

A propósito del relativismo cultural

Abstract. *As ethical theory, cultural relativism maintains there is nothing really obligatory or prohibited; there are only obligations or prohibitions relative to specific times and places, that is, to particular cultural contexts. Given that in principle all cultures are (equally) respectable, logically so will all the institutions, habits, practices and beliefs of each distinct culture. Thus, it would seem that cultural habits and practices, merely because they exist, should be immune to any critique or questioning. However, this, in reality, doesn't seem either desirable nor viable, because in too many cases fundamental human rights would be violated.*

Resumen. *El relativismo cultural, en cuanto teoría ética, sostiene que no hay nada realmente obligatorio o prohibido; solo hay obligaciones o prohibiciones relativas a tiempos y lugares concretos, es decir, a determinados contextos culturales. Y puesto que, por principio, todas las culturas son (igualmente) respetables, lógicamente también lo serán todas las instituciones, costumbres, prácticas y creencias de cada cultura particular. Pareciera, pues, que tales costumbres y prácticas culturales, por el solo hecho de existir, deberán ser inmunes a cualquier crítica o cuestionamiento. Ahora bien, esto, en la práctica, no parece deseable ni viable, puesto que, en demasiados casos, se irrespetarían derechos humanos fundamentales.*

En nuestra época posmoderna —que, en principio, rechaza las fundamentaciones últimas y las supuestas normas y valores permanentes—

es frecuente oír que no hay una ética universal, sino muchas éticas, o más exactamente “microéticas”, fundadas en las concepciones axiológicas de cada cultura, de cada sociedad y, en definitiva, de cada persona. La posmodernidad defiende la legitimidad de distintos paradigmas morales, heterogéneos y aún opuestos entre sí, pero cada uno de ellos perfectamente válido. En este mundo posmoderno no hay lugar, al parecer, para valores absolutos ni verdades definitivas, sino tan solo para valores relativos y verdades parciales, personales, precarias, provisionales, que pueden ser eventualmente abandonadas y sustituidas por otras. Como señala G. Vattimo, un teórico de la posmodernidad, refiriéndose a la ética, “...no hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo dado; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos (los seres humanos) son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a un orden objetivo”¹. En este sentido, no parece haber duda de que la posmodernidad propugna —o prohija— el relativismo ético, o, si se prefiere, la posmodernidad es ella misma hija de ese relativismo.

Pero, para ir entendiéndonos, aclaremos previamente qué es el relativismo. Provisionalmente podemos describirlo así: El relativismo ético es una teoría que sostiene que “no hay nada realmente obligatorio o prohibido; solo hay obligaciones o prohibiciones relativas a tiempos y lugares concretos”, es decir, a determinados contextos culturales².

En sí mismo el relativismo puede considerarse una variante del *positivismo* ético que, en lo esencial, defiende que la moralidad no es objetiva —no se da objetivamente—, sino que es puramente subjetiva, vale decir, es una elaboración o convención establecida por determinados sujetos (o lo que es lo mismo, por una determinada sociedad o cultura). A este respecto, los ejemplos históricos abundan y sobran. Sucedió, verbigracia, que por razones socio-económicas en la antigüedad algunos privilegiados consideraron muy útil y provechosa la esclavitud, y así ésta pasó a ser tenida y valorada como algo perfectamente normal y moral. En concreto, Platón y Aristóteles consideraron la esclavitud como totalmente acorde con la naturaleza humana y, por consiguiente, con la moral. Siglos más tarde ocurrió también que algunos pensadores cristianos pensaron que con las cruzadas se podría extender la religión cristiana, y, así, las guerras religiosas pasaron a ser tenidas como algo bueno y digno de toda bendición y alabanza. Los papas en persona promovían y bendecían a porfía las cruzadas y los cruzados.

La experiencia histórico-social, o más simplemente la historia, parece confirmar la verdad del relativismo moral. En efecto, si uno echa una ojeada retrospectiva a la historia humana, lo primero que resalta o salta a la vista es precisamente la diversidad de costumbres morales, de normas, de prohibiciones que han tenido los diferentes pueblos y las distintas época históricas. Un autor, refiriéndose a la época antigua, describía así esta diversidad de costumbres: “Los egipcios embalsaman a sus muertos, los romanos los queman; los peonios los arrojan a los pantanos. Los persas permiten a los hijos casarse con sus madres; los egipcios autorizan el matrimonio entre hermanos; la ley griega prohíbe estos enlaces...”³

En nuestros días podríamos añadir otros ejemplos bien conocidos: en algunas sociedades se aceptan el divorcio, el aborto, la poligamia, la eutanasia activa, el consumo de ciertas drogas, e incluso el matrimonio entre personas del mismo sexo, etc., mientras que en otros países todo esto está rigurosamente condenado y prohibido.

En suma, el relativismo es una tendencia ética que concibe el bien y el mal en función o en dependencia de múltiples circunstancias

tanto internas como externas. Cuando se subraya el carácter determinante de las primeras —circunstancias internas— se suele hablar de *subjetivismo*; cuando se hace énfasis en las circunstancias exteriores estaríamos más bien ante el *relativismo*. El pensador francés Blas Pascal en sus *Pensamientos* ha expresado con su habitual galanura ese relativismo moral:

*Apenas existe nada justo o injusto que no cambie de calidad al cambiar de clima. Tres grados de latitud modifican toda la jurisprudencia. Un meridiano dice la verdad... La entrada de Saturno en la constelación del León señala el origen de tal crimen. Original justicia que tiene su límite en un río. Verdad más acá de los Pirineos, error más allá de ellos.*⁴

En realidad, esta teoría ética no es nueva. Como se sabe, ya la defendieron abiertamente algunos de los antiguos sofistas. Entre ellos, Protágoras con su famosa frase de que “el hombre es la medida de todas las cosas”. Pero, en nuestros días, esta forma de pensar ha adquirido más relevancia y casi se ha generalizado.

En efecto, la llamada escuela sociológica francesa sostiene, desde sus inicios, que la moralidad es un hecho básicamente social o que la moralidad tiene su origen en la sociedad. “Somos morales en la medida en que somos seres sociales”; “no existe nada moral ni inmoral que no tenga un origen social”, decía ya E. Durkheim. Lógicamente, a distintas sociedades corresponderán distintos sistemas morales⁵.

Por su parte, la moderna antropología cultural, nacida y desarrollada en el seno de la cultura occidental en la segunda mitad del siglo XIX, ha intentado reparar y corregir, de alguna manera y en la medida de lo posible, los atropellos y atrocidades que en el pasado esa cultura ha cometido contra otras, a las que en demasiadas ocasiones ha menospreciado, perseguido y exterminado, calificándolas previamente como bárbaras, salvajes, primitivas, etc. Así, para exorcizar de algún modo los remordimientos originados por esos abusos cometidos contra otras culturas, la moderna antropología acepta como algo incontrovertible que existen sistemas morales y lógicas diferentes al sistema moral y a la lógica occidentales, que deben ser asumidos con toda seriedad y que no deben ser despreciados ni rechazados

en forma apriórica⁶. Avanzando en esa dirección, los antropólogos actuales no solo han llegado a la constatación obvia de la existencia de distintas culturas, sino a deducir y concluir que todas las culturas son igualmente válidas y que —lo que ya es más problemático y discutible— “el antropólogo (y eventualmente cualquier observador) debe mantener ante ellas una total neutralidad valorativa, pues no existe ninguna ética universal desde la cual juzgarlas”⁷.

Ahora bien, aquí la cuestión ya se complica y se torna más problemática. En efecto, una cosa es afirmar el derecho inalienable de toda cultura, por pequeña que sea, a su propia supervivencia y a ser respetada por las demás, o, lo que viene a ser lo mismo, una cosa es la constatación obvia de la multiculturalidad o pluralismo cultural —cosa que hoy no solo ya nadie discute ni cuestiona, sino que se lo considera más bien como un elemento enriquecedor de la especie humana— y otra muy distinta sostener, como ocurre frecuentemente, que “todas las instituciones, costumbres y creencias de cada cultura son dignas de igual respeto y deben gozar, por su sola existencia, de inmunidad moral”.

Lo que intento defender aquí, siguiendo, entre otros, el ponderado juicio, a mi entender, del ensayista Mario Vargas Llosa, es que, evidentemente, “todo es respetable en una cultura mientras no constituya una violación flagrante de los derechos humanos, es decir, de esa soberanía individual que ninguna categoría colectivista —religión, nación, tradición— puede arrollar sin revelarse como inhumana e inaceptable”⁸.

Sin embargo, como se mostrará a continuación, persisten todavía en diversas culturas demasiadas instituciones, costumbres y creencias que constituyen e implican flagrantes violaciones a los derechos humanos. En lo que sigue me voy a permitir recordar y cuestionar algunas de esas situaciones que, en mi opinión, no se compadecen con los derechos humanos. Obviamente esta enumeración y recuento no pretenden ser exhaustivos. La selección de casos que se van a citar es un tanto arbitraria.

No hace muchas décadas, en China se creía en la geomántica, una práctica mágica referida a los vientos y a las aguas, pero que obstaculizaba la canalización de las aguas, aún en el interior de las viviendas, porque supuestamente, eso perturbaría

a los espíritus de los muertos. Tal creencia prohibía asimismo las excavaciones, la explotación de minas, la instalación de líneas férreas y de fábricas con humo, porque inficionaban mágicamente a los espíritus de los antepasados.

Por las mismas calendas, en la India milenaria algunas de sus creencias tradicionales atentaban contra las concepciones y prácticas sanitarias modernas. El mismo Gandhi impidió que se administrase la penicilina a su mujer enferma y el tabú de la inyección fue causa de innumerables muertes en esa nación. En ese mismo país, su sistema tradicional de castas ha justificado y perpetuado hasta nuestros días la existencia de la casta de los parias o intocables (los *dalit*), que en la actualidad constituyen el 16% de la población total de unos mil millones. Si bien la moderna Constitución de la India en teoría ha abolido la “intocabilidad”, en realidad todavía ciento sesenta millones de indios son víctimas de la opresión, de la violencia, de la discriminación, de la estigmatización; en suma, de la intocabilidad. Esto implica que a los miembros de esa casta se les dificulta enormemente —casi se les hace imposible— el acceso al disfrute de la propiedad legal, de la educación, etc. Así, por ejemplo, en el sur de la India existen iglesias cristianas especiales para los intocables, práctica copiada del hinduismo. En esa misma región del país cientos de mujeres intocables “son víctimas del *Devdasi*, sistema de prostitución en nombre de la religión que los indios de castas superiores con gusto eximen de la práctica de la intocabilidad”. Asimismo, según datos del propio gobierno indio, “más de ochocientos mil *dalit* (intocables) se dedican a la inhumana tarea de manejar manualmente heces fecales humanas”, una tarea reservada a los intocables y basada precisamente en el sistema de castas⁹.

La religión hindú prescribe también la creencia en el derecho absoluto por toda la vida del padre sobre los hijos, del marido sobre la mujer y de la suegra sobre la nuera. En algunas aldeas del antiguo Ceilán, hoy llamado Sri Lanka, se practica la mística tántrica con torturas voluntarias que llegan hasta la mutilación del propio cuerpo y de sus órganos y miembros, hasta arrancarse un ojo con una cucharita para ofrecerlo al dios, hasta acribillarse el pecho con alfileres y atravesarse la lengua y las mejillas con agujas, etc.

Una tribu llamada de los m'bacas, con una población de dos millones, que viven en Bangui, sigue practicando la necrofagia, ya que existe la creencia de que alimentarse con la carne de un enemigo muerto permite asimilar o heredar las fuerzas de aquel.

Las leyes de Manú ordenan que en su infancia la niña debe estar sometida a la voluntad del padre, en su juventud a la del marido y luego a la de sus hijos, por lo que una mujer nunca será libre ni podrá hacer su propia voluntad.

Otra práctica tradicional de la India, que costó trabajo extirpar, fue el *sati*, la incineración de la viuda (viva) junto al cadáver de su marido. El colonialismo inglés se opuso a tal práctica, que constituía una tradición de la religión hindú, y cuando algunos brahmanes defendieron el *sati* como una costumbre nacional, un oficial inglés les respondió: "Mi nación también tiene una costumbre: cuando los hombres queman a mujeres vivas, los colgamos. Actuemos, pues, de acuerdo con nuestras costumbres nacionales"¹⁰.

Dentro de la cultura y religión islámicas se puede repudiar a la mujer estéril y se admite la poligamia. El testimonio de la mujer en un juicio tiene la mitad de valor que el de un varón. El *Corán*, sura IV, 38, ordena la subordinación total de la mujer al marido y, en algunos casos, recomienda a los maridos que golpeen a sus esposas: "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres. Amonestad a aquellas de las que teméis su infidelidad; relegadlas aparte a sus habitaciones y golpeadlas". Igualmente, el libro sagrado, ordena como castigo de ciertos delitos la mutilación. Se corta la cabeza a los asesinos; a los ladrones se les corta la mano, si reinciden se les corta la otra y después los pies. La mujer culpable de adulterio está condenada a sufrir la lapidación. En la actualidad esta práctica se realiza en algunos pueblos con métodos más modernos: un camión volcador deposita piedras sobre la adúltera hasta aplastarla. En Irán, después del triunfo de la revolución del ayatola Jomeini se han seguido practicando la mutilación y la lapidación. En el Afganistán de los talibanes, como es ampliamente conocido, las mujeres no podían ir solas por la calle, no podían asistir a las escuelas ni a las universidades, estaban obligadas a vestir el chador y el velo, no podían hacerse fotografías, etc.

Para ir terminando este recuento de prácticas extrañas para nosotros, quiero mencionar finalmente la infibulación o ablación del clítoris en las mujeres. Esta mutilación genital femenina, práctica tradicional y estrictamente moral para evitar el placer sexual, que se considera pecaminoso en las mujeres, se realiza en algunos países asiáticos y en unos 28 países africanos, y afecta a más de treinta millones de mujeres que han sido escisadas o infibuladas¹¹. Para agravar la situación, esta práctica ancestral se lleva a cabo las más de las veces en condiciones higiénicas lamentables, lo que trae como consecuencia infecciones y muertes innumerables de niñas y jóvenes.

Obviamente los que defienden esta costumbre —y otras semejantes— exigen que se respeten las tradiciones y los derechos de las comunidades africanas y asiáticas a preservar su cultura y sus usos, aún cuando, como en el presente caso, "colisionen con los principios y valores de la cultura occidental". En efecto ¿desde cuándo y en virtud de qué la cultura occidental tendría derecho a imponer sus principios y valores a otras culturas? Es posible, en efecto, que la mutilación femenina prive para siempre a las mujeres sometidas a esa "operación" de todo placer sexual. Pero ¿en virtud de qué puede afirmarse que el placer sexual sea algo deseable y necesario para todos los seres humanos? "Si una civilización religiosa desprecia esa visión hedonista y sensual de la existencia ¿por qué tendrían otras que combatirla?"¹² Por otra parte, el eventual placer sexual ¿no es competencia exclusiva de la persona particular que puede decidir renunciar a él para siempre?

Como puede verse nos encontramos inmersos en pleno relativismo cultural. Y los que se empecinen en permanecer ahí, tendrán que aceptar las consecuencias lógicas de esta postura: tendrán que aceptar —como algunos ya lo han hecho— los sacrificios humanos a ciertas divinidades; tendrían que aceptar el racismo de los blancos del sur de los Estados Unidos y de Sudáfrica, para quienes la discriminación racial forma o formaba parte de su más entrañable tradición. Tendrían que aceptar igualmente que los nazis eventualmente hubiesen alegado que el exterminio, en general, de las razas supuestamente inferiores, y, en particular, de los judíos, era un imperativo irrenunciable de su cultura.

En definitiva, “el dilema del relativismo cultural está en señalar los límites de lo permitido: ¿desde dónde juzgar los crímenes de la humanidad, si se niega la existencia de cualquier tribunal de la historia, de toda ética objetiva, de toda razón universal?”¹³

Ciertamente, y a pesar de lo que se ha dicho en contrario, las culturas no son sistemas cerrados que no puedan comunicarse entre sí, compararse, criticarse mutuamente, etc. Ello es más evidente en estos tiempos en que también la cultura o las culturas se globalizan. Ahora bien, es obvio que para poder comparar una cultura con otra, en primer lugar, habrá que recurrir a ciertos parámetros, algunos de ellos eventualmente propios de cada cultura, y, en segundo lugar, será también imprescindible, para que la comparación tenga sentido, que algunos de los parámetros utilizados sean compartidos por las culturas que se comparan. En caso contrario sería como poner en relación magnitudes o entidades totalmente heterogéneas entre sí.

En nuestro caso, una evidencia elemental nos muestra que los “parámetros” para emitir juicios de valor sobre nuestra cultura (y sobre las demás) dependen de nuestras raíces, preferencias, usos y costumbres, de nuestras pasiones, de nuestro sistema de valores (¡que nos lo suministra precisamente nuestra cultura!). Así, por ejemplo, algunos de los parámetros de la cultura occidental pueden ser la libertad de pensamiento y de religión, la posibilidad de criticar nuestros propios sistemas políticos, la democracia representativa, el pluralismo ético, la libertad de comercio, el progreso científico tecnológico, etc. Estos parámetros, en principio, pueden ser exclusivos de la cultura occidental y extraños a otras culturas que se han desarrollado al margen de Occidente. Pero, por encima o más allá de estos parámetros, propios de cada cultura particular, debe haber —hay de hecho— otros parámetros o valores más básicos o radicales que comparten todas las culturas, a pesar de que, tal vez, no los hayan explicitado verbalmente. Un ejemplo de un parámetro común y universal (en todo caso, universalizable) podría ser la autonomía de la persona: el imperativo moral que propone tratar al ser humano como un fin y nunca exclusivamente como un medio.

De forma más concreta, podrían tomarse como parámetros compartidos o a compartir por las diversas culturas, los principios o valores básicos contenidos en la “Declaración universal de los derechos humanos” de 1948: la libertad personal, la igualdad de todo ser humano ante la ley, el rechazo de la opresión de la mujer, la prohibición absoluta de la esclavitud y de la tortura, etc. Si bien es verdad que, a veces, desde algunas culturas orientales o africanas se ha criticado a esta “Declaración” como propia y emanada de la cultura occidental radicalmente individualista —e incluso, para algunos, como propia de una cultura burguesa—¹⁴, lo cierto es que prácticamente todas las naciones que existen en la actualidad han aceptado y ratificado la mencionada “Declaración” y, en principio, se han comprometido a respetarla y a ponerla en práctica. Claro que una cosa son las promesas y otra las realidades. En todo caso, en esta “Declaración” tenemos ciertamente un parámetro para confrontar las diversas culturas y para poder superar el demasiado fácil y ciertamente castrante relativismo cultural de que venimos tratando. Frente a los particularismos y regionalismos del relativismo cultural se impone lo que Fernando Savater ha llamado “el imperialismo de la universalidad ética”. Se impone igualmente la necesidad apremiante de establecer cuanto antes “un diálogo entre las diversas culturas sobre los derechos humanos en procura de encontrar valores (y principios) parecidos para darles vigencia y poderlos universalizar”¹⁵.

Consecuentemente, así como en el plano jurídico disponemos ya de un parámetro universal para juzgar nuestras conductas intersubjetivas —la mencionada “Declaración universal de los derechos humanos”— sería también muy deseable que, en forma paralela, tuviéramos, al menos, un esbozo de ética mundial, basado en algunas normas básicas y valores fundamentales, en que estarían de acuerdo las grandes religiones, culturas e ideologías políticas, que harían posible una convivencia social pacífica y respetuosa de los derechos humanos. Como escribe el famoso teólogo Hans Küng, “sin un consenso básico minimal sobre determinados valores, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna tanto en pequeñas como en grandes sociedades... En

la vida humana es más decisiva que nunca la vinculación a orientaciones, valores, actitudes y contenidos vitales, y todo ello —si los signos no nos engañan— a un nivel transnacional y transcultural”¹⁶.

En un sentido muy parecido se pronuncia el filósofo costarricense L. Camacho: Según él, numerosos autores buscan “la fundamentación racional de algunos valores, por pocos que sean, que recojan aquello que es condición necesaria para la vida humana sobre el planeta tierra y que, por tanto, puedan servir para una moralidad transcultural y para una ética que sea algo más que una mera antropología de valores. Es posible señalar la existencia de valores que van más allá de los del grupo local, y que servirían para fundamentar una moralidad intercultural e internacional, en la medida que sean compartidos por distintos grupos, incluso cuando hay diferencias importantes en la moralidad de estos grupos”¹⁷.

Es obvio —cae por su propio peso— que para tratar de universalizar en la actualidad ciertos valores y principios morales básicos no se podría penetrar “a sangre y fuego” en el seno de las culturas que no los compartieran, para imponerlos por la fuerza, —que es precisamente lo que en el pasado ha hecho la cultura occidental— sino que habría que recurrir a métodos más éticos, pacíficos y humanos: básicamente al intento de convencer, a través de la educación y del diálogo transcultural, a los que piensan en forma diferente, de que son posibles otras formas de vida más plenas, más gratificantes, más felices y más respetuosas de la dignidad y de los derechos humanos. Esta tarea, a mi entender, es uno de los cometidos más importantes de la ética en la actualidad.

Notas

1. G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1991, pp. 190-191.
2. Ver L. Camacho, “Problemas lógicos con el relativismo ético”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXVII, núm. 66, 1989, p. 307.
3. Ver E. Brochard, *Les sceptiques grecques*, París, 1923, p. 258.
4. B. Pascal. *Pensamientos*. Núm. 230. Barcelona: Orbis, 1984, p. 87.
5. Ver A. Marlasca. *Introducción a la ética*, Euned, San José, 2000, págs. 112-116.
6. Ver Umberto Eco, “A propos de la ‘superiorité’ occidentale”, en *Le Monde* (París), 16 octubre 2001.
7. J. J. Sebreli. *El asedio a la modernidad (Crítica del relativismo cultural)*. Barcelona: Ariel, 1992, p. 48. El paréntesis es nuestro.
8. Ver Mario Vargas Llosa, “El sexo débil”, en *La Nación* (Costa Rica), 22 de noviembre de 1998, p. 16A.
9. Ver Martín Macwan, “El intocable apartheid de la India”, en *La Nación* (Costa Rica), 2 de setiembre del 2001, p. 18A.
10. J. J. Sebreli, obra citada, p. 69.
11. *Ibidem*.
12. Ver Mario Vargas Llosa, artículo citado, p. 15A.
13. J. J. Sebreli, obra citada, p. 69.
14. Ver A. Marlasca, “Antropología y derechos humanos, II”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXI, núm. 90, 1998, pp. 556-558.
15. Juan Jaramillo Antillón. *Los cuatro jinetes del Apocalipsis*. San José: Ed. Universidad de Costa Rica, 2000, p. 80. Ver también a este respecto la discutible posición que asume G. Sartori en su reciente y polémica obra *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus, 2001.
16. Hans Küng. *Proyecto de la ética mundial*. Madrid: Ed. Trotta, 1992, pp. 46-47.
17. L. Camacho, artículo citado, pp.309 s.