente crítica del cartesianismo (Peirce 1877 y 1978) continuar el programa filosófico del Kant de *La crítica de la razón pura* y llevarlo a cabo hasta sus últimas consecuencias –esto es, la refutación del kantismo⁶– y, con el

⁵ Esto remite a la postura filosófica del escocés James F. Ferrier (1808-1864), el inventor de la palabra epistemología que en su mente era la traducción del concepto alemán *erkenntnistheorie* “teoría del conocimiento”. Cf. Robert Blanché en *L'épistémologie*, París, Puf, coll. Que sais-je?, núm. 1475, 1972.

⁶ Si bien Peirce confiesa que, cuando tenía apenas 15 años, se aprendió de memoria *La crítica de la razón pura* y era su libro de cabecera y advierte en su formación y desarrollo como pensador en materia de lógica y filosofía su franca aversión por la filosofía hegeliana reconoce al término de su vida que uno de sus grandes errores había sido descalificar

paso del tiempo, se ha convertido en una orientación filosófica cuyas ideas claves de modo muy resumidas son:

a) La preeminencia del método sobre la teoría. El pragmatismo no es un método de pensamiento propio de una escuela filosófica determinada sino un método para pensar. Por tanto, no es una escuela filosófica con su tradición instituida por la obra de sus principales representantes y contando con su propia andamiaje conceptual que define su lenguaje específico, sino que es movimiento filosófico y en tanto movimiento significa que es *una filosofía en curso* que extiende cada vez más lejos aquello que sus autores fundadores postularon hace años. Su significado tiene que ver también con su entorno y la actualidad de las discusiones en que se involucra la comunidad filosófica e intelectual en general. Es por decirlo así, estructural en la medida en que el pragmatismo forma parte del mundo presente y es histórico, puesto que el pragmatismo es una filosofía que ha evolucionado.

b) La importancia de la acción como principal “terapia metodológica” para desenredar problemas filosóficos (Peirce 1984), los cuales, muy a menudo, terminan siendo falsos problemas,⁷ contrario a lo que se pensaba en un principio (luego entonces la solución a dichos problemas no radica entonces en su elucidación, sino en su superación: véase Dewey citado por Rorty 1982, 85-86); vale decir que el concepto de acción ha de entenderse como formando parte de un juego de lenguaje que conforman palabras tales como “investigación, indagación, pesquisa, busca y búsqueda, encuesta y finalmente experiencia”.

c) El papel conjunto de la investigación y la creencia (Peirce 1978 y 1984: 144-150; Dewey 1993; James 1999) es decisivo no sólo para dilucidar problemas de variada índole, sino que la pareja ac-

exageradamente la filosofía de Hegel colocándola a una trivial expresión del idealismo alemán. Véase Introducción en Peirce, *Ecrits sur le signe*, textes rassemblés, traduits et présentés par Gérard Deledalle, Paris, Seuil, 1978.

⁷ De alguna manera el pragmatismo anticipa o participa del mismo esfuerzo puesto en las filosofías del primero y del segundo Wittgenstein para rescatar la mente filosófica del embrujamiento por el lenguaje que padece (Wittgenstein 1975, 1988 y 2005)

ción-creencia posibilita la construcción de verdades, es decir, de nuevas perspectivas para ver el mundo y nuevas conductas para desenvolverse en él.

d) La realidad es, en palabras de James, práctica (Lapoujade 1997, 82 y Dewey 2000, 72). Significa que es procesal, que la realidad siempre se está construyendo y es precisamente esta condición lo que posibilita todo tipo de acción o cualquier empresa humana. Asimismo, quiere decir que el pragmatismo considera la realidad como netamente indefinida y por tanto infinita.

e) Una crítica del concepto de verdad y de la verdad como valor que prefiere sustituir ese concepto por el método científico para indagar no tanto lo que es la verdad, sino como ésta funciona *hic et nunc*. El concepto de verdad para pragmatistas como Dewey y James remite a la asertabilidad garantizada (condiciones de verosimilitud acertada de un enunciado), al pluralismo de los puntos de vista y a la “utilidad” de los mismos.⁸

f) El antidualismo que conduce al pragmatismo a ser una versión filosófica más del holismo (véase inciso más adelante inciso J. -2). Significa, entonces, que el pragmatismo es una suerte de “realismo de ciertas ideas”, esto es, la realización del concepto entendido como plan de acción mediado por la interacción con el entorno. Además es importante decir que dicho holismo no ha de entenderse como una expresión de absolutismo y en términos netamente sistemáticos sino que se trata de un conjunto en proceso, es decir en progreso.

g) La identidad profundamente social de la personalidad, lo cual ha dado pie a la ciencia psicológica social fundada por Mead (1990).

h) El rol del conocimiento cuyo significado sólo tiene sentido toda vez que se despliega en el curso de una acción. Refiere al instrumentalismo de Dewey que es una variante del pragmatismo (Dewey 2004).

⁸Esta tesis conduce a William James a usar el recurso metafórico del lenguaje económico para significar como hemos de concebir el funcionamiento de la verdad que siempre vive a crédito con base en los pagarés de los creen en ella. Tal elección metafórica ha generado confusión en torno al pragmatismo de James considerado como una filosofía puesta al servicio del empresario norteamericano sin escrúpulos.

i) La idea de una ética de la responsabilidad como proceso (Dewey citado por Geertz 1999, 39). Actuar éticamente consiste en crear nuevos valores y de ahí nuevos patrones de conducta y no ceñirse a alguna normatividad, pues la acción ética ni es cálculo para alcanzar al mayor beneficio ni tampoco es “apego categórico” a una moral.

j) Finalmente, el pragmatismo se caracteriza por asumir un par de posiciones filosóficas aparentemente contradictorias que son:

1) La conjunción del antiescepticismo con el falibilismo (Putnam 1999, 36) pues no podemos, dicen los pragmatistas –y contrario a lo que creía Descartes– dudar de todo, ya que la duda estriba en algo que está fuera de toda disquisición que son creencias básicas en el sentido de que están fuera de todo tipo de peritaje, medición o evaluación y el falibilismo, esto es, nuestro conocimiento vuelto creencia sólida tiene fecha de caducidad, algún día dejará de guiar nuestra acción y dejará de ser considerada como tal.

2) El pragmatismo –como lo adelanté párrafos atrás– es un monismo pluralista, pues no hay contradicción cuando se es pragmatista en decir que el mundo es uno y diverso al mismo tiempo, único y pluralista. La resolución de esta contradicción consiste en descartar el dualismo ontológico cartesiano que considera la realidad como fragmentada en oposiciones esenciales e insuperables, frente a frente: espíritu *vs* cuerpo; materia *vs* forma; sujeto *vs* objeto; interioridad *vs* exterioridad, etcétera. Pragmatistas como William James consideran que las dualidades no son contradicciones tangenciales sino polos, es decir, la acción-creencia se desenvuelve entre sus límites ensanchando más el territorio cercado. Las dualidades no son muros sino marcos de posibilidades, espacios que dan pie a la continuidad de la acción, margen de maniobra.⁹

⁹ Considero que esta concepción jamesiana anticipa de alguna manera la sociología “pragmatizante” de Anthony Giddens (1987), en la cual se plantea una reconciliación teórica entre los conceptos de estructura, como marco y acción, en tanto ocupación e involucramiento progresistas en ésta. Consultar también William Outhwaite (1998, 135-148)

Hilary Putnam agrega al respecto que el pragmatismo se caracteriza también por desechar la distinción propia del idealismo entre hechos y valores –estos últimos no son fundamentos, sino tendencias– y por considerar que la base de la filosofía es práctica (Putnam 1997, 147). Hoy, el pragmatismo puede entenderse como un marco de propuestas y proyectos de índole filosófica con incidencias sociales y culturales, por un lado, y epistemológicas por otro. La división entre ambas tendencias filosóficas no es sólo de orden científico o literario, sino que tiene que ver con posicionamientos que adoptan sus autores frente a la filosofía y la ciencia en general para determinarse como “reformadores” o “radicales” (Del Castillo 2003). Dicho marco, creo yo, está definido en un extremo por la obra de Peirce y su propensión a construir un pragmatismo científico (el pragmaticismo) cuyo pilar lógico es la abducción, esto es la capacidad creativa para plantear nuevas hipótesis de investigación y cuya herramienta es la semiótica, en tanto que en otro extremo encontramos la obra de Richard Rorty, marcada por sus posiciones relativistas, posmodernas y críticas para con la objetividad científica a la cual sustituye el concepto de solidaridad que, dicho sea de paso, posibilita el retorno del etnocentrismo (Rorty 1996, 39-70).

Rorty considera, además, que para seguir río abajo, el pragmatismo tiene que liberarse de su atavismo que lo maniató con la obra de Peirce que dio origen a este movimiento filosófico (Rorty 1993, 300) y centrarse más en el rescate de la obra de autores “más importantes” como James o Dewey. En este sentido, si bien Peirce y su obra son el punto de partida del pragmatismo, es necesario, según Rorty, rebasar su fama y el alcance de su obra para construir un nuevo programa que sea pragmatista, esto es, acorde a su contexto social y cultural de inscripción histórica. Al igual que cierta manera extremista en que se han interpretado fragmentos de la obra de Wittgenstein, tanto en su primero como en su segundo momento filosófico, Rorty aboga por la desaparición del género filosófico, el fin de su “disciplinariedad” institucional, y convoca a organizar su reacomodo en tanto género literario sin más. No obstante, la fuerza de la argumentación antipositivista y neopragmatista de Rorty, su posición constituye una voz marginal dentro de ese movimiento filosófico. Con respecto a Peirce, como bien escribe acertadamente Ian Hacking, vale decir que: “No tuvo éxito. No concluyó casi nada, pero comenzó casi

todo". (Hacking 1996, 82). Peirce fue el pionero del pragmatismo, lo cual concuerda en absoluto con lo que ha de ser una ética pragmatista fraguada en Estados Unidos. En otras palabras, existe un aire de familia tenue entre el neopragmatismo de Rorty y el pragmaticismo de Peirce. Pero lo importante no es tanto que se trate aquí de propuestas diametralmente opuestas y que esto nos obligue a tomar partido, sino que entre ellas exista un espacio continuo para ir abriendo vetas nuevas y actualizar así el programa filosófico del pragmatismo. En sentido pragmatista esta oposición no ha de considerarse como absoluta sino como funcional, pues contribuye a afianzar la postura filosófica de los pragmatismos de todo cariz.

John Dewey se consideraba a sí mismo primero como yanqui y luego como filósofo (Marcuse 1969, 214)]. No es en vano, entonces, que Richard Rorty empiece su reflexión en su libro *L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*, preguntándose si el pragmatismo es una filosofía netamente yanqui, lo cual evidentemente sería distinto a preguntarse si el pragmatismo surgió en un contexto propicio como aparentemente lo era la sociedad norteamericana en aquel entonces.¹⁰ En este sentido, recuerdo los apuntes de viajero de Max Weber cuando fue invitado a la universidad de Chicago hacia 1903. Enfatizaba el bullicio

¹⁰ De ahí queda pendiente una pregunta, que pese a mis lagunas en el manejo de este tema, merece, sin embargo, ser formulada en esta nota a pie de página: ¿Qué tipo de relación o mejor dicho qué tipo de interacciones hemos de poner de relieve para dar cuenta de la inscripción del pragmatismo en el universo tan específico de una supra organización social como son los Estados Unidos? ¿Qué tipo de vínculo existe, por ejemplo, entre autores como Nathaniel Hawthorne, Henri David Thoreau, Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman, Mark Twain e incluso Edgar Allan Poe y protagonistas del pragmatismo como han sido Charles Sanders Peirce, Chauncey Wright, John Dewey, William James, Thorstein Veblen, George Herbert Mead, William Tufts, George Santayana, Addison Webster Moore, discípulo de Dewey, Oliver Wendell Holmes e incluso el filósofo inglés de Oxford Ferdinand Canning Scott Schiller? He ahí, sin duda, una próspera veta para investigaciones a futuro. Sin embargo, considero que si bien el pragmatismo en su vertiente contemporánea vuelve a nacer en la costa este y puritana de los Estados Unidos, no significa que sea por lo tanto una filosofía estrictamente norteamericana o del businessman norteamericano como lo pensaba Bertrand Russell (Putnam 1999, 20) cuando arremetía contra la teoría de la verdad de William James. Aquel reprocha a éste la ligereza filosófica con la cual insertaba el problema de la verdad en el lenguaje económico de la circulación monetaria (James 1980, 272-286).

de las calles, la energía y el esmero desplegados en cada gesto callejero que participaba de una sociedad en marcha. Se me ocurre también mencionar una vez más a Stanley Cavell que construye su programa filosófico con base en realizaciones culturales típicamente americanas como es el séptimo arte (Cavell 2003).

Dicho lo anterior, aventuro la siguiente hipótesis: el pragmatismo es un movimiento filosófico que tiende a trascender las fronteras culturales. No es un evento filosófico caído del cielo de la razón sino un ascenso a partir de la tierra de la acción. Empieza, pues, en un contexto determinado, con hombres situados en su tiempo *epocal* y espacio culturalmente definido, esto es, la costa este de Estados Unidos en tiempos de los presidentes Rutherford B. Hayes y Theodor Roosevelt. Como lo he escrito en otra ocasión (Schaffhauser 2008), el pragmatismo es primo hermano de la sociología, ya que ambos surgen en una época guiada por la modernidad, esto es, la ideología del progreso.¹¹ Su lazo de parentesco tiene que ver con la capacidad de cada uno para criticar contundentemente el racionalismo desde otra perspectiva racional que es la sociología como ciencia positiva de la sociedad y el pragmatismo como filosofía del futuro en tanto indeterminación (que no meta preconcebida). Vale recordar, entonces, que el pragmatismo, en tanto agitación filosófica, impulsó en Estados Unidos (particularmente en la recién creada Universidad Harper de Chicago) el surgimiento de las ciencias sociales (Garreta 1996). No es de sorprenderse, entonces, que un personaje tan central en la tradición y reflexión sociológicas como es Emilio Durkheim haya dedicado al pragmatismo un curso¹² que impartiera en la Sorbona hacia 1913

¹¹ Para leer una pertinente crítica de la ideología del progreso y del liberalismo real norteamericano que también pone de relieve el lado flaco del pensamiento pragmatista véase Christopher Lasch, *Le seul et vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, 2006.

¹² Sin haber indagado a fondo el problema me parece que, además de colmar un vacío –como bien lo señala su sobrino Marcel Mauss– para alumnos entre los cuales se encontraba André Durkheim hijo del autor del “Suicidio”, la idea de este curso propuesto por Durkheim no ha de separarse de la influencia que ejerció en él su mentor el filósofo, Emilio Boutroux quien dedica en 1911 un pequeño libro muy respetuoso a la obra de William James poco después de su fallecimiento en 1910. Además vale mencionar que el curso de Durkheim, si bien presenta a grandes rasgos la diversidad del pragmatismo norteamericano, se centra casi exclusivamente en la figura de William James y su teoría

(Durkheim, 1981). No es de asombrarse tampoco que el más pragmatis-
ta de los sociólogos estadounidenses, Charles Wright Mills, haya dedi-
cado un extenso libro al estudio sociológico del pragmatismo, recalcan-
do a manera de conclusión abierta la necesidad de estudiar la relación
entre el movimiento pragmatista y el gobierno del Nuevo Trato de F. D.
Roosevelt (Mills 1968, 485).

Hoy, el pragmatismo es una de las principales fuentes de inspiración
para la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje. Es algo consabido.
Está de moda. Permitted remozar el debate filosófico actual e incidir en la
reformulación de cierta clase de problemas tradicionales mediante los
cuales la antropología ha venido construyendo su propósito y condicio-
nes académicas para dirimir sus diferendos temáticos (*i.e.* Temas políti-
zados o séase de interés institucional y “social” *versus* temas apolíticos y
“gratuitos”), metodológicos (*i.e.* El lugar epistemológico del trabajo de
campo en la producción del conocimiento antropológico, en el entendi-
do de que, por distintas causas y razones, el modelo malinowskiano de
observación directa *in situ* ha dejado de ser tal) y teóricos (*i.e.* “Grandes”
paradigmas *versus* fragmentación en campos “inconmensurables” de
estudio de grupos culturales). En esta tesitura me parece que los proble-
mas del relativismo y del etnocentrismo sitúan parte del debate actual
en que la antropología se empeña en reconstruir su perfil, papel y por-
venir en las humanidades. El pragmatismo, en tanto perspectiva y me-
todología para pensar la fundamentación y las consecuencias de los
problemas de toda índole, puede ofrecer una salida para poner en liber-
tad el pensamiento crítico del secuestro que estos problemas han pro-
vocado.

de la verdad dando pié a la crítica durkheimiana del pragmatismo. Todo parece indicar
en el prefacio y en la primera clase de “*Pragmatisme et sociologie*” que Durkheim tenía
una posición muy variada frente a los protagonistas del pragmatismo norteamericano:
de cierto respeto para con Peirce y su obra, cuyo pragmaticismo le parecía, tal vez, cerca-
no al positivismo sociológico que propugnaba, de franca simpatía respecto de Dewey y
sus tesis sobre educación y democracia y de abierta hostilidad a James, contemplando los
posibles peligros que representan las tesis de éste para la tradición del racionalismo críti-
co del viejo continente. Véase Emilio Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, 1981, 7-38.

Relativismo o la suspensión del juicio

Con tal de disipar toda clase de malentendidos, me parece importante empezar aquí a advertir una serie de cosas en torno al problema del relativismo en ciencias sociales y sus representaciones. Antes que nada los adversarios del pensamiento relativista, numerosos, por cierto, confunden muy a menudo diversidad cultural con caos cultural o relativismo cultural con pluralismo cultural. El relativismo puede ser de distinta índole: moral, ético, estético o epistemológico. Lo justo, lo bueno, lo bello o el conocimiento son relativos. Dependen de la variedad de parámetros y criterios culturales incomparables entre sí, esto es, inconmensurables. El pensamiento relativista centra su reflexión en el problema de los juicios de valor. En calidad de posición filosófica y antropológica tiende a demostrar que no existen criterios éticos universales; o bien, como lo hace el filósofo inglés Bernard Williams cuando distingue pretensiones éticas locales y pretensiones éticas universales, se plantea que los valores locales no se desprenden de valores universales y en sentido opuesto que éstas no son la mera suma de aquéllas. Ambos definirían niveles de argumentación inconmensurables. Desde los trabajos de Kuhn (1971) y Quine (1999) y contrario al dogma positivista, aprendimos que no existe separación lógica entre juicios de valor y juicios empíricos. Esto tuvo por consecuencia afianzar la tesis relativista según la cual el conocimiento y sus principios así como los criterios estéticos giran en torno al problema de los valores. Se trata, desde luego, de un sesgo, ya que no se puede inferir directamente que de no existir tal separación entre juicios significa que los valores ocupen una posición central en el problema de los juicios, ya que “la centralidad” de este problema lógico, filosófico y antropológico estriba en la relación e interacción entre juicios de distinta índole.

Como bien lo señala Hilary Putnam, aludiendo a las tesis relativistas sobre ética de Williams, si bien el relativismo no es una ética, el razonamiento relativista, aunque pecando a diestra y siniestra de superficialidad y cayendo –como veremos en un momento– en contradicciones lógicas, es particularmente corrosivo y contundente para derrumbar todas las posiciones y concepciones éticas (Putnam 1997, 201). En este sentido, Hilary Putnam advierte que la noción de que la racionalidad se define o deriva de normas culturales locales es meramente la contrapartida de-

moníaca del positivismo. Es, a mi juicio, este último punto lo que amerita una atención especial y un redoblado esfuerzo puesto en la reflexión sobre el relativismo para no dejar el tema en la perogrullada de una discusión sosa donde prevalezca lo políticamente correcto.¹³ Pese a la diversidad de sus formas en la reflexión en ciencias sociales y humanas, el relativismo, al igual que el etnocentrismo o el racismo, es, a mi juicio, un recurso metodológico particularmente contundente para afianzar posiciones no relativistas y superar el conformismo moral de un antirrelativismo ingenuo. Buena parte de la discusión que entablo aquí con los lectores consistirá, entonces, en argumentar y afianzar una posición mediana que considera tanto al relativismo como al positivismo cientista como dos claras tendencias que, a la postre, conducen a la radicalización del pensamiento que termina considerando que hay fundamentos más fundados que otros. He ahí una de las condiciones que posibilita el etnocentrismo. En otras palabras, me atrevo a plantear, de aquí en adelante, otra tendencia de índole pragmatista para entender las relaciones e interacciones entre culturas toda vez que por cultura se entiende algo como consenso aproximado en proceso en materia de organización social y producción de objetos, ideas y valores considerados como relativamente comunes. Mi propuesta ha de entenderse como una solicitud con pretensión explicativa en materia de tensión conceptual entre relativismo y universalismo, por un lado, y entre universalismo y etnocentrismo, por otro.

No huelga decir que el relativismo es una posición antropológica que no existe en “la realidad antropológica de los antropólogos profesionales”, porque de ser así el antropólogo relativista caería en la trampa

¹³ Este juicio remite a una experiencia que a su servidor le tocó vivir, hace aproximadamente doce años, en la universidad de Perpignan. Me había atrevido a presentar –tal vez de manera muy burda y poco didáctica, confieso– textos y pensamientos de Richard Rorty en el marco de un seminario exclusivamente dedicado a Peirce y su obra. El recibimiento de mi presentación fue muy frío y pronto se me echó en cara que se trataba de un filósofo relativista y que el relativismo, una vez que decimos que todo es igual a todo, no conduce a ningún lado. Sobre todo el rechazo del relativismo de Richard Rorty –en paz descanse– permitía eludir la pregunta central que flotaba en ese seminario: es el pensamiento de Peirce, al que se considera el Aristóteles de Norteamérica, una herramienta para pensar con claridad cierta clase de problemas (alentar la semiosis de cada cual) o es una camisa de fuerza que aprieta nuestra reflexión sometida al juego del lenguaje de la semiótica que Peirce inventó y perfeccionó durante toda su vida.

de la autorrefutación, pues decir que todo es igual a todo vuelve en términos pragmáticos el enunciado contraperformativo (Rorty 1993, 309). Por tanto, cuando se es antropólogo, filósofo o intelectual antiuniversalista, adversario declarado de las tradiciones positivistas, nadie quiere, no obstante, asumir en su razonamiento tal inconsistencia. No obstante, hay autores, antropólogos y filósofos, que nuestros profesores de ciencias humanas nos enseñaron a colocar en el bando del pensamiento relativista, claro está con matices y argumentaciones; dichos autores son sin orden ni recato: Foucault y los posmodernos como Lyotard, el ya mencionado Bernard Williams, Charles Taylor, Isaiah Berlin, William James y John Dewey y por el lado de la antropología Franz Boas o Ruth Benedict y de alguna manera etnólogos franceses como Pierre Clastres, Robert Jaulin y el mismísimo Claude Lévi-Strauss sobre aspectos etnológicos de cuya obra comentaremos más adelante. Me parece que esta representación sobre supuestos representantes de la corriente relativista cae en una confusión entre relativismo y pluralismo.

Sin embargo, esta concepción extrema para no decir extremista sobre el relativismo, como forma de pensar real y asumida por unos (que no son unos cuantos, lo cual justificaría el esmero en criticar severamente el relativismo),¹⁴ sirve de blanco artificial para que unos, esto es, antropólogos con criterios universalistas sobre la cultura, arremetan contra otros descalificando su propuesta que plantea, a grandes rasgos, las culturas como entidades normativas homogéneas e inconmensurables. El relativismo se convierte en el chivo expiatorio para evitar todo tipo de cuestionamiento sobre el pensamiento universalista en que estriba la tradición científica desde Aristóteles. En esta presentación del debate en torno al relativismo, encontramos el punto de partida que adopta Clifford Geertz para fincar su famosa posición neutral que llama anti antirrelativista (Geertz 1999, 95-127). Sin embargo, en su argumentación permanecen muchos puntos ciegos. El autor de *Balí*, no convence del todo al lector sobre la oportunidad retórica (y tal vez pragmática) de propiciar un giro que consistiría en ver con las gafas del anti-anti... las posiciones, por

¹⁴El sociólogo francés individualista metodológico Raymond Boudon sostiene que “el mundo en que vivimos es un mundo formateado intelectualmente por el pensamiento del que considera el padre del relativismo: Friedrich Nietzsche. Véase “Relativisme et modernité”, en *Le sens des valeurs*, París, Puf, 1999, 295-348.

cierto múltiples, de los mal llamados antropólogos relativistas. En esta discusión incurre el propio Richard Rorty haciendo valer su derecho a réplica para contestar y criticar la postura de Geertz a este respecto, al plantear lo que el autor de *Consecuencias del pragmatismo* llama un anti antietnocentrismo (Rorty 1991, 267-284).

Volvamos al tema de la autorrefutación del planteamiento relativista. Éste tiene sentido dentro de una concepción lógica que pone de relieve el carácter consistente de los sistemas de pensamiento a través de su andamiaje conceptual y representacional. De alguna manera, esta posición lógica encuentra una sólida confirmación en la contradicción que señala Donald Davidson cuando nos dice que plantear la inconmensurable diversidad de las culturas es en términos lógico-lingüísticos insostenible, ya que para tener una idea de diversidad inconmensurable es: 1) necesario tener un punto de vista sistemático –exterior, objetivo– que sirva de denominador común para representar tal diversidad, lo cual; 2) se torna contradictorio a la hora de pretender calificar dicha diversidad mediante su “profunda incomparabilidad” (Davidson 2001, 190). En lo que a mí respecta, considero que el argumento de Davidson es otro camino para llegar una vez más a la tesis de la autorrefutación que caracterizaría al razonamiento relativista.

Empero este argumento puede a su vez ser refutado si se apela por ejemplo a una concepción incompleta del relativismo o a lo que tomándose el atrevimiento llamaría “tesis de incompletud del razonamiento relativista” entendiéndolo como un sistema de enunciados normativos propios de cada cultura. ¿De qué se trata? Incursionando en el pantanoso terreno, para mi gusto, de la lógica matemática, del formalismo y de las teorías de conjuntos y de los tipos se podría describir formalmente el pensamiento relativista de la siguiente manera:

Existe un conjunto de elementos donde cada punto de vista cultural es equivalente a otro.

Mas “el punto de vista (que también es de alguna manera cultural) que considera a todos los puntos de vista culturales equivalentes a otros”, esto es, el relativismo, no es equivalente a otro.

Por tanto, el conjunto de puntos de vistas culturales equivalentes a otro es un conjunto incompleto en el sentido de que no es autorrefe-

rencial. Es un conjunto del tipo todos los puntos de vista cultural es un n-1. Dicho de otra manera el relativismo es en tanto que punto de vista (cultural) inconsecuente consigo mismo o, en los términos de la pragmática, contraperformativo.

La anterior argumentación lógica no significa que el relativismo carezca de fundamento lógico por ser inconsistente e incompleto en palabras de Russell. Sólo se trata de describir y caracterizar mediante el lenguaje de la lógica (o a través de mi burda exposición que procura acercarse a él) una clase de sistema entre otros, que por cierto no es equivalente a otro. Luego entonces, no es inconcebible imaginar en términos lógicos una *sólida* teoría relativista (siempre que aquí por teoría se acuda a la etimología de la palabra que significa “visión” o “mirada” organizada) que adelante que todo punto de vista cultural es estrictamente equivalente a otro, en el entendido de que dicho planteamiento sería considerado, dentro de este sistema, como indecible, esto es, contingente, o sea, cierto bajo determinadas condiciones que privarían en tal sistema normativo como fuese el estado de discusión y representaciones antropológicas acerca de la diversidad cultural. Incluso para afianzar esta tesis es posible invocar el criterio de indispensabilidad propuesto por W.V.O. Quine, en el sentido de que para pensar de modo relativista es imprescindible usar un criterio no relativo, o sea, absoluto. Dicho criterio pone de relieve la dimensión funcional de ciertas piezas que conforman la maquinaria del razonamiento. La indispensabilidad del relativismo es un presupuesto¹⁵ y, en el caso que nos ocupa, significa que detrás del relativismo antropológico no hayamos de encontrar alguna propiedad que caracterice a la naturaleza humana, en el sentido de que ésta enfatice cuán diversos somos los seres humanos de aquí y allá, de todos los hemisferios, sino que el criterio quineano –subrayo yo– es meramente lógico-funcional aun cuando se sustenta en una cierta lectura de la reflexión antropológica afín al tema.

Con el riesgo de caer en una clase de sofisma, se podría decir que la bisagra del pensamiento relativista radica en la idea que es necesario

¹⁵Significa que si valor es funcional y el problema de sus fundamentos carece aquí de interés.

considerar de modo absoluto el *relativismo como concepción de la inconmensurable diversidad de las culturas* para tener en cuenta precisamente dicha inconmensurable diversidad cultural. Sin embargo, para lograr tal efecto retórico –en el sentido que Chaim Perelman (2000) atribuye a este imperante arte del discurso, esto es, teoría de la argumentación– es necesario tener una visión de conjunto de lo que es la inconmensurable diversidad cultural que, finalmente, es en sí misma una prueba contundente de conmensurabilidad cuya herramienta cardinal es el lenguaje. Thomas Nagel y Hilary Putnam, cuando plantean en sendas propuestas filosóficas los conceptos de “el punto de vista de ningún lugar” (Nagel 1996-1998) y “el punto de vista de Dios” (Putnam 1984) respectivamente, refieren a este problema con que nos hemos topado todos aquellos que nos ha tocado cavilar acerca del relativismo antropológico: ¿cómo concebir la diversidad cultural teniendo en cuenta que tal diversidad es enunciada por un punto de vista también diverso, relativo e incluso culturalmente determinado? Volveremos más adelante a abordar los problemas que subyacen esta argumentación y que tienen que ver con las nociones de distancia, espacio e interioridad con que el llamado pensamiento relativista construye su oscilante posicionamiento. Para ello ciertas tesis del pragmatismo nos servirán de brújula. Habrán de indicarnos el camino menos tortuoso por donde tenga que transitar la reflexión; y, como siempre lo aconsejaba Dewey (Rorty 1993, 97), buscaremos en esta encuesta, en tanto pragmatistas principiantes, desplazar la mirada para construir otra perspectiva y no empecinarnos en encontrar soluciones que no existen, porque lo que tomamos en un principio por un problema es en realidad la confusión de un problema que en parte procedía de nuestras maneras impropias para representárnoslo con más claridad.

Este intento desesperado de rescatar el punto de vista relativista mediante la lógica y sus artificios formales no es suficiente, no obstante, como para poner a salvo al relativismo de una vez por todas. Existen otros argumentos que si bien remiten una vez más a la lógica, forman parte del pensamiento pragmatista como método para desenredar problemas y terminan por demostrar la inconsistencia del pensamiento relativista tal cual ha florecido a partir de la llamada corriente de la antropología culturalista norteamericana inspirada principalmente por la figura de Franz Boas. Retomemos el argumento anterior, de índole so-

ciológica. Si bien, el relativismo no corresponde a ninguna franca posición antropológica que pudiéramos censar en ese medio académico, plantea, sin embargo, un problema real en términos epistemológicos y éticos que no se puede pasar por alto de un tajo al invocar, por ejemplo, el principio aristotélico de que sólo hay ciencia en lo universal. En efecto, el universalismo decimonónico fundado en la matriz conceptual de la idea de progreso, a través del advenimiento y del triunfo de las ciencias y tecnologías encauzadas por el positivismo, a su vez moldeado por procesos históricos que dictaron otrora relaciones internacionales instituyendo el terreno político del trato colonial entre potencias económicas y militares del momento y culturas en ciernes o en vilo, ha funcionado como ideología de la autojustificación para dar pie a invasiones, saqueos, descarados mecanismos de aprovechamiento de los recursos naturales y humanos mediante la trata de esclavos y colonización de cuerpos y almas nativos en aras de la civilización que, en la segunda mitad del siglo XIX, era el principal rostro de la modernidad vista, concebida e implementada desde la órbita de las sociedades occidentales. Este afán tuvo a África y regiones y comarcas asiáticas como blancos privilegiados.

El universalismo civilizatorio a manera de imperativo categórico de las potencias occidentales consistió, en buena medida, en crear las condiciones militares e ideológicas para convertir su sesgo etnocentrista¹⁶

¹⁶ Aquí me parece fundamental establecer una rotunda distinción entre actitud etnocentrista frente al otro y la actitud etnocéntrica, puesto que, muy a menudo, terminan confundándose una con otra. La primera alude a la idea que se asume plenamente su normatividad cultural, sus criterios estéticos para emitir juicios de otros pueblos u otras culturas. La segunda, plantea la idea que el etnocentrismo es otra manera de entender los procesos de socialización y su enraizamiento en las conductas y la reflexión sociales. Si bien, la disciplina antropológica condena la primera actitud considerando que su superación forma parte del oficio de antropólogo, el problema de la actitud etnocéntrica es mucho más espinoso e interesante porque insiste en que el antropólogo es primero un sujeto cultural determinado y luego un científico que reflexiona sobre su condición cultural. Esta discusión remite directamente al Claude Lévi-Strauss de *Raza e historia* donde critica la actitud etnocentrista occidental y al Lévi-Strauss de *Raza y cultura* donde toma partido para defender la actitud etnocéntrica del otro. Cf. Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire* suivi de *Race et culture*, París, Unesco, 2001. Más adelante, vuelvo a tocar este punto de sumo interés.

en razón universal, es decir, válida para todas las culturas y normatividad periférica, esto precisamente por considerarse encima de ellas. La colonización civilizatoria del mundo emprendida por unos países europeos se tornó a ojos de propios y ajenos un fenómeno natural propiciado por el curso lógico (evolucionista) de una historia mundial que reparte los papeles entre el elenco de culturas presentes en el escenario de la común humanidad. Es en parte con base en esta visión hegeliana de *la razón en la historia* que se ha construido el universalismo real y que se han develado también, con el paso de los años, las condiciones objetivas de su crítica como fruto de una construcción basada en relaciones de poder inicuas, sometimiento, avasallamiento, correlaciones de fuerzas, mecanismos de imposición, control y coerción y dominación desprovista de toda clase de argumento que remitiera a la razón crítica. Dicha universalización, es decir, mundialización de los espacios de intercambio y dominación, cuya trágica culminación, a juicio de los filósofos postmodernos como Jean-François Lyotard (1998), ha sido la segunda guerra mundial y el holocausto donde por primera vez en la historia de la humanidad se planeó de modo científico la exterminación de seres humanos a los cuales se les achacaba a final de cuentas su existencia religiosa y cultural –ha permitido que brotara, años más tarde, el pensamiento relativista–. Éste se originó precisamente en países donde siglos antes se había gestado la plataforma ideal e idealista sobre la cual descansaría el ideario generoso y humanista de los filósofos de las Luces.

Sin embargo, más allá de sus traspiés argumentativos, la tesis relativista (con sus variantes y grados) presenta una serie de problemas que tienen que ver con algunos de sus supuestos. El mayor de ellos radica en la representación y concepción sobre lo que es una cultura, entendida ésta como un conjunto cerrado, un universo tan homogéneo como hermetico, un universo de significados y también una suerte de celda normativa. Bajo esa concepción relativista, el mundo de los seres humanos se conformaría de una amplia colección de culturas cuya dinámica social respectiva obedezca a impulsos internos y acatamientos morales dictados sólo por valores endógenos. Los contactos, relaciones e intercambios consistirían, en dicho mundo relativista, en clara muestra de violación de un equilibrio axiológico entre culturas distintas.

Puesto que el relativismo estriba en una suerte de lógica casera y tautológica que consiste en decir “que lo que vale y aplica aquí sólo vale y aplica en lo que se entiende por aquí por los que viven aquí”, dejando en claro que los de a lado y aquellos que viven a dos leguas de aquí se rigen por su propia normatividad sobre la cual no podemos, los que somos de aquí, emitir ningún juicio cierto o falso, en esa medida el relativismo convoca, sin demora, a una suspensión del acto de juzgar. Lo que está en juego en esta discusión no es tanto salvaguardar nuestra capacidad y calidad de juicio y oponer un trascendentalismo universal al caos de puntos de vista atrapados por su particularidad, sino comprender, pronto, si tal suspensión cognitiva tiene fundamentos antropológicos o no, esto es, si las bases culturales sobre las cuales se apoya el relativismo cultural son tan firmes como se pretende. Nuestro juicio no peligra porque en realidad la amenaza relativista se torna confusión antropológica. El esquema antropológico según el cual las culturas son mundos ensimismados corresponde por lo menos a dos sesgos: el uno es geográfico y se atribuye el particularismo cultural de tal o cual grupo a condiciones de aislamiento geográfico, esto es, escasez de contactos e intercambios sostenidos con otros pueblos (*i.e.* estoy hablando en concreto de sociedades isleñas como los guanches de la isla de Tenerife, los maoríes de Nueva Zelanda, los aborígenes de Tasmania, los habitantes de la isla de Pascua o semiisleñas como los seris de Sonora. Schaffhauser 2009, 323-343). Estos casos ejemplifican la teoría del “buen salvaje”, en el sentido de que se trata de grupo culturales (casi) vírgenes antes de su encuentro con el otro cuyo rostro, muy a menudo, era occidental. El otro es de índole metodológica y tiene que ver con la elección de la forma etnográfica (se antoja incluso usar aquí el barbarismo “aldeagrafía”) como modo cardinal para la recolección de datos e informaciones antropológicos y cuya consecuencia consiste en confundir el mundo cultural que se observa con el método (necesariamente limitado y limitativo) que se usa para ello. La representación no es el objeto representado sino parte de él. La representación, antropológica o no, es, además, un encuadre. Tiene una dimensión y una connotación espaciales. Significa en lo que aquí respecta que, bajo la combinación de este par de sesgos –ya que no todas las culturas son remotas islas étnicas y existen otros métodos para generar conocimiento antropológico– a lo que nos enfrentamos es a una teoría

de la interioridad y su correlato el lenguaje privado. La bisagra del enfoque relativista dice, entonces, que las culturas son mundos interiores que sólo usan un lenguaje propio. La mal llamada hipótesis Sapir-Whorf¹⁷ gira en torno a esa bisagra mediante el papel que ambos lingüistas (y antropólogos) atribuyen con insistencia al lenguaje en su vertiente vernácula. El relativismo y el determinismo de la lengua de que nos hablan Sapir y Whorf significa que, siendo francés (*i.e.* sujeto sociocultural de ese país) veo al mundo con ojos moldeados por normas e instituciones francesas, las cuales forman parte, por decirlo así, de la diversidad moral de las culturas. Sin embargo, pese a mi identidad y ciudadanía, ¿qué es Francia culturalmente hablando? Si bien se trata de una sociedad nacional milenaria con logros, aciertos y con patrimonio tangible e intangible consolidado, también estamos hablando de un país cuya segunda religión es el Islam, de un país abigarrado cuya población es también mestiza como consecuencia del colonialismo francés y, recientemente, del movimiento de poblaciones de los países del este de Europa, del ex bloque soviético. Lo francés en términos culturales es la actualización ininterrumpida de una interacción en muchos campos con el resto del mundo. Es el diálogo entre lo que es familiar y lo que lo es menos, entre lo que tiene por legítimo y lo que se considera tal.¹⁸

La palabra “diferencia” forma parte del juego de lenguaje del relativismo por más diversas que sean sus formas de expresión (Todorov 1982, 1989; Girard *et al.* 2005). Sin embargo, cabe precisar lo que por diferencia se entiende, aun cuando sea a grandes rasgos. Existen, al menos, dos significados para la palabra “diferencia” aplicada al campo de la diversidad cultural: con el primero se contempla la idea de jerarquía con base en criterios, más o menos, explicitados y con el segundo la de distin-

¹⁷ Tengo entendido que dicha teoría es más bien la combinación o convergencia de dos propuestas sin que resultase de un acuerdo teórico entre ambos destacados sociolingüistas norteamericanos. En este sentido, mi comentario se acerca al caso de la teoría James-Lange en el campo de la psicología de las emociones, ya que no derivó de ninguna forma de concertación entre el pragmatista norteamericano y su colega danés. En ambos casos son teorías reconstruidas *a posteriori* que no rinden justicia a la posición de cada uno de sus autores.

¹⁸ Me parece que el principal propósito de la obra sociológica de Pierre Bourdieu ha sido recalcar incansablemente como hilo conductor esas dos facetas de la cultura francesa.

ción sin más. La diferencia como jerarquía implica una labor de medición para evaluar “el peso” o “la estatura” de cada cultura. En este sentido, la diferencia es el resultado de una suerte de dictamen antropológico-político y remite, desde luego, a pensamientos evolucionistas, etnocentristas y racistas. La diferencia con distinción sin más es un valor que forma parte del razonamiento relativista y, cabe decir, humanista en general. Plantea un derecho a la diferencia, esto es, la legitimidad de vivir de modo distinto a lo propio. Apunta al reconocimiento entre culturas. Pero éste carece de contenido, está casi vacío fuera de descripciones y datos empíricos que resaltan la diferencia tanto aquí como allá.

Por consiguiente, el derecho enfático a la diferencia entre culturas pasa por alto toda la problemática de lo que las culturas tienen en común, y en términos más pragmatistas qué es lo que en coro y en común las culturas tienen que hacer para ir incrementando su común humanidad. Es interesante notar, dicho sea de paso, que la palabra “comunidad” pueda remitir al mismo tiempo a realidades muy particulares (comunidades locales étnicas o religiosas entre otras) tanto como a amplios conjuntos (comunidad cristiana o Unión Europea, por ejemplo). De alguna manera, el pensamiento relativista, si bien es una crítica occidental del universalismo occidental, desemboca finalmente en lo que llamaría yo una suerte de etnocentrismo invertido: el *alocentrismo*. Significa que el derecho a la diferencia se vuelve un derecho a la igualdad, en vez de ser una expresión de la igualdad de los derechos donde se pone de relieve una pretensión universal. No podemos ser todos otros, sino que sólo podemos acoger su diferencia.

Ahora bien, si se considera a las culturas como un rico y dispar agregado continuo de intercambios, contactos –llamémoslo de modo muy aproximado lo cultural–¹⁹ construyendo de ese modo una perspectiva más interaccionista que enfatiza más este aspecto de la vida de las culturas en detrimento de sus orígenes o supuesta fuerza interna, se derrumban los muros, y por muchos que sean, que separan la supuesta interio-

¹⁹ El uso de la expresión *lo cultural* se justifica como recurso de argumentación y no por su valor ontológico, pues si al lector se le ocurre preguntarme ¿Qué pongo detrás de esa noción? Fuera de todo contexto, no sabría qué decirle y estaría titubeando entre contestar muchas cosas confusas y no responder nada.

ridad cultural de una no menos supuesta exterioridad cultural cuya representación empírica no me queda del todo muy clara.²⁰ El pragmatismo es un constructivismo en tanto que el relativismo en muchas de sus expresiones antropológicas es una esencialización de las culturas. El pragmatismo considera que las culturas todas están en proceso de modificación. Considera, por tanto, que es más interesante atender temas del presente orientados al devenir de éstas que tardarse mucho en indagar con alarde de precisión la etimología putativa de tal o cual etnónimo o de remontar el curso del tiempo para encontrar el sentido sobre los orígenes de los rituales fundacionales del orden social de tal o cual grupo étnico remoto o cercano. El relativismo, en cambio, considera central el problema de los fundamentos sobre los cuales se apuntala una forma de vida y una visión del mundo colectivos. Decir que la lengua española es más precisa, profunda, filosófica en materia de ontología que la lengua francesa por utilizar los conceptos de “ser” y “estar” en vez del aislado verbo “être” es esencializar una descripción lingüística que consiste en decir que en español “être” dependiendo de los casos y las ocurrencias se dice ya sea “estar” o “ser”.

El relativismo considera que la diversidad cultural es un conjunto de líneas paralelas que nunca se pisan. A partir de ahí es bien difícil entender qué es lo que los seres humanos tenemos en común e incluso inverosímil dar por sentado que nuestra común humanidad proceda más de la ocurrencia de la excepción que del dominio de la regla. Entre tanto, el pragmatismo opta por considerar a la humanidad como una tendencia hacia cada vez más humanización, mediante la relación educación-democracia (Dewey 2002, 235-245). Esa utopía tiene la ventaja, al menos, de extraer el pragmatismo del debate categórico e inagotable que consiste en saber si hombre se escribe con “h” en mayúscula o en minúscula. A diferencia del relativismo, el pragmatismo prefiere sustituir la noción de pluralismo que estriba en una concepción perspectivista donde, si bien, varias son las maneras de construir la inteligibilidad del mundo, éstas no son siempre en términos normativos “recomendables” o intere-

²⁰ Ese resto son directamente otras culturas, pues donde termina una empieza otra; o bien se trata de espacios naturales, *no man's land* de significados, que constituirían, según el enfoque relativista, lugares de transición entre organizaciones sociales distintas.

santes a ojos nuestros en tanto sujetos culturales centrados. Por diversidad cultural, el pragmatismo optaría mejor por la diversidad humana. Si bien, el relativismo es un potente acicate para sacudirse y no conformarse con un pensamiento universalista dogmatizado –pues el universalismo es una construcción no un hecho– el pragmatismo es otra herramienta para que nuestra mente crítica no reciba más latigazos.²¹

Etnocentrismo o “indispensabilidad” de la razón casera

Hacia 1905, el sociólogo y economista norteamericano William Graham Sumner (1840-1910) acuña, en su famoso libro *Folkways*, la palabra “etnocentrismo” con la siguiente definición: “Ethnocentrism is the technical name for this view of things one’s own group is the center of every things, and all others are scaled and with reference to it”.²² (Sumner 1960, 27-28). De alguna manera, ese neologismo está en perfecta adecuación con el pensamiento evolucionista de Sumner inspirado en las tesis de Herbert Spencer. Sumner era un sociólogo etnocentrista.²³ Sin embargo, antes de

²¹ La metáfora del látigo que propongo participa sin duda del lenguaje de la culpa que, a raíz del desastroso balance sobre la implementación de valores universales mediante procesos y programas coloniales, ha venido a construirse en el pensamiento occidental después de la segunda guerra mundial y cuyas mejores ejemplificaciones son el posmodernismo y el relativismo antropológico. Pero el Occidente (toda vez que se entiende por esta aproximada expresión geográfica, otra aproximada expresión que es sociedades históricas colonizadoras y unificadoras a gran escala) sigue, de una u otra forma, conservando, a través de sus intelectuales y círculos oficiales de pensamiento, el monopolio de la enunciación de la problemática del otro, ya sea para avasallar y justificar ese trato inicuo o para salvaguardarlo arrinconándolo en sus inconmensurables diferencias. En este sentido, el ya citado libro de Tzvetan Todorov sobre *La conquista de América* (1982), me parece muy importante para comenzar a tener en cuenta la dimensión ética que conlleva “la cuestión del otro”.

²² “El etnocentrismo es el nombre técnico de esa manera de ver las cosas en que el grupo de uno es el centro de todas las cosas y todos los demás son medidos y valorados con referencia a él”, en Robert King Merton, *Teoría y estructura sociales*, traducción de Florentino M. Torner, Rufina Borqués, México, Fondo de Cultura Económica, 1980 (1949).

²³ Era también un científico social norteamericano que vivía en una época donde las ideas de Spencer estaban de moda en Estados Unidos y donde las voces críticas del evolucionismo spenceriano que eran pragmatistas se consideraban marginales y disidentes. El etnocentrismo de Sumner también rimaba con conformismo intelectual. Significaría que el etnocentrismo siempre es expresión de una dominación.

dar una vuelta de hoja sobre Sumner y su obra magna y atender otro asunto, me parece importante rescatar al menos dos ideas de ese autor: vale decir que la palabra etnocentrismo, que ha sido la piedra angular negativa de la formación en antropología en el sentido de que precisamente la antropología consiste (genuinamente) en combatir el etnocentrismo natural y en cultivar, en cambio, un etnocentrismo crítico, haya sido acuñada por un sociólogo de gabinete; el otro aspecto tiene que ver con que el etnocentrismo tiene dos vertientes: si bien es descalificación del otro y de todo aquello que remita a él, mediante criterios centrados y unilaterales, también expresa un vínculo fuerte con lo propio, una solidaridad respecto de su pueblo, gente, valores, costumbres, historia, lengua, cultura, forma de vida. En otras palabras, ser etnocentrista es manifestar abiertamente una identidad. En efecto, Sumner consideraba que el etnocentrismo reforzaba el apego a los valores propios (Saint-Arnaud 1984, 120) a través de una lógica de vasos comunicantes: entre más desprecio hacia lo otro, más aprecio para con lo suyo. Sin embargo, en el caso de Sumner es preciso ponderar lo anterior, ya que la sociedad norteamericana en los albores del siglo xx, era compleja, segmentada, diferenciada, estratificada, clasista, jerarquizada, lo cual nos llevaría a pensar que además de ser etnocentrista Sumner era sociocentrista, esto es, concebía el mundo y actúa en él a partir de un posicionamiento social que correspondía, *grosso modo*, al *habitus* de la clase media alta norteamericana de aquel entonces a la cual pertenecía, esto es, su vertiente intelectual y académica. En otras palabras, significa que muchas eran las formas de etnocentrismo norteamericanas: religiosas, políticas, científicas, nacionales, comunitarias, sociales, raciales, etcétera. Este último punto que enfatiza la dimensión solidaria del etnocentrismo es lo que quiero discutir en adelante.

Entre la abundante literatura antropológica que da cuenta de la diversidad cultural y que se esmera en comprender los fundamentos y las razones de ella, el libro de Marvin Harris, *Bueno para comer* (1985) ofrece materia para reflexionar sobre ese tema y sobre el etnocentrismo. Me parece emblemático del dilema antropológico de hoy, tanto como de ayer: explicar las conductas culturales ya sea de modo internalista o externalista. En efecto, el materialismo cultural de Marvin Harris, que sirve de tela de fondo para explicar las razones secundarias (*i.e.* antropofagia po-

sibilitada por la escasez de proteínas animales) por las cuales los mexicanos instituyeron la guerra no sólo para someter económicamente a otros pueblos a su dominio en ciernes, sino para refrendar, de modo conminatorio, la potencia política y simbólica de México-Tenochtitlan sobre Mesoamérica toda (Harris 1985, 297-309), plantea un problema de etnocentrismo, o mejor dicho, de lo que llamaría yo constructivismo antropológico, esto es, un tipo de explicación con base en un conocimiento históricamente situado y fruto no sólo de la actividad antropológica, sino sobre todo de las condiciones sociales y culturales en que se estaba haciendo dicha actividad. Refiero explícitamente al ámbito cultural, político, ideológico, económico, religioso, social propio de la sociedad norteamericana en que Marvin Harris produce conocimiento antropológico atendiendo una problemática netamente etnohistórica. En pocas palabras, el problema consiste en saber si el materialismo cultural que sirve de paradigma para explicar las conductas culturales tiene un sesgo etnocéntrico. Atender este problema requeriría, desde luego, dedicar un tiempo específico dada la complejidad de lo que se plantea a través de él. Se trata aquí de un tema relativo a la llamada sociología del conocimiento tal cual ha sido planteada por sus fundadores directos, Max Scheler y Karl Mannheim e indirectos como Karl Marx, esto es, la relación entre la producción del conocimiento científico y las condiciones sociales, históricas, económicas, políticas, religiosas, culturales y morales en que éste viene a producirse

Por lo pronto y aunque sea de modo un tanto escueto, me parece importante resaltar dos cosas: uno es que aparentemente la interpretación "externalista" de Marvin Harris (es decir "etic", según este autor) sobre razones secundarias que empujaron el estado azteca a implementar el sacrificio humano a gran escala para, además de afianzar el poderío político-militar de México-Tenochtitlan, resolver el problema de la escasez de carne no contradice las tesis internalistas, o emic según Harris, que hacen hincapié en la dimensión religiosa y simbólica que prevalecía por ejemplo en una institución como la Guerra Florida, entre la Triple Alianza, México-Tenochtitlán, Tlatelolco, Tlacopan, por un lado y Cholula, Tlaxcala y Huexotzingo por otro. En este sentido el materialismo cultural de Harris, que combina por decirlo así Marx y Malthus, vendría a enriquecer los muchos enfoques culturalistas que resaltan

particularismos y diferencias: por un lado, ser guerrero sacrificado y devorado por otros guerreros, en tiempos de los aztecas, es un evento cultural único y por tanto incomparable e incomprensible desde una mirada externa;²⁴ por otro, ese paradigma resalta las bases materiales en que estriba toda actividad cultural. Se alude al peso de las estructuras sociales (como las relaciones de género que, en el campo de la alimentación, favorecen por lo regular más a los hombres que a las mujeres en términos de cantidad y calidad de los productos ingeridos) y las condiciones ambientales (Harris señala respecto de los aztecas que las razones de la antropofagia han de hallarse en la ausencia de grandes presas en Mesoamérica). Pero el materialismo cultural de ese enfoque pasa por alto la cuestión de la elección cultural para enfrentar y responder de modo amplio, distinto y hasta creativo el constreñimiento que provocaban las peculiaridades del medio ambiente en tiempo de los aztecas. Pragmatistas como Dewey nos enseñan que si bien las culturas son el fruto de una adaptación a las características del medio ambiente, también son el producto de las transformaciones de éste para convertirlo en un hábitat cada vez más humano. Finalmente, la última palabra siempre la tiene la interacción entre los hombres organizados en sociedades y su medio ambiente.

Sin embargo, la explicación de Marvin Harris no parece, a primera vista, violentar la lectura de los hechos culturales relativos a la sociedad mexicana en víspera de la conquista española siempre que se considere dicha explicación como parte de un proceso de interpretación antropológica más amplio y siempre que se tenga en cuenta que es precisamente el materialismo de una sociedad de consumo como la norteamericana en que vivía Marvin Harris lo que produce no sólo el sesgo etnocéntrico, sino sobre todo la abducción que posibilita el materialismo cultural. Como decía W.V.O. Quine, la interpretación empieza en casa. Es también una alusión a la inscrustabilidad de la referencia al que refieren tanto Quine como Davidson; es decir lo que Marvin Harris considera ser un

²⁴ Lo que evidencia una contradicción, ya que para comprender se requiere de una competencia cultural propia como el antropólogo culturalista dotado de otro tipo de competencia cultural puede dar en el blanco de la interpretación *emic* desde el punto de vista de los sujetos culturales cuyas prácticas observa y analiza.

punto de vista antropológico *etic* (siguiendo ahí la propuesta analítica del lingüista misionero Kenneth Pike) por su apego a las tradiciones del positivismo científico constructoras de objetos de estudio y distancia metodológica para observarlos es, en realidad, la expresión también (que no sólo) de una “emicidad” consustancial del juicio antropológico que no puede desprenderse totalmente del entorno cultural determinado en que se emite.

Considero, entonces, que los sustentos del paradigma materialista cultural son un “etnocentrismo metodológico y teórico”,²⁵ lo que el mismo Marvin Harris definía como punto de vista *etic*. O bien lo que se puede también calificar como una expresión del positivismo que, en este caso, pasaría por alto las razones invocadas por los sujetos culturales para reconstruir causalmente sus prácticas alimenticias antropofágicas. James y Peirce, al igual que otros pragmatistas, distinguen entre conocimiento general y conocimiento por familiaridad, lo que Ryle nombra *saber que...* y *saber cómo* (Ryle 2005). Optaría por la posición *etic* y el otro por la *emic*. No obstante, me parece que entre estas dos categorías lo que importa es alcanzar un grado de familiarización que posibilite la reconstrucción de lógicas internas. Significa que el punto de vista *etic* no existe en sí, sino que refiere al proceso de acceso a otra familiaridad. El punto de vista *etic* es en realidad, otro grado de familiarización, tal vez el grado cero, con respecto a una familiaridad cultural determinada. Por tanto, no es punto de vista de otra naturaleza: acultural. Sin embargo, el punto de vista científico no es una facultad del punto de vista *etic*,²⁶ esto es científico, sino una función cultural (poderosa) que apunta a conocer y o reconstruir familiaridades culturales. Es en este sentido que entiendo una fórmula de Rodrigo Díaz Cruz que me parece muy acertada cuando traduce el propósito general de la antropología como la exploración de una distancia, esto es, una distancia entre lo menos familiar y lo más familiar, entre lo que William James denominaba, muy a su manera,

²⁵ Igual se puede comentar sobre la orientación metodológica del Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, *op. cit.*

²⁶ No deja de llamarme la atención la identidad cognitiva que existe ante lo desconocido, lo no familiar entre el científico cientista y el ignorante hijo de la vecina, aun cuando ambos no cuentan con la misma caja de herramientas para colmar la distancia que los separa del conocimiento.

creencias muertas y creencias vivas (James 2004). Bajo esta perspectiva, la ciencia antropológica sería una herramienta para enlazar y poner a dialogar familiaridades culturales. En esta tesitura, la “universalidad” del propósito de la antropología cultural no sería primeramente ideal (o conceptual), sino instrumental (metodológica). Lo que intercambiamos y ponemos a dialogar los seres humanos son grados de familiaridad con tal o cual cultura, grados que conforman nuestra común humanidad. Lo humano, en tanto designio con ambición colectiva, sería el hilo conductor que pudiese unir a las culturas todas.

Ahora bien, si bien la posición antropológica de Marvin Harris puede ser calificada de etnocéntrica, no es, sin embargo, etnocentrista. No es lo mismo. Ambas actitudes no son similares, sino graduales. La primera es estructural y plantea una limitación humana en el sentido que somos todos productos de la arbitrariedad cultural y sujetos insertos en una cultura. Difícilmente podemos escapar a las contingencias culturales ni evadir de nuestras mentes las fronteras de la misma. Sin embargo, es importante considerar que dichas limitaciones por más pesadas y eficientes que sean no son siempre un resultado, sino un punto de partida para actuar y es ahí donde mi posición se separa del relativismo: lo cultural es contingencia de nuestra humanidad no determinismo llano de ésta. Ser etnocéntrico significa no colocarse en el sitio “de ningún lugar” y no adoptar “el punto de vista de Dios”. Insisto de manera pragmático en que ser etnocéntrico no es el producto de una voluntad, sino la imposibilidad de escapar a nuestra condición de sujeto cultural sea cual sea.²⁷ El ser etnocentrista remite al naturalismo del sentido común que se ignora como tal.²⁸ La segunda es muestra de una voluntad e incluso, como hubiese dicho Nietzsche, una voluntad de potencia. Preconiza asumir su

²⁷ Según pragmatistas como Peirce, Dewey y James no tenemos la capacidad, los seres humanos en tanto sujetos culturales determinados, de suspender nuestras creencias todas, es más sin ellas no podríamos dudar. Véase Charles S. Peirce in ‘Fixation of belief’ en *Popular Science Monthly*, noviembre 1877; y Charles S. Peirce, “How to make our ideas clear?”, en *Popular Science Monthly*, enero, 1878.

²⁸ Esta idea refiere al concepto de *ilusión* de Pierre Bourdieu o de “universo del discurso” de Peirce en el entendido que para jugar un juego cultural o social determinado hay que dar por sentado las reglas de ese juego haciéndolas implícitas. Develar esas reglas conduce a la suspensión del juego.

condición cultural como la condición cultural con pretensión universal, esto es, para todos *hic et nunc*. La actitud etnocentrista la encontramos en el campo de la política a través del nacionalismo, el irredentismo, el racismo, el integrista. Como voluntad, el ser etnocentrista es un extremismo. Es la objetivación de una condición cultural que se torna parangón.

A lo largo del seminario al que aludo en la introducción de este artículo, desarrollé una distinción conceptual sobre formas de etnocentrismo que giraba en torno a la idea de relaciones entre políticas culturales que son también relaciones de poder. Corresponde aquí introducir una distinción heurística entre etnocentrismo y, perdón por el barbarismo, *etnocentramiento*: el uno es una posición cultural conscientemente asumida, pues describe un posicionamiento moral y político y el otro tiene que ver con la imposibilidad de tematizar todo lo que la diversidad cultural es y por tanto de extraerse por completo del equipamiento cultural a partir del cual toda representación del mundo es posible.

Esta distinción alude a las dos posturas posiblemente contradictorias de Claude Lévi-Strauss en *Raza e historia* y en *Raza y cultura* (Lévi-Strauss, 2001) donde primero critica el etnocentrismo considerando que la antropología es una salida cardinal al etnocentrismo y una manera de abogar por valores universales y por nuestra común humanidad y donde segundo, considera el etnocentrismo “de los pueblos chicos” como la única manera de salvaguardar la diversidad cultural. Entre una y otra posición transcurrieron aproximadamente tres décadas que marcan el paso de un contexto de fin de la segunda guerra mundial marcada por el trauma del nazismo y del holocausto a un contexto de guerra fría y de imperialismo del capitalismo y del socialismo real que condujo a aplastar las diferencias culturales. Con base en esta discusión en torno a aquellos escritos de Lévi-Strauss, propuse en el marco de ese seminario distinguir entre etnocentrismo con pretensión casera, esto es, el centrismo de los pueblos chicos, y el etnocentrismo con pretensión irredéptica que remite a los imperialismos contruidos por unas sociedades europeas a las cuales hemos de añadir a Estados Unidos y a la otrora Unión Soviética. Es evidente que tal distinción es a la vez descriptiva en términos históricos, sociológicos y antropológicos e induce una dimensión ética en el sentido de que el etnocentrismo casero sería obviamente menos “perjudicial” que el otro, en términos de relaciones interculturales.

El etnocentrismo de Richard Rorty parece situarse a caballo entre ambas formas que identifiqué, esto es, un etnocentrismo para dentro y otro para afuera. En varios de sus escritos (1991, 1993, 1996), Rorty plantea una suerte de anti-etnocentrismo no sólo como respuesta a Geertz (Rorty 1996, 275-284) y su artículo "Anti-antirrelativismo" (Geertz 1999, 95-127), sino como imperativo filosófico para defender el relativismo que alaba. El etnocentrismo de Rorty le permite no caer en la autorrefutación que señalaba arriba. Por tanto, Rorty necesita construir o reconstruir una relación de solidaridad con respecto a la cultura desde la cual plantea su propuesta. Se dedica y se empeña en rescatar, lo que a su juicio, vale la pena poner en alto en la cultura norteamericana, esto es, el pensamiento de ciertos pioneros del pragmatismo como James y sobre todo Dewey. Considera que el etnocentrismo pragmatista que propone puede, como se ha dicho arriba, pasar por alto a Peirce. Este reencuentro con una filosofía *genuinamente* norteamericana le permite entablar un diálogo con varios filósofos "continentales" como Foucault, Derrida, Wittgenstein, Heidegger, cuyos escritos apuntan, más o menos, hacia el llamado pensamiento posmoderno. Asimismo, Rorty defiende ciertas tesis del liberalismo político norteamericano a través de una fórmula har-to polémica: "el liberalismo burgués posmoderno". El etnocentrismo de Rorty comparte con los filósofos posmodernos un blanco que es la crítica de la ciencia y, en el caso de la filosofía, de la tendencia a fundamentar los programas de esta disciplina en la metodología científica. En este sentido, Rorty no está muy alejado de Wittgenstein, Feyerabend o Kuhn y no está muy próximo a Putnam (Rorty 1996, 273) cuyo trabajo, en buena medida, ha consistido en actualizar la obra de Peirce. Rorty considera la ciencia como un lastre filosófico en vez de ser como lo creen varios filósofos como Putnam el principal fundamento de la filosofía. Sin bien la vía pragmatista que emprende Rorty no es la que quiero transitar, considero que el autor de *Consecuencias del pragmatismo* plantea cuestiones de mucho interés en el tema del relativismo en su relación con el etnocentrismo y el pragmatismo. Sin caer en la trampa de una propuesta universalista disfrazada, es decir sin fundamentos universales y por tanto meramente etnocéntrica, Rorty considera que no todo es igual a todo, que no todo se vale, lo cual implica que, en ciertas situaciones, es preferible ser etnocentrista y defender valores locales que en otras (Rorty 1996, 275). Para Rorty,

el problema del relativismo oscila entre la adopción de dos principios: moralidad y prudencia. La primera es un afán que muy a menudo consiste en encontrar (que no construir) la universalidad de los valores considerando la ciencia y sus criterios de objetividad una potente aliada; la otra describe una actitud de duda e incluso de puesta en tela de juicio o de suspensión de los criterios y valores que se utilizan para pensar las otras culturas, en el entendido de que esta actividad reflexiva estriba tanto en el acto de representar como en el de referenciar.

Retomando el nivel de reflexión filosófica, muy importante por cierto, que alcanza Rorty en esa discusión sobre etnocentrismo y relativismo, me parece importante resaltar lo siguiente: El pragmatismo es un enfoque etnocéntrico y hasta cierto punto etnocentrista que conlleva una paradoja que es su irrenunciable afán por tener muy en cuenta la diversidad de puntos de vista. Bajo este enfoque se puede decir que el pragmatismo es un perspectivismo. ¿Qué quiere decir lo anterior? y ¿frente a qué tenemos que prepararnos con tal aseveración? Es etnocéntrico, porque el pragmatismo es un producto filosófico de la historia social y que la norteamericanidad es parte de la realidad fundacional del pragmatismo; es etnocentrista, porque varios de sus representantes, en especial James y Dewey, consideran que hay un hilo conductor entre democracia, pragmatismo, educación y norteamericanidad siempre que consideran que Estados Unidos no es un hecho civilizatorio sino un proyecto en curso. En este sentido, el pragmatismo es un etnocentrismo crítico ya que el pretender escapar a toda contingencia cultural es una ilusión cuyo espejismo conduce a formas universales ideologizadas. Según Dewey (Putnam 1997, 250-255), la gran fuerza y debilidad de la sociedad norteamericana ha radicado siempre en su multiculturalismo: se albergan en ella muchos puntos de vista, muchas maneras de concebir lo norteamericano volviéndolo una amplia gama de posibilidades para actuar y crear; pero también en ella se han originado y se han cebado profundos conflictos entre comunidades consideradas como islas culturales desperdigadas e irreconciliables. La gran debilidad de Estados Unidos es su racismo, donde lo social se justifica por lo cultural (*i.e. grosso modo*, ser blanco equivale a ser privilegiado e integrado y ser negro o latino equivale a ser pobre y marginal) y viceversa; y su gran fuerza es que, dadas sus características históricas, migratorias y económicas, si-

que siendo una tierra providencial para todo el planeta (Myrdal 1944). Sociólogos de la llamada escuela de Chicago (Como W.I. Thomas, Robert E. Park, L. Wirth, entre otros), la famosa ecología urbana, consideraban que en esa ciudad muchas de las culturas, religiones y comunidades del mundo estaban representadas, lo que si bien generaba desorganización social y fenómenos de trastornos emocionales y desarraigo cultural en sujetos, familias y grupos migrantes, permitió también una ampliación de las formas de interacción y estimulaban la creatividad social.²⁹

En este sentido y con todas proporciones guardadas, Estados Unidos se ha vuelto un territorio para la interacción entre muchas culturas, lo cual no significa que por ser así la sociedad se haya vuelto el espacio idóneo para realizar una armonía en las relaciones interculturales. Al contrario, dicha situación, porque ha sido el producto de profundas contradicciones y violentos enfrentamientos entre culturas y grupos luchando por sus derechos civiles, ha obligado a ciertos pensadores, como John Dewey, a reflexionar sobre el papel y la función de ciertas instituciones como la educación o la democracia para lograr mejoras en dichas relaciones. A juicio de pragmatistas como Dewey (2002), en los Estados Unidos ambas instituciones no son sino necesidades sociales, políticas y culturales y compromisos morales de la intelectualidad estadounidense para seguir construyendo la sociedad norteamericana como un futuro común: una comunidad democrática liberal.³⁰ Lo que tenían en la mente pragmatistas como Dewey era la construcción de un futuro para dicha comunidad donde todo y todos tuviesen lugar. La utopía de tal programa radica en el pluralismo presente que caracterizaba a la sociedad norteamericana en tiempos de James, Dewey o Mead.

En este sentido para precisar un poco más lo anterior considero oportuno citar a Dewey para tener en cuenta su posición respecto al multiculturalismo imperante en la sociedad norteamericana. Precisa decir que es una respuesta de Dewey a políticos que criticaban al supuesto comunitarismo de grupos culturales norteamericanos:

²⁹ El trabajo social nace en Chicago en Hull House a través de la premio Nobel Jane Addams como un encuentro entre pragmatismo, protestantismo e interaccionismo simbólico. Esto es, creatividad social a la cual aludo. Véase Miguel Miranda Aranda, 2003.

³⁰ Desde luego, el adjetivo "liberal" ha de entenderse en su vertiente política del siglo XIX que enfatiza valores como el individuo en el sentido del respeto a otros individuos que no soy yo.

Términos tales como irlando-americano, hebreo-americano o alemano-americano son términos falsos, porque parecen asumir algo ya existente llamado América, a lo cual se pueden añadir los otros factores. El hecho es que el genuino americano, el americano típico, tiene, él mismo, una personalidad con guiones. Esto no quiere decir que sea en parte americano y que se añada algún ingrediente extranjero. Quiere decir que [...] es internacional e interracial en su estructura. No es americano y polaco o alemán. El americano es polaco-alemán-inglés-francés-español-italiano-griego-irlandés-escandinavo-bohemio-judío, etc. Lo que hay que ver en esto es que el guión conecta en lugar de separar. Y esto al menos quiere decir que nuestras escuelas públicas enseñarán a cada factor a respetar a los otros, y se esforzarán en ilustrarnos a todos nosotros acerca de las grandes contribuciones pasadas de todas las partes de nuestra estructura compuesta (Putnam 1997, 253).

El ciudadano estadounidense es continuidad y consecuencia culturales. No hay ciudadano norteamericano medio,³¹ pero sí está en medio de una diversidad que tiene que asumir y para la cual es preciso que aprenda a responsabilizarse. El etnocentrismo del pragmatismo es pluralista.³² Sin embargo, es un etnocentrismo acogedor, con guión. Articula, conecta, enlaza cada una de las partes de la diversidad cultural que conforma nuestra común humanidad que se trate de Estados Unidos o de otra parte del mundo.³³ En materia de antropología, me parece que la reflexión pragmata apunta más a plantear la continuidad de los facto-

³¹ He ahí la idea clave del Goffman del ensayo *Estigma* (1963), esto es, el mito del hombre medio que sólo es una representación sociológica y demográfica muy aproximada para lograr una comodidad metodológica e interpretativa. En este sentido, el norteamericano es también: hombre-mujer-gay-soltero-casado-lesbiana-gordo-flaco-alcohólico-drogadicto-miope-discapitado-psicópata-recluso-ateo-pacifista-budista-pobre-rico-urbano-campirano-culto-ignorante-estafador-abstemio y así sucesivamente.

³² En este sentido, William James acuña el neologismo “multiverso” para dar cuenta de esta tensión y relación entre la unicidad del mundo y su pluralidad (Lapoujade 1997).

³³ México es, sin duda, otro claro ejemplo de pluralismo cultural. Asimismo, vale mencionar el caso de Francia para tener en cuenta un país –sociedad e historia– del viejo continente. Hoy día un tercio de los más de 60 millones de franceses tiene orígenes extranjeros por sus abuelos (es el caso de su servidor), lo cual matiza mucho toda pretensión nacionalista y racista en fundamentar lo francés en los estrictos límites del territorio y de la historia hexagonales.

res que unen lo humano con la diversidad cultural que en vez de profundizar la idea de esencia de lo que la palabra humano significa. Lo que importa más para pragmatistas como Richard Rorty es la comunicación y la conversación que los seres humanos tejemos de las diferencias lingüísticas que compartimos todos en tanto sujetos culturales determinados. El chauvinismo norteamericano presente en ciertas alusiones pragmatistas (Rorty 1991 y 1996) sobre educación, filosofía o democracia ha de entenderse ciertamente como un sesgo cultural. Sin embargo, se trata, a mi juicio, de una forma de etnocentrismo “abierto” que concede un lugar predilecto al ejercicio de la razón crítica, en el entendido de que el pragmatista nunca pierde de vista el carácter falible tanto de su propio juicio (y del juicio en general) como del conocimiento en que éste estriba. Es lo que Alain Girard define como una membresía abierta, es decir, crítica, con respecto a una membresía cerrada.³⁴ En este sentido, precisa determinar: ¿cuáles son las instituciones que impulsan y son garantes del ejercicio de dicha razón crítica? y ¿qué condiciones necesita ésta para incrementarse, es decir, socializarse, generalizarse, democratizarse? De ahí la importancia para Dewey de la sociedad como entorno que estimula ese ejercicio y más específicamente, el papel de la escuela en el fomento de esas condiciones.

En la mente de Dewey, la americanización de la sociedad norteamericana (como la mexicanización de la sociedad mexicana) requiere de más educación, democracia y apela a una reconstrucción permanente del quehacer y juicio filosóficos. Estados Unidos ha sido para pragmatistas como Dewey o sociólogos como Park, Thomas y otros vinculados a la universidad Harper de Chicago una realidad práctica en la cual existía un margen de maniobra para actuar y transformar el curso de las cosas, pero también una realidad sometida al juego de su entorno ya sea urbano o de otra índole. El carácter práctico de la realidad es un claro llamado a la interacción con el entorno. Aún cuando no sea propiamente una idea sociológica fraguada en esa universidad, no es de sorprenderse que Estados Unidos y su sociedad haya sido la patria del interaccionis-

³⁴ Véase Alain Girard en “*Réhabilitation de l’ethnocentrisme ou habilitation d’un universalisme constructiviste ?*” ponencia presentada en el seminario sobre etnocentrismo, 23 de enero de 2006, Universidad de Perpignan.

mo simbólico (Mead 1990; Goffman 1963 y 1972) de otro tipo. Dada la composición multicultural de la sociedad norteamericana, el etnocentrismo del pragmatismo pretende interactuar con lo universal en ese territorio. Por tanto, el universalismo del pragmatismo no está en el concepto sino en la experiencia. En este sentido el universalismo pragmático es una construcción situada cuyo punto de partida fue la sociedad norteamericana en los albores del siglo xx.

CONSIDERACIONES FINALES

Al cabo de este estudio sobre las relaciones entre relativismo, etnocentrismo y pragmatismo me resta decir un par de cosas para sintetizar la presente reflexión. En primer lugar, la paradoja del pragmático está en la siguiente expresión que propongo para calificar su orientación filosófica: centrismo crítico pluralista. Si bien, los puntos de vista culturales son, sin excepción alguna, estructuralmente localizados y determinados, no son idénticos entre sí, toda vez que consideramos que dicha diferencia no radica en la identificación de ciertos valores, sino en el ejercicio y en la actualización de la razón crítica fundamentada en el antiescepticismo falibilista. Bajo esta consideración, el (etno)centrismo, sea cual sea, es el fruto de una actualización de centrismos anteriores que no tienden a remplazar unos viejos por otros considerados más modernos o en boga, sino que apuntan a conciliar la diversidad de puntos de vista con la fragilidad (la historicidad) de cada uno. Si bien, las creencias y los conocimientos de toda cultura son perecederos y requieren ser actualizados, los sujetos culturales necesitamos de ellos para otear el mundo y para pensar la diversidad cultural y participar de ella.

En segundo lugar, el pragmatismo es un tipo de constructivismo. Arremete contra el pensamiento dualista, es decir, contra su metafísica y su propensión a "ontologizar" las ideas. En este sentido, dualidades, como relativismo *vs* universalismo, no son independientes de las tensiones, conflictos, divisiones que caracterizan las sociedades en que vivimos. Son históricas. Cuando se es pragmático, el entorno social es el sustento e interactúa con la definición de esas idealizaciones. La dualidad relativismo universalismo es el espejo en que las sociedades con-

temporáneas se ven a los ojos. El centrismo crítico pluralista del pragmatista se define por el ejercicio de la crítica a través de lo que Dewey llamaba la experiencia (Dewey 2002, 231-233 y Dewey 1993). Consiste en decir que si bien todos somos productos culturales e inscritos en ámbitos culturales específicos, esto no significa que tengamos que ser conformistas sino que, al contrario, debemos estar atentos, alertas, despiertos para detectar eventuales fallas éticas, morales, estéticas, políticas, epistemológicas en nuestros respectivos entornos culturales con los cuales hemos trabado relaciones de familiaridad. Y en la medida en que apostamos que igual sucede con otros sujetos culturales inmersos en otros ámbitos culturales confrontados con problemas parecidos o muy distintos a los nuestros, consideramos que existe, en este sentido, un pluralismo cultural. Esto consiste en decir que todo sujeto cultural determinado, esté donde esté e interactuando con quien sea, contribuye a agregar humanidad a lo humano, toda vez que la duda temperada por sus creencias sigue despierta.

La humanidad ha de entenderse aquí como un proyecto social y cultural cuyo rostro, según Dewey (2004), es la democracia. Como lo señala Geertz (1999, 39), el autor de *Democracia y educación* debe ser considerado como ¡un moralista revolucionario! Aboga por una democracia en marcha, interactuando con el ámbito social y cultural que le corresponda. En tanto proyecto significa, de modo pragmatista, que se trata de un sistema de creencias y acciones impulsadas por la duda, la inconformidad ante un determinado estadio democrático o propiciado por la ausencia de democracia. El fin de dicho proyecto está en la acción misma que genera y no en alcanzar alguna remota meta.³⁵ La finalidad de lo humano es entonces actuar como tal, aquí y ahora. En este sentido, el pluralismo pragmatista puede aparecer como una salida a la radicalización de la tensión entre etnocentrismo y relativismo y un instrumento para alentar la crítica antropológica. El pluralismo pragmatista, como suerte de etnocentrismo moderado, estriba en lo que llamaría yo un perspectivismo. Esta postura plantea la diversidad cultural de las formas de vida humana cuya comprensión requiere una elasticidad del

³⁵ Como bien decía J. M. Keynes a largo plazo todos estaremos muertos.

punto de vista entre un centro cultural alguno e insoslayable desde el cual se origina la mirada y, con base en criterios epistémicos y normativos, la construcción pulida y fina de la misma convirtiéndola en una herramienta para representarse adecuadamente la diversidad cultural. Los criterios que permiten dicha elasticidad son de orden moral, y tienen que ver con la tradición democrática y la continuación del proyecto que se desprende de ella, y con el quehacer antropológico que consiste en encontrar en la universalidad de lo humano varias maneras de ser culturalmente humano. El origen norteamericano del pragmatismo es una contingencia. No agrega nada al propósito o valor del mismo, pero tampoco es conveniente decir que el pragmatismo es una filosofía desterritorializada porque es una falacia. Bajo esta concepción, el pluralismo pragmatista como perspectivismo no sólo es eficiente para dar cuenta de la diversidad cultural sino sobre todo es moralmente aceptable. Por tanto el pragmatismo, tal cual lo utilizan autores como Dewey o Mead (Joas, 1997), no pretende solucionar el problema del relativismo frente al universalismo y sus variantes “etnocentradas” y viceversa, sino sólo aspira a cambiar nuestra mirada y nuestra manera de atender ese problema para primero mostrarnos el enredo en que estamos e indicarnos luego por donde habremos de encontrar una salida.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BLANCHÉ, Robert, *L'épistémologie*, núm. 1475, París, Puf, coll. Que sais-je?, 1972.
- BOUDON, Raymond, *Le sens des valeurs*, París, PUF, 1999.
- BOUTROUX, Émile, *William James*, París, Armand Colin, 1911.
- CAVELL, Stanley, *Le cinéma nous rend-il meilleurs*, París, coll. Le temps d'une question, Bayard, 2003.
- DAVIDSON, Donald, *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- DELEDALLE, Gérard, *Sur la philosophie américaine*, Lovaina, De Boeck, coll. Le point philosophique, 1999.
- DEWEY, John, *Logique. La théorie de l'enquête*, París, Presses Universitaires de France, 1993.

- _____, *Democracia y educación*, Madrid, Ediciones Morata, 2004.
- _____, *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- _____, *El arte como experiencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- _____, *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1970.
- DURKHEIM, Émile, *Pragmatisme et sociologie*, Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cu villier d'après des notes d'étudiants, Paris, Vrin, 1981.
- GARRETA, Guillaume, "Le pragmatisme et les sciences sociales aux États-Unis (1880-1920)", Université de Paris I, Panthéon Sorbonne, UFR de Philosophie, 1996.
- GEERTZ, Clifford, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, México, Buenos Aires, Paidós, Studio, 2002.
- _____, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.
- GIDDENS, Anthony, *La constitution de la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- GIRARD, Alain et al., *Formes de reconnaissance de l'autre en question?*, Perpignan, Pup, 2005.
- GOFFMAN, Irving, *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1963.
- _____, *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- HACKING, Ian, *Representar e interpretar*, Barcelona, Paidós, col. Problemas científicos y filosóficos, 1996 (1983).
- HARRIS, Marvin, *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, México, Alianza Editorial, 1985.
- JAMES, William, *La voluntad de creer*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2004.
- _____, *El significado de la verdad*, Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- _____, *Pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, Biblioteca de iniciación filosófica, 1975.
- JOAS, Hans, *Creatividad, acción y valores: hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM-Iztapalapa, 2002.
- _____, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, Universidad de Castilla y de la Mancha, 1997.

- KUHN, Thomas Samuel, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- LAPOUJADE, David, *William James. Empirisme et pragmatisme*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- LASCH, Christopher, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, París, Flammarion, coll. Champs, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire suivi de Race et culture*, París, Unesco, 2001.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.
- MARCUSE, Ludwig, *Filosofía americana: pragmatistas, politeístas, trágicos*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- MEAD, George Herbert, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, introducción de Charles W. Morris, México, Paidós, estudio básica, 1990.
- MERTON, Robert King, *Teoría y estructura sociales*, Trad. de Florentino M. Torner, Rufina Borqués, México, Fondo de Cultura Económica, 1980 (1949).
- MILLS, Charles Wright, *Sociología y pragmatismo*, con introducción de Irving Louis Horowitz, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1968.
- MIRANDA ARANDA, Miguel, "Pragmatismo, interaccionismo simbólico y trabajo social. De cómo la caridad y la filantropía se hicieron científicas", tesis doctoral en antropología social y cultural, Tarragona, Universidad de Tarragona, 2003.
- MYRDAL, Gunnar et al., *An american dilemma. The negro problem en modern democracy*, New York, Harper, 1944.
- NAGEL, Thomas, *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996-1998.
- OUTHWAITE, William, «L'actualité du paradigme herméneutique» en *Intellecta*, 1-2, 26-27, 1998, 135-148.
- PEIRCE, Charles S., *Textes anticartésiens*, presentación y traducción de Joseph Chenu, París, Aubier, coll. Philosophie de l'Esprit, 1984.
- _____, *Ecrits sur le signe*, edición, traducción y presentación de Gérard Deledalle, París, Seuil, 1978.
- _____, *Lecciones sobre el pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1978.
- _____, "Fixation of belief", en *Popular Science Monthly*, noviembre 1877.

- _____, "How to make our ideas clear?", en *Popular Science Monthly*, enero 1878.
- PERELMAN, Chaïm, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, París, Vrin, Coll. Bibliothèque de textes philosophiques, 2000.
- PUTNAM, Hilary, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, col. Filosofía, 1999.
- _____, *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- QUINE, Willard Van Orman, *Le mot et la chose*, París, Flammarion, coll. Champs, 1999 (1960).
- RORTY, Richard, *L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*, París, Albin Michel, 1996.
- _____, *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos 1.*, Barcelona, Paidós, 1996.
- _____, *Conséquences du pragmatisme*, París, Seuil, 1993.
- _____, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- RYLE, Gilbert, *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós, 2005.
- SAINT-ARNAUD, Pierre, *William Graham Sumner et les débuts de la sociologie américaine*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 1984.
- SCHAFFHAUSER, Philippe, *Cartes d'identité Mexicaine: Vers une critique et une réhabilitation sociologiques des investigations identitaires*, Document d'avancement de l'Habilitation à Diriger des Recherches, sous la direction d'Ahmed Ben Naoum, Université de Perpignan Via Domitia, Francia, 2009.
- _____, "El giro pragmatista de la sociología: Algunas pistas para pensar y repensar el concepto de acción". Ponencia presentada en el Tercer Congreso Internacional de Sociología: "Imaginando la sociología del siglo XXI", Universidad Autónoma de Baja California, Ensenada, México, 3-6 de noviembre, 2008.
- _____, "Note sur quelques aspects du pragmatisme", www.univ-perp.fr/lsh/socio. 2004
- SUMNER, William Graham, 1960 (1906), *Folkways. A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and moral*, Nueva York, Mentor Book, The New American Library.
- TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, París, Seuil, 1989.
- _____, *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, París, Seuil, 1982.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, París, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2005.

_____, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.

_____, *Tractatus lógico philosophicus*, Madrid, Alianza, 1975.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 3 de junio de 2009

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 10 de noviembre de 2009