

ÉTICA Y PLURALIDAD CULTURAL: HACIA UNA ÉTICA DE LA CULTURA

Guillermo J. MAÑÓN GARIBAY

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Comparación denigrante como forma de aproximación a otras culturas*. III. *La esfera animal y el “localismo” humano*. IV. *Habilidades locales y perfectibilidad universal*. V. *Consecuencias éticas de la concepción de las sociedades como abiertas o cerradas*. VI. *Holismo: respuesta a la “comparación denigrante”*. VII. *Intentos por salir del relativismo: perspectivismo*. VIII. *Segundo intento de solución: Luis Villoro*. IX. *El principio de autonomía*. X. *El principio de autenticidad*. XI. *El principio de sentido*. XII. *El principio de eficacia*. XIII. *Análisis ético de culturas a través del conflicto entre principios*. XIV. *Política cultural y conclusiones*.

I. INTRODUCCIÓN

El punto de partida que ha tomado la mayoría de los filósofos para analizar el fenómeno de la pluralidad cultural ha sido el ético. Y lo han hecho así para estudiar las relaciones que se establecen entre culturas dominantes y minorías étnicas. Un ejemplo de esto es el artículo de Ernesto Garzón Valdés *El problema de las minorías étnicas*¹ donde juzga que éste es el problema más interesante del multiculturalismo.

Ciertamente, no todos son de la misma opinión: Luis Villoro,² por ejemplo, ha declarado que es una *antinomía* establecer el problema en términos opuestos e irreconciliables como el de *cultura dominante o universal* frente y en contra de otra *cultura minoritaria o débil*.

¹ Garzón Valdés, E., “El problema ético de las minorías étnicas”, en Olivé, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM, 1993, pp. 31-59.

² Villoro, L., *Aproximaciones una ética de la cultura*, en Olivé, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM, 1993, pp. 131-155.

Villoro se pregunta: ¿cuál es esa cultura dominante o universal? ¿Será la cultura de los pueblos más numerosos, o la cultura de las economías dominantes o la de los pueblos más desarrollados tecnológicamente, o la del idioma más extendido sobre la tierra? Porque no es claro que manejar un auto japonés implique adoptar valores de vida japoneses, o aceptar el dólar como moneda de cambio internacional implique renunciar a la cultura propia o, incluso, no es claro que hablar inglés signifique pertenecer a la cultura inglesa (en la India y Hong Kong existen indios y chinos que tienen la lengua inglesa como lengua materna y no por eso pertenecen a la cultura inglesa).³ L. Villoro cree que con base en ninguno de estos criterios es posible determinar a una cultura como débil o dominante.

Yo pienso que aunque no exista un criterio satisfactorio que distinga completamente entre *cultura dominante* y *minorías étnicas*, según condiciones necesarias y suficientes, sí puede hablarse de culturas dominantes (y actitudes culturales discriminatorias frente a minorías étnicas), porque, como nos han enseñado los historiadores y antropólogos, en la historia de Europa occidental se percibe una aproximación a las culturas indígenas a través de lo que Marcelo Dascal⁴ ha llamado “comparación denigrante”.

La “comparación denigrante” refiere a una actitud que considera como inferiores a las culturas distintas a la europea occidental. Este juicio de inferioridad, o “aproximación denigrante”, consiste en considerar que los valores culturales de otros pueblos (Dascal piensa sobre todo en los indígenas americanos) tienen “vigencia regional”, cuando los europeos occidentales tienen “vigencia universal”. Por eso, puede afirmarse que a la “comparación denigrante” subyace la mayoría de las actitudes “universalistas”.

La respuesta a esta actitud “universalista” ha sido la “relativista”. Los relativistas en su afán de rechazar cualquier “comparación denigrante”, rechazan todo tipo de comparación. La postura relativista sostendría que cualquier comparación distorsiona y denigra a la cultura foránea o ajena, porque para realizarla es necesario emplear las categorías de la propia cultura. Lo que no permite una mirada “neutral” y “objetiva” para comprender la foránea en ella misma (*i. e.* en sus valores o categorías propias).

³ *Ibidem*, pp. 155 y ss.

⁴ Docal, M., (comp.), *La ecología del espacio cultural*, en Dascal, Marcelo (comp.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, México, UNAM, 1992, pp. 381-404.

El análisis filosófico del fenómeno multicultural opera hacia la posibilidad de realizar un juicio de las culturas a partir de valores éticos universales. Si el punto de vista elegido se reduce a la confrontación entre universalismo relativismo, creo con Villoro que tratamos un falso problema. Pero si se acepta la posibilidad de fundamentar valores éticos universales, allende una cultura particular, entonces si creo que se pueda someter a juicio los valores culturales de una sociedad determinada.

Antes de internarme en el análisis de la ética cultural, quisiera explicar mejor que se entiende por “comparación denigrante” o cómo es que se llegó a pensar que una cultura era superior a otra. Y quiero hacerlo, porque muchos de los planteamientos filosóficos se deben a los problemas propuestos por los antropólogos o etnólogos.

II. COMPARACIÓN DENIGRANTE COMO FORMA DE APROXIMACIÓN A OTRAS CULTURAS

La antropóloga Johanna Overing⁵ señala que la “comparación denigrante” es una herencia de la teoría evolutiva del siglo XIX, la cual tuvo un fuerte impacto entre los sociólogos y antropólogos. En contra de esto, propongo con Marcelo Dascal, que la “comparación denigrante” era la forma habitual de los occidentales para aproximarse a otras culturas desde el siglo XVI, o sea; antes de la teoría de la evolución y en plena actividad colonizadora.

Dentro de este contexto histórico, puede entenderse la “comparación denigrante” como la actitud que pretendía justificar la expansión colonial europea del siglo XVI (y subsecuentes), esto es: justificar la ocupación de otros territorios y el sometimiento de su población.

El mismo Villoro, en su texto clásico *Los grandes momentos del indigenismo en México*,⁶ nos explica como Fray Bernardino de Sahagún pasó de la admiración por las culturas del altiplano a la indignación debido a sus ritos religiosos. Lo cual lo llevó a la justificación de la conversión forzada al cristianismo. Esta actitud descansaba en la creencia de la “inferioridad” indígena frente a los europeos.

⁵ Overing, Johanna, “Translation as Creative Process: The Power of the Name”, en Holy, L. (comp.), *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell, 1987.

⁶ Villoro, L., *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica-Colegio de México, 1996, pp. 40 y ss.

Desde ese tiempo, siglo XVI, los europeos conciben a las culturas *no occidentales* de una manera “física” o regional, esto es; como producto del contexto espacio-tiempo, y, además, con validez única dentro de ese contexto. De esta postura se infiere que los valores de estas culturas carecen de validez universal, y, por eso, es imposible que trasciendan sus fronteras.

Evidentemente, esta concepción cultural nunca fue aplicada a la misma cultura occidental. Según la socióloga Mary Douglas⁷, los estudios de Durkheim en el siglo XIX son dignos de encomio por haber propuesto que todo pensamiento está determinado por factores sociales (*i. e.* espacio/temporales). No obstante, nos dice Douglas, Durkheim evitó siempre aplicar este hallazgo a la sociedad occidental. De tal forma, la cultura occidental desarrollaba y aplicaba criterios de análisis y juicio a las culturas *no occidentales* que no empleaba para consigo misma, pues a ella correspondía la universalidad sin más.

A partir de esta visión “física” o espacio-temporal, las culturas eran susceptibles de ser clasificadas de dos maneras: 1. En culturas “abiertas” y 2. En culturas “cerradas”.

Por un lado, las culturas “cerradas” eran aquellas que se resistían a las influencias externas, restringiendo la movilidad de sus miembros al interior de las fronteras culturales, así como adoptando un punto de vista territorial estrecho. El resultado de esta actitud eran valores de aplicación local. Por otro lado, las culturas “abiertas” no se resistían a la influencia exterior, con lo cual fomentaban su expansión hasta afirmar poseer el derecho sobre la totalidad del espacio cultural.

Las culturas abiertas justificaban el derecho a su expansión colonial en su superioridad, y su superioridad la justificaban a su vez en el hecho de haber superado el localismo. La circularidad de la argumentación no objetaba las intenciones colonialistas.

III. LA ESFERA ANIMAL Y EL “LOCALISMO” HUMANO

Esta descripción de las culturas como *abiertas* o *cerradas* es, como se dijo, para la antropóloga Johanna Overing⁸ un resultado de la *teoría evo-*

⁷ Douglas, M., *Implicit Meaning: Essays in Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.

⁸ Overing, *op. cit.*, nota 5, p. 69.

lutiva y, curiosamente, de la actitud usual frente a los animales en el siglo XIX (o la naturaleza en general).

Las razones de la antropóloga para sustentar esto residen en que si bien se parte de la inferioridad de los animales, no obstante se reconoce sus cualidades, *cuasi* virtudes, gracias a las cuales aventajan en su medio ambiente a los hombres. Los animales superan en su medio ambiente a cualquier hombre en velocidad, fuerza y destreza física. Pero si bien se concede esto sin problema, la superioridad humana reside en la capacidad precisamente de no estar “encerrados” dentro de los límites de su entorno “natural”.

De otra forma se podría decir que la superioridad humana no se circunscribe a sus “dotes” innatas o circunstanciales. Por tanto, la superioridad humana no consiste en un logro fruto de una propiedad natural o disposición circunstancial. Los logros de la humanidad se deben, antes bien, a la capacidad o disposición para desenvolverse en todos los medios.

J. J. Rousseau,⁹ en su ensayo de 1755 *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, llamó a esta propiedad la “facultad del hombre para perfeccionarse”, Herder, en su ensayo de 1772 sobre el *Origen del Lenguaje*,¹⁰ la llamó “reflexión” y Kant,¹¹ en su trabajo de 1784 sobre el *Supuesto comienzo de la historia del hombre*, la caracterizó como la capacidad de crear reglas y propósitos mucho más allá del instinto natural y que sirven para el uso de nuevos recursos. Incluso Quine en el siglo XX, en su libro *Relatividad Ontológica*¹² de 1969, hablaba de la capacidad del hombre para elevarse por encima del *espacio innato* de la especie. Pero el que mejor ha expresado esto es Herder:

Todo animal tiene una esfera a la cual pertenece desde su nacimiento, dentro de la cual nace, en la cual permanece toda su vida y dentro de la cual muere; y es un hecho notorio que entre más agudos son los sentidos de los animales y mientras más maravillosos son sus artefactos más estrecha es su esfera, más uniforme es su artefacto... La abeja en su panal construye

⁹ Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Aguilar, 1956.

¹⁰ Herder, J. G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart, Reclam, 1992.

¹¹ Kant, I., *Geschichtsphilosophie*, Darmstadt, Suhrkamp, 1984.

¹² Quine, W. v. O., *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969.

con una sabiduría que Egeria no podría enseñarle a Numa, pero fuera de estas celdillas y fuera de esta actividad predeterminada dentro de ellas, la abeja no es nada. Ese es su mundo. ¡Cuán maravilloso es este insecto y cuán reducida es su esfera de actividad! [...] El hombre no tiene una esfera tan uniforme y reducida, donde sólo se espere un solo tipo de acción de su parte: un mundo entero de empresas y tareas yace a su alrededor. Sus sentidos y organización no se enfoca a un objeto, antes bien se dirigen a todo, y, por ende, son sentidos más débiles y obtusos para cada cosa en particular. Los poderes de su alma se esparcen por todo el mundo, sus concepciones no se orientan hacia un solo objeto y, por tanto, no tiene ningún impulso “instintual”.¹³

Esto no es más que una consecuencia del modernismo inaugurado por Descartes, quien siglo y medio antes que Herder afirmó en la quinta parte del *Discurso del Método*¹⁴ que los animales poseen tan sólo una condición mecánica que se presenta como una excelencia para desarrollar precisamente tareas específicas. Esto contrastaba para Descartes con la inteligencia del hombre capaz en principio de enfrentar cualquier tarea.

IV. HABILIDADES LOCALES Y PERFECTIBILIDAD UNIVERSAL

En principio, nadie sugeriría aplicar una división similar entre grupos humanos o culturales con base a los mismos criterios. Sin embargo, la “comparación denigrante” se basa en una estrategia sorprendentemente similar con respecto a los animales.

Primero, nos pide la antropóloga Overing,¹⁵ observemos que los occidentales han estado dispuestos a admitir la superioridad de otras culturas, como ejemplo menciona:

- 1) La capacidad de los esquimales para discriminar la variedad de nieve o hielo que les permite desplazarse con seguridad por los glaciares, o
- 2) La capacidad de los beduinos para reconocer la variedad de camellos.
- 3) Igualmente se ha alabado la virtud del indio Pirahã para orientarse en la oscuridad de la selva amazónica, y

¹³ Herder, J. G., *op. cit.*, nota 10, p. 134.

¹⁴ Descartes, R., *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calape, 1964.

¹⁵ Overing, *op. cit.*, nota 5.

- 4) También los conocimientos farmacológicos de los Shuar para servirse de las plantas medicinales,
- 5) Nosotros podemos agregar el reconocimiento histórico que se ha hecho de la ingeniería hidráulica de los aztecas, que superaba en su tiempo a la de los europeos
- 6) Y, por último, mencionemos la acupuntura china y la medicina ayurveda que funciona ahí donde falla la medicina moderna.

Pero aunque se expresen sinceramente estos reconocimientos a culturas extranjeras, de ninguna manera se piense que con esto se pone en tela de juicio la superioridad total de la cultura occidental. Esto es así, porque todos los reconocimientos a las culturas extranjeras se consideran logros locales, de vigencia regional o dentro de una esfera espacio temporal determinada. En contraposición, la superioridad de la cultura occidental se cimienta en su capacidad global o universal, esto es; en su capacidad de mejoramiento en cualquier esfera o región. De esta manera, se pondera la ciencia occidental por encima de cualquier conocimiento tribal. La *ciencia geológica* supera con mucho el conocimiento esquimal sobre la manera de conducirse entre los hielos eternos de los glaciares, y la *ciencia veterinaria* deja atrás cualquier observación sobre caballos o camellos de gauchos y beduinos. Y que decir de los instrumentos de orientación diseñados por la tecnología occidental para orientarse en cualquier condición posible y no sólo en la selva amazónica. Por último, la *medicina occidental* supera a la acupuntura y a la medicina ayurveda, porque opera sin los obstáculos de la magia y superstición.

En resumen, el reconocimiento a las culturas extranjeras no amenaza la superioridad de la occidental, porque sus habilidades se relacionan estrechamente con una esfera de acción limitada. Esto permite considerar sus logros no como expresión de una racionalidad avanzada, sino más bien como *perfección animal*. Entonces, puede decirse que desde la cultura occidental, mientras una especie animal o cultura humana se mantenga encerrada dentro de sus “normas de conformidad innata” —para decirlo con Quine—¹⁶ no superara el salvajismo ni igualará a la cultura occidental.

¹⁶ Quine, W. v. O., *op. cit.*, nota 12, p. 155.

V. CONSECUENCIAS ÉTICAS DE LA CONCEPCIÓN DE LAS SOCIEDADES COMO ABIERTAS O CERRADAS

La antropóloga Johanna Overing¹⁷ nos dice que según esta concepción de la cultura se daría el siguiente panorama: entre las culturas “cerradas” y “abiertas” existirían diferencias profundas, mientras que entre las culturas “abiertas” (*i. e.* todas las de los distintos pueblos de Europa occidental) las diferencias serían superficiales. Y las consecuencias de estas diferencias, debido a una y otra actitud, sería la imposibilidad de convivencia entre culturas “abiertas” y cerradas (o entre culturas cerradas), en tanto que las *diferencias superficiales* sí permitían la convivencia (cercaña) entre culturas abiertas.

Esto, en principio, parece lógico: cuando una cultura es “cerrada” y niega cualquier comercio cultural con el exterior, entonces impide la convivencia con las demás. Pero cuando se trata de una cultura abierta, siempre será posible la convivencia con otras culturas, porque está dispuesta al intercambio. Entonces, si las diferencias son profundas, el resultado es la imposibilidad de convivencia, mientras que si las diferencias son superficiales, sí es posible una proximidad, porque existe un núcleo de valores compartidos, los cuales conduce a la integración dentro de un territorio determinado.

Las culturas lograran relacionarse unas con otras entres mejores adelantos hagan en superar el localismo o sus “normas de conformidad innata”.

Con relación a esto, se ha pretendido medir el desarrollo cultural de cualquier pueblo en cualquier época y se ha concluido que: 1. Unas culturas han logrado escaso progreso permaneciendo en su estado de salvajismo, atadas a sus impulsos innatos y habilidades circunstanciales. 2. Otras culturas han logrado un progreso parcial al establecer un vínculo entre las normas de conformidad innata y otras esferas. 3. Y por *último*, estarían las culturas más desarrolladas que alcanzan normas válidas para cualquier esfera (con la ciencia).

Esta postura está representada en el siglo XX por Karl Popper y Jürgen Habermas. Karl Popper en su obra *Conocimiento Objetivo*¹⁸ menciona que el distintivo occidental es el de constituir “sociedades abiertas” y que esto es un producto de la tradición crítica occidental.

¹⁷ Overing, *op. cit.*, nota 5.

¹⁸ Popper, K., *El conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974, p. 195.

Tal vez algún mosquito filosófico pueda decir que la sociedad de los mosquitos es una gran sociedad, o cuando menos, una buena sociedad, puesto que es la más igualitaria, libre y democrática de las sociedades imaginables. Sin embargo, como autor de un libro sobre *La sociedad abierta*, tengo que decir que la de los mosquitos no es una sociedad abierta, pues creo que una de las características de este tipo de sociedad consiste en valorar positivamente, no sólo la forma democrática de gobierno, sino también la libertad de asociación, junto con la protección y fomento de la formación de “subsociedades” con diversas opiniones y creencias. Ahora bien, todo mosquito razonablemente habrá de admitir que en su sociedad falta este tipo de pluralismo.

J. Habermas¹⁹ ratifica esta postura cuando afirma que la *apertura* de una cultura puede funcionar como “criterio independiente” (*i. e.* transcultural) para juzgar los grados de racionalidad de las culturas. Para Habermas una cultura “abierta” considera otros puntos de vista como valiosos, e incluso está dispuesta a incluirlos en su acervo cultural, en contraposición de las culturas “cerradas”.

VI. HOLISMO: REPUESTA A LA “COMPARACIÓN DENIGRANTE”

Contra el juicio condenatorio de las culturas “cerradas”, y en general contra la distinción de las culturas en “abiertas” y “cerradas”, la llamada nueva etnología propuso un nuevo punto de vista con el fin de superar la “comparación denigrante”. Este punto de vista es el del “participante/observador”. De esta manera se descubrió que las culturas valoradas como “inferiores” contaban con:

- 1) Un lenguaje no menos complejo que las culturas occidentales,
- 2) Un sistema complejo de parentesco,
- 3) Una forma sofisticada de clasificación del medio ambiente,
- 4) Una religión y moral,
- 5) Una literatura,
- 6) Una memoria colectiva o historia,
- 7) Un arte,
- 8) Unas reglas de etiqueta, de comunicación y argumentación.

¹⁹ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Stuttgart, Suhrkamp, 1995, p. 54.

Esto es; un conjunto completo e interrelacionado de sistemas compartidos socialmente y comparable al de los occidentales. Esto quiere decir que la etnografía moderna exige una visión “holista” de la cultura a estudiar, dentro de la cual sea posible asignarle a esa cultura (u otras culturas) un conjunto de habilidades comparables a las de la propia cultura occidental, sobre todo cuando se aplica este método a las mismas sociedades occidentales.

El resultado de esto podría ser una comparación equitativa entre culturas, que tendría como basamento “parámetros transculturales” producto precisamente de este análisis holista de las culturas. Pero, desde una consideración filosófica, resulta difícil que las distintas culturas puedan coincidir en un enlistado que diera la misma importancia a los diversos parámetros culturales. Y a falta de un parámetro comparativo, no es posible una ética de las culturas.

De esta manera, aparece el *relativismo cultural*, debilitando ciertamente las bases de la “comparación denigrante”, pero a la vez convirtiendo el relativismo cultural en epistemológico.

Lo que quiere decir que no sólo resulta fatuo preguntarse cómo es posible el conocimiento antropológico sobre la forma de pensar de otros pueblos, sino también cómo es posible el conocimiento sobre las formas de pensar propias.

Para atacar el relativismo es necesario distinguirse dos variantes del mismo, a saber: 1. Una fuerte y 2. Otra débil.

La *fuerte* niega la posibilidad de todo tipo de conocimiento, incluso de las formas culturales propias de pensar (de la propia cultura occidental).

El *débil* negaría la certeza absoluta de un conocimiento de las formas culturales de pensar de otros pueblos (incluso a largo plazo).

La versión del escepticismo fuerte la dejaré de lado y me avocaré a la versión débil del escepticismo, porque está última ha sido propugnada por antropólogos como Bonfil Batalla,²⁰ Raymond Firth,²¹ Ruth Benedict,²² Michael Sandel.²³

²⁰ Bonfil Batalla, G., *Identidad étnica y movimientos indios en América Latina*, Madrid, Revolución, 1988.

²¹ Firth, R., *Elements of Social Organization*, Londres, 1951.

²² Benedict, R., “Antropología y anormalidad”, *The Philosophy of Society*, Londres, Methuen, 1978.

²³ Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Ruth Benedict sostiene “Reconocemos que la moral difiere en cada sociedad y que es un término adecuado para designar los hábitos socialmente aprobados. La humanidad ha preferido decir ‘es moralmente bueno’ a ‘es habitual’ [...] pero, históricamente, estas dos frases son sinónimas”.²⁴

Raymond Firth afirma por su parte lo siguiente:

Vista *empíricamente*, desde el punto de vista sociológico, la moral es, en primera instancia, socialmente determinada. Toda sociedad tiene sus propias reglas morales acerca de qué tipos de conducta son correctas y cuáles incorrectas y los individuos son juzgados por ellas ya sea que las respeten o las violen. El examen de estas reglas es parte del trabajo de la antropología social.²⁵

Por último el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla “La afirmación de la identidad étnica significa la decisión de pertenecer a un grupo étnico, es decir, formar parte de un complejo nudo de interdependencias que ubican socialmente al individuo a partir de derechos y obligaciones culturalmente prescritos”.²⁶

De estas afirmaciones podemos derivar las siguientes consecuencias:

Primero, una consecuencia general: todo conocimiento es “local” y, consecuentemente, cada cultura es una *mónada*, igualmente “cerrada” como todas las demás culturas.

Segundo, una consecuencia particular que atañe a la ética de las culturas: sólo es posible el respeto a las minorías étnicas y a la pluralidad cultural si se renuncia al “universalismo” y se opta por el “relativismo ético”.

Tercero, fuera de la comunidad, el individuo carece de razón alguna para ser moral, porque 1) no tiene acceso a los bienes que sirven de justificación para ese comportamiento moral, y porque 2) le falta la fortaleza moral que le proporciona el entorno social. Sin un fuerte apego a la comunidad social la persona no puede desarrollarse como “agente moral”.

M. Sandel afirma en este sentido:

Imaginar a una persona *sin* vínculos constitutivos (frente a la respectiva comunidad) no significa concebir a una persona idealmente libre y racional, sino imaginar una persona sin carácter, sin profundidad moral. Pues

²⁴ Benedict, R., *op. cit.*, nota 22, p. 83.

²⁵ Firth, R., *op. cit.*, nota 21, p. 102.

²⁶ Bonfil Battala, *op. cit.*, nota 20, p. 91.

tener un carácter significa tener conciencia que me muevo en una historia irremplazable que de alguna manera dirige mi conducta. La conciencia moral hace que me sienta más cerca de algunos que de otros, que valore algunos fines como más adecuados que otros.²⁷

VII. INTENTOS POR SALIR DEL RELATIVISMO: PERSPECTIVISMO

Considérese las buenas intenciones de un “perspectivismo” —sea a la Ortega y Gasset²⁸ o Daya Krishna²⁹ o Raymundo Panikkar³⁰ (*¿Qué es filosofía comparativa?*)— el cual proponen lo siguiente:

(Por perspectivismo entiendo) un modelo de “relaciones interculturales” basado en la idea de *paridad valorativa* de todos los puntos de vista así como de la imperfección de cada uno por separado. Cada cultura interpreta el mundo a su manera, y por tratarse de una manera dentro de muchas posibles, cada cual aislada de las demás es falsa por incompleta. Debido a esto, todas tienen que aprender de las otras, porque ninguna independientemente de las demás puede alcanzar el único conocimiento completo del mundo. Bajo esta perspectiva, el progreso se logra mejorando el punto de vista autóctono a través de complementarlo con los demás. De esta manera, la supervivencia de una cultura estaría basada en su capacidad de tolerancia, esto es en su habilidad de cambiar aceptando el punto de vista de su vecino. Ciertamente, una cultura puede expandirse militarmente imponiendo su forma de ver el mundo (su cultura), pero lo hará perdiendo su capacidad de mejoramiento y aprendizaje.³¹

El problema del “*perspectivismo*” de Ortega y Gasset y compañía reside en que:

Primero, se supone que hay algo “dado” a partir del cual se construye un punto de vista. El relativista afirmaría que cada teoría o cultura crea sus objetos y no existe algo dado que sea común a observadores provenientes de distintas culturas.

²⁷ Sandel, M., *op. cit.*, nota 23, p. 182.

²⁸ Ortega y Gasset, J., *El sentido histórico*, Madrid, Arquero, 1924.

²⁹ Krishna, D., *La filosofía comparada: Lo que es y lo que debería ser*, México, Diógenes, 1986.

³⁰ Panikkar, R., *¿Es occidental el concepto de los derechos humanos?* México, Diógenes, 1982.

³¹ *Ibidem*, p. 122.

Segundo, se concede que todos los puntos de vista son iguales cuando las diferencias entre ellos son innegables, por ejemplo: un hombre yace en el suelo y un transeúnte afirma, desde su punto de vista, que está muerto, después un cura que pasa por ahí afirma también que el hombre yace muerto; pero espiritualmente hablando, porque conoce su vida licenciosa. Por último, pasa un médico que afirma que el hombre yace muerto desde su punto de vista médico).

Tercero, y con base en el punto dos, las transformaciones o complementaciones de los “puntos de vista” no son simples y directas (por no ser equivalentes).

Cuarto, algunas transformaciones se realizan desde puntos de vista “privilegiados” (por ejemplo: tomar algunas recetas de la medicina ayurvédica o acupuntura para la medicina occidental).

VIII. SEGUNDO INTENTO DE SOLUCIÓN: LUIS VILLORO³²

Para finalizar, presentaré una solución al problema del escepticismo que rescata el análisis moral de las culturas sin incurrir en la “comparación denigrante”.

Realizar un análisis desde la filosofía moral para indagar cuáles culturas son éticamente mejores o preferibles es entrar en el ámbito del deber-ser. Deber-ser que implica por lo menos tres puntos:

1. La adopción de determinadas disposiciones o creencias,
2. La proyección de ciertas metas o fines y
3. La elección justificada de actitudes o comportamientos.

Estos tres puntos descansan sobre los supuestos comúnmente aceptados para toda ética, estos son:

1. Comportamientos y disposiciones *conscientes e intencionales*,
2. Justificación, *prima facie*, de todas o la mayoría de las creencias y disposiciones, metas y actitudes, etcétera. Y, por último,
3. Deberes y derechos tanto de los individuos (frente a la comunidad) como de la comunidad (frente a otras comunidades).

³² En el resto del artículo me basaré esencialmente en el trabajo del doctor Luis Villoro, *op. cit.*, nota 6, pp. 40 y ss.

Sin ellos es imposible una ética de la cultura. Evidentemente, se está pensando en una *ética normativa* (no crítica o analítica) que asume principios y reglas de validez universal y que rechaza, además, el punto de vista de la moral entendida como *Sittlichkeit* en el sentido de Hegel, concepción aceptada por los relativistas (moderados o débiles) y los “comunitaristas”.

Ahora bien; independientemente de los requerimientos para hacer un análisis y juicio moral de las culturas, es necesario asumir que toda *cultura*:

1. Hace posible la satisfacción de necesidades,
2. El cumplimiento de deseos y la realización de fines,
3. Y que esto lo hace posible una cultura respetando la autodeterminación o libertad de cada miembro de la misma,
4. A la vez que ofreciendo medios adecuados.

Una vez aclarado el sentido de moral y cultura, utilizado para el análisis de las culturas, y de cultura, pueden establecerse cuatro principios para identificar y someter a juicio moral a una cultura. Esto son:

1. Principio de autonomía,
2. Principio de autenticidad,
3. Principio de sentido y
4. Principio de eficacia.

Con estos cuatro principios se pretende salir de la antinomia *cultura universal versus minoría cultural* o étnica, porque en este análisis “cultura universal” no refiere a dominio militar, económico o político, ni a cultura más extendida geográficamente hablando, sino aquella que cumpla cabalmente con los cuatro principios. Del mismo modo, “minoría cultural” no alude a lo contrario, como: cultura en desventaja tecnológica o económica, o con pocos habitantes, etcétera, sino incumplimiento de alguno de los principios.

La ventaja de los cuatro principios es que ayuda a realizar un juicio de una cultura sin hacer una “comparación denigrante”, o sea frente a otra cultura, sino con los elementos de la misma cultura.

Para aclarar más esto es necesario explicar en que consiste cada uno de los principios arriba mencionados.

IX. EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

Una cultura cumple con el principio de autonomía, cuando las creencias y valores son adoptados de una manera intencional y reflexiva.

Intencionalidad y reflexión permiten; 1) Ofrecer una justificación de estas creencias y valores (o sea; pensando en una correspondencia entre el “deber” y el “poder”), 2) Determinar los mejores medios para realizar en la vida estos valores.

Con relación a esto siempre habrá deberes y obligaciones: *Deberes* de sostener una postura crítica frente a la propia cultura, esto es; *deber* de evitar el sometimiento de su propia cultura dentro de un tipo de heteronomía (a la manera de Kant). *Derechos*, por otro lado, a gozar esta autonomía.

Lo opuesto a la autonomía es el sometimiento a creencias o la adopción de valores sin intención o reflexión. En toda cultura hay elementos de origen propio y ajeno; entonces, la influencia de una cultura sobre otra no es el factor decisivo para juzgar su autonomía, sino la forma como son aceptados o incorporados los nuevos valores y creencias. Por tanto, autonomía no debe confundirse con nacionalismo o chovinismo, antes bien significa la aceptación reflexiva e intencional de sus formas de vida.

X. EL PRINCIPIO DE AUTENTICIDAD

Una cultura cumple con el principio de autenticidad, cuando los valores y creencias de la cultura manifiestan los propósitos y actitudes de sus miembros.

Este principio retoma el sentido de “persona auténtica” que refiere a aquel individuo cuyo comportamiento corresponde con sus creencias y éstas, a su vez, con sus necesidades y deseos.

Es claro, según esto, que autenticidad no es sinónimo de lo *propio*, sino de la correspondencia entre valores culturales y los deseos y necesidades de un pueblo. En este sentido, la pérdida de autenticidad se presentaría cuando, por ejemplo, un grupo social domine e imponga sus valores al resto de la sociedad, o también cuando en una sociedad tradicionalista se continúe respetando e imponiendo valores a las nuevas generaciones sin atender a las necesidades presentes.

Esto quiere decir que habrá distintos grados de autenticidad según se presente dentro de los distintos grupos sociales una mayor o menor rela-

ción entre creencias y valores, por un lado, y deseos y necesidades, por el otro.

Tonando en cuenta el ejemplo de las sociedades tradicionalistas, se puede ver que el principio de autenticidad supone el de la autonomía, pero no al revés: difícilmente podría concebirse algo auténtico que no este basado en las propias razones e intenciones, aunque sí sucede que se defiendan auténticos y añejos valores no obstante no respondan a la autonomía de la mayoría de sus habitantes.

Consecuencia de esto es que el principio de autenticidad es condición suficiente, aunque no necesaria, de una sociedad entera, porque, como se dijo, no siempre todos los miembros de una sociedad siente que existe una correspondencia entre los valores y sus deseos y necesidades.

XI. EL PRINCIPIO DE SENTIDO

Una cultura cumple con el principio de *sentido* cuando proyecta fines últimos para la vida de sus miembros. De esta manera, el principio de *sentido* le confiere una orientación a la vida y unidad a la sociedad.

Este principio establece también “valores preferenciales”, lo que quiere decir que ordena jerárquicamente los valores respecto del fin último.

El enemigo de este principio sería una cultura colonial que desee imponer sus fines y valores a los colonizados. Por eso, el deber de cada persona será el de oponerse y denunciar formas culturales falsas, insuficientes o irracionales, así como el de contribuir a que en su cultura prevalezcan los fines y valores más altos.

XII. EL PRINCIPIO DE EFICACIA

Una cultura cumple con el principio de eficacia, cuando pone al alcance de sus miembros los medios para llegar o realizar los fines propuestos.

Este principio funge como condición de racionalidad en el sentido kantiano que dice sólo es exigible lo que es realizable. Kant establece que la racionalidad del *deber ser* se mide frente a las posibilidades del ser. En este caso, si la sociedad sostiene valores que pretenden dar un sentido a la vida, pero a su vez no ofrece los medios para realizarlos, entonces pierden sentido esos valores y la sociedad carece de eficacia.

Según el mismo principio de eficacia se podría juzgar la cultura vernácula para mejorarla, ya que el principio de eficacia exigiría que se adopten los valores culturales óptimos para realizar las vidas de los miembros de una comunidad. Por eso, habría el deber de aprovechar esa información por otras sociedades cuyas técnicas no sean adecuadas para poder garantizar la eficacia o racionalidad de sus creencias.

XIII. ANÁLISIS ÉTICO DE CULTURAS A TRAVÉS DEL CONFLICTO ENTRE PRINCIPIOS

Con los cuatro principios propuestos se pretende disolver la antinomia que enfrenta a las culturas y las clasifica en dominantes y universales, por un lado, y minoritarias o subyugadas, por el otro. Antinomia que no permite juzgar la pertinencia de los valores culturales más que en comparación con categorías de otra cultura.

Bajo el punto de vista ético de los cuatro principios se puede distinguir dentro de la misma cultura los elementos culturales responsables del atraso y anquilosamiento de aquellos responsables del avance y progreso. Los principios de autonomía y autenticidad representarían el riesgo de lo primero, mientras que los principios de sentido y eficacia representarían la posibilidad de lo segundo.

El dilema *cultura universal* —*cultura minoritaria* debe ser sustituido por el de *autonomía y autenticidad*— *sentido y eficacia*, porque la *eficacia* apunta a la adopción de medios más aptos y el *sentido* exigiría que se aceptaran valores superiores a los tradicionales.

Ciertamente, es posible un equilibrio entre estos cuatro principios de tal forma que los principios de *sentido y eficacia* pretenderían ayudar a superar la inercia de las formas de vida heredadas y adoptar las de una civilización más avanzada, mientras que los de *autonomía y autenticidad* velarían contra la dominación o imposición de formas culturales extranjeras sin justificación alguna.

Si se acepta esto, se puede comprender que el enemigo a vencer no es tanto la cultura extranjera dominante, sino la propia enajenación cultural que lleva a anular el juicio crítico con base a los cuatro principios.

XIV. POLÍTICA CULTURAL Y CONCLUSIONES

El único conflicto real se presenta dentro de la propia cultura, siendo el mayor enemigo a vencer la enajenación cultural a través de los medios masivos de comunicación. La mejor política cultural será aquella que fomente el análisis crítico de sus valores culturales con base en los cuatro principios, evitando, por un lado, el *nacionalismo* que confunde el carácter autónomo con lo peculiar o folclórico, y, por otro lado, evitando la aceptación indiscriminada de formas de vida importadas del extranjero.

Una política cultural tendrá que enfrentar el problema de la hegemonía y el respeto a las minorías étnicas. El dilema que se enfrenta es el de incorporar una cultura étnica a riesgo de desaparecerla, o el de respetarla y dejarla en su atraso. El respeto a la autonomía y autenticidad de esa cultura minoritaria sería el primer deber. Luego, otro deber más sería juzgando su cultura según sus mismos patrones y poniendo a su disposición herramientas para hacer más eficaz su cultura pero sin coaccionarla. Sólo así se daría la verdadera integración de las minorías en la nación.

Integración no es sinónimo de homogeneización: integración es poner los elementos para que cada etnia sea auténtica y autónoma en una nación. Por eso habría que garantizarles su fuerza de autodeterminación y propiciando la comunicación.