

## La comunicación intercultural más allá del relativismo y del etnocentrismo

Miguel Ángel Quintana Paz  
(España)

### Resumen

Una importante amenaza para la comunicación intercultural es el relativismo: la idea de que cada cultura es tan diferente a las demás que resulta imposible entender nada de una de ellas desde cualquier otra. Para oponerse a esta idea, los filósofos a menudo han intentado encontrar qué es lo que sí tienen todas las culturas en común, con el propósito de que sirva de punto de apoyo para la comprensión mutua. En esta comunicación, empero, intentaremos refutar las ideas del relativismo sin comprometernos con una u otra idea de lo que presuntamente puedan tener todas las culturas en común. Para ello, y con ayuda del pensamiento de Richard Rorty, explicaremos por qué el relativismo es en realidad una idea incomprensible; y por qué, aunque seamos etnocéntricos, ello no nos cierra a la comunicación con otras culturas, sino que, justamente al contrario, nos invita a entenderlas y a ampliar con ello nuestra propia comprensión de nosotros mismos.

(1). ¿Es posible comunicarse de verdad entre culturas diferentes? En los últimos tiempos no han sido escasas las aportaciones teóricas que han dado una respuesta negativa a esta pregunta. No, no es posible una comunicación verdadera entre personas de culturas diferentes (dicen de un modo u otro esas teorías) porque cada cultura tiene un conjunto de conceptos, de criterios de corrección, de valores radicalmente diferentes a las demás; y, por lo tanto, cuando intentamos decir algo desde una cultura hacia personas que viven en otra, en realidad nunca nos lo entienden bien, ya que lo enmarcan dentro de los conceptos propios de esa segunda cultura en que lo reciben, nunca en el sentido real que tiene en el marco de la cultura primera desde la que se emite. No hay nada genuino, pues, que «pase» o «se comunique» realmente de una cultura a otra; cada cultura es un universo cerrado de significados (y de significación): esta es la tesis de ese tipo de teorías, que incluiremos sumariamente bajo el rótulo de «relativistas». (Existen naturalmente muchas otras definiciones interesantes de «relativismo» –si se nos permite el juego de palabras, digamos que hasta el relativismo es relativo–; pero aquí manejaremos la señalada).

Las ideas relativistas han proliferado en diversas áreas de estudio durante todo el pasado siglo. En lingüística fue famosa la postura de Edward Sapir y su discípulo Benjamin L. Whorf, también conocida como «hipótesis Sapir-Whorf», que defendía que según el idioma que cada persona hablara, así percibía el mundo, por lo que era imposible entender del todo el mundo en que vivían personas que hablaran lenguas diferentes. En historia de la ciencia, autores como Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos o especialmente Paul K. Feyerabend parecían abogar por un relativismo entre teorías científicas diferentes que haría imposible decidir cuál era mejor o peor en términos absolutos, independientes de los criterios propios de cada una de ellas. En antropología, señeras figuras como Franz Boas y sus alumnos Ruth Benedict o Melville Herskovits marcaron su disciplina con la cuestión del relativismo cultural como nunca nadie había hecho con anterioridad.

Ahora bien, cada uno de los campos académicos citados ha ido sometiendo a un minucioso análisis las ideas relativistas que hemos destacado. Y el resultado no siempre ha sido halagüeño para ellas. Así, a día de hoy en lingüística la hipótesis de Sapir-Whorf puede considerarse básicamente refutada (McWhorter, 2014). En historia de la ciencia tanto el propio Kuhn (1992) como Lakatos (1999, p. 33), e incluso Feyerabend (1994), dejaron clara en diversas ocasiones la diferencia entre sus posturas y las del relativismo craso. Y en antropología, o bien el relativismo se redujo a una cuestión metodológica sin consecuencias valorativas (Steward, 1948) o bien se limitó a una cierta actitud reacia al provincianismo, que no acarrea indiferencia alguna ante «lo verdadero, lo bueno y lo bello» (Geertz, 1984, p. 265), como parecía propiciar el relativismo.

(2). Con todo, acaso sea una cuarta disciplina, la filosofía, la que por su vocación de generalidad puede sopesar de modo más definitivo si el relativismo es o no una amenaza creíble a la comunicación entre diferentes culturas. Y por ello me gustaría detenerme en lo que sigue de este texto en algunos argumentos filosóficos que han tratado de lidiar con esta cuestión. Concretamente haré uso de los razonamientos del pensador neopragmatista estadounidense Richard Rorty (1931-2007), pues creo que está entre quienes de modo más elegante y falto de pretensiones ha trabajado recientemente contra las tesis relativistas desde un punto de vista filosófico. –Califico de «elegante y falto de pretensiones» el modo en que Rorty refuta el relativismo pues es capaz de hacerlo sin comprometerse a la vez con ningún principio absoluto superior a todas las culturas concretas, que es la estrategia, a menudo fallida (Quintana Paz, 2005), que suelen emplear la mayoría de los demás filósofos cuando se enfrentan al relativismo–.

Ahora bien, a muchos les puede sorprender para empezar que apuntemos hacia Richard Rorty a la hora de hallar argumentos en contra del relativismo. Y ello por dos motivos principales. El primero es tan contundente como una afirmación explícita de este autor: su aseveración de que la polémica del relativismo queda fuera de sus intereses; que en suma el relativismo «no le preocupa» (Rorty, 1990). El segundo motivo es que, si bien no se declaró nunca literalmente relativista, Rorty (1985) sí que se reconoció etnocéntrico, concretamente firme partidario del *ethos* de las sociedades avanzadas, ricas, nortatlánticas y del «liberalismo burgués postmoderno» (Rorty, 1983); o, incluso más directamente, exhibió sin complejos su condición de pro estadounidense (Rorty, 1993). Si uno defiende tan firmemente su propia cultura por encima de todas las demás, ¿no está de algún modo cerrándose a la comunicación con otras culturas, o al menos minusvalorándolas enormemente; no está siendo una especie de “relativista en la práctica”, aunque haya argüido previamente que no es imposible comunicarse entre culturas?

Analizaremos sendas dificultades para aceptar a Rorty como enemigo del relativismo en dos pasos. En el primero explicaré por qué afirma no interesarse por el problema del relativismo. Mostraré que ello radica en su creencia de que tal problema ya ha sido eficientemente resuelto por Davidson (1985), pero, en la medida en que la solución de Davidson aún no se ha popularizado, Rorty sí está interesado en difundirla y, por lo tanto, en hablar de relativismo y antirrelativismo (y apoyar el segundo). En el segundo paso indicaré cómo el etnocentrismo de Rorty no es ningún «relativismo en la práctica», pues su pretensión es precisamente la de abrir el círculo de quienes forman parte de nuestra cultura, de «los nuestros», lo más posible, abriéndose hacia otros contextos culturales; y para ello le será preciso, naturalmente, entrar en comunicación con otras culturas.



(3). ¿Por qué afirma Rorty que el relativismo y su tesis de la incomunicabilidad entre marcos culturales diferentes ha dejado de ser interesante para la filosofía? Su argumento cabe resumirlo así: para ser relativista hay que afirmar que existen marcos conceptuales diferentes al nuestro y que no podemos entender desde él, marcos de otras culturas inteligibles desde la nuestra. Pero para ver otro marco cultural o conceptual como radicalmente diferente al mío e incomprensible desde el mío he de ser capaz de antes de verlo y darme cuenta de que es un marco diferente al mío. Y si he sido capaz de verlo como algo diferente es que ya lo he entendido al menos en parte, con lo que no puedo decir que sea totalmente incomprensible para mí: algo he entendido de él, al notar que difiere de mi propio esquema cultural. Así que si quiero ser relativista, curiosamente, me veo forzado a afirmar a la vez que otras culturas me son totalmente *incomprensibles* pero que eso es porque he *comprendido* que son diferentes; afirmo a la vez que no las puedo entender y que las he entendido un poco. Ello es una patente contradicción: no podemos decir a la vez que no entendemos *nada* de algo pero que sí lo entendemos y vemos que es totalmente diferente. Como afirma Davidson (1985) y Rorty (1979, p. 205-311) subscribe, “no podemos decir de forma inteligible que los esquemas [conceptuales o culturales] son diferentes”. Esa contradicción del relativismo lo descarta pues como una postura interesante en filosofía.

Ejémonos no obstante en que este modo de rechazar el relativismo no implica apuntarse a la idea de que hay algo que todas las culturas compartan entre sí. Muchos filósofos han intentado mostrar qué sería eso que todas las culturas comparten para justificar así la posibilidad de comunicación entre ellas. No es esa la postura de Rorty ni la de Davidson, empero. Inmediatamente a continuación de su última frase citada, Davidson (1985) añade: “tampoco podemos decir de forma inteligible que [todos los esquemas culturales o conceptuales] sean uno”, ya que para entender qué significa que hay un solo esquema habría que entender también su opuesto, qué sería algo así como tener otros esquemas radicalmente diferentes, algo que ya hemos visto que no es posible. Davidson, pues, no sólo deja a los relativistas sin poder sostener su tesis principal, sino que también deja igual a la mayoría de quienes se han tratado de oponer a ellos mostrando la existencia de un marco conceptual común para todas las culturas. La polémica filosófica a favor y en contra del relativismo queda así en punto muerto. Y por ello Rorty puede legítimamente afirmar que «no le interesa» (una vez entendido Davidson).

Ahora bien, Rorty no se queda ahí, sino que va más allá y se pregunta: una vez que ha quedado así muerto mucho debate epistemológico que han entretenido a la filosofía desde que el problema del relativismo se suscitó, ¿a qué se pueden dedicar entonces hoy los filósofos? Su respuesta es interesante para el asunto que nos ocupa; Rorty propone que los filósofos se ocupen, en vez de la epistemología, de lo que él denomina “hermenéutica” (Rorty, 1979, p. 315-393): a la tarea «edificante», educativa, de ayudarnos a ampliar nuestra interpretación del mundo entrando en contacto con visiones muy diferentes a la nuestra porque proceden de contextos culturales bien distintos (Quintana Paz, 2002). Es decir, Rorty apuesta claramente por la comunicación intercultural. Y es aquí donde nos topamos con la segunda cuestión que señalamos antes: ¿no es el confesado etnocentrismo de Rorty una traba para esta apuesta por la comunicación entre culturas?

(4). Para entender bien qué quiere decir Rorty cuando se confiesa «etnocentrista», debemos defendernos brevemente en sus ideas sobre epistemología de nuevo. Y también en qué tipo de comunidad cultural o *etnos* es aquel del cual se muestra firme partidario. Ambas cosas nos ayudarán a entender que cuando se autoetiqueta como etnocentrista, en realidad no nos está diciendo que su comunidad cultural –la de las sociedades ricas, eurocéntricas, postmodernas, en que ha calado una «cultura de los derechos humanos» (Rabossi, 1990; Rorty, 1998)– sea superior a las demás y pueda por lo tanto despreciarlas. En realidad nos está diciendo justo lo contrario: que el mejor consejo para los miembros de esa cultura es el de abrirse a otras, como nos propone la hermenéutica «edificante» ya aludida en el apartado anterior.

¿Qué motivos epistemológicos llevan a Rorty a confesarse como etnocentrista? Bien, como es sabido, un filósofo pragmatista como él no cree que la «realidad objetiva» sea la que determine la verdad o falsedad de nuestros asertos. Para Rorty, siempre es una comunidad humana, un «nosotros», el que sanciona qué es lo correcto o lo incorrecto, según los criterios de racionalidad que esa comunidad posee. Hasta aquí, de hecho, las ideas de Rorty no parecerían muy alejadas de las relativistas: nadie tiene para él un acceso directo al mundo que permita hacer de «juez» entre lo que afirman diferentes culturas, sino que lo único que tenemos son ciertas prácticas lingüísticas siempre en el marco de un «nosotros», de un contexto cultural. Además, para Rorty esa comunidad de un «nosotros» es siempre una comunidad concreta, empírica, ya dada, nunca una comunidad ideal a la cual se haya que aspirar (como sí ocurre para otros autores también inspirados en el pragmatismo: C. S. Peirce, H. Putnam, J. Habermas o K.-O. Apel). La comunidad cultural dada en la cual el propio Rorty desarrolla sus argumentos y trata de ser convincente es la ya citada: la comunidad liberal, nordatlántica, desarrollada... en que vivió. Ahora bien, llegados a este punto, lo único que salva a Rorty del relativismo (que le llevaría a conformarse con comunicarse con esa comunidad occidental concreta, pero no con ninguna otra, repleta de criterios diferentes) es que él identifica como esencial en esa comunidad un anhelo muy especial. Se trata del anhelo, o incluso el compromiso, de desear «ensancharse a sí misma, a crear un cada vez más amplio y variopinto *etnos*» (Rorty, 1989, p. 198). Si lo propio de esa comunidad es no conformarse consigo misma, entonces ser etnocéntrico en ella no implica cerrazón hacia las demás culturas, sino todo lo contrario.

Ahora bien, ¿por qué este anhelo por ensanchar la comunidad? ¿No bastaría con aspirar más cómodamente a recibir el beneplácito sólo de la comunidad ya existente en que uno vive y conformarse con que los «nuestros» juzguen mis ideas como «verdaderas», pues son los únicos que pueden entenderlas de verdad, ya que son los únicos que comparten conmigo criterios culturales? Esto sería el relativismo. Rorty sin embargo cree que no es aceptable resignarse a la aceptación de los miembros de nuestra comunidad cultural limitada, sin tratar de comunicar y expandir esa aceptación hacia otras culturas. Y ello por dos razones principales.

En primer lugar, esta idea de conformarse con comunicarse y ser entendido por los miembros de «mi» cultura implicaría algo así como que uno es capaz de acotar nítidamente quiénes son de mi propia comunidad y quiénes no. Pero tal cosa es difícilmente posible, especialmente en las sociedades pluralistas contemporáneas para las que Rorty habla en primer lugar. En ellas cada individuo formamos parte de numerosas comunidades, algunas incluso de lealtad conflictiva entre sí, y además lo hacemos en diferentes grados y en diferentes momentos (y todo ello sin estar esquizofrénicos), sin que una de esas comunidades pueda reclamar una primacía



absoluta sobre las demás al definir quién soy yo y quiénes son «los míos en general» (Sen, 2006). Como ya afirmó Paul Valéry (1957, p. 992), en cada uno de nosotros «las más diferentes ideas y vidas opuestas y principios de conocimiento existen libremente unos junto a otros a la vez». Se trata de las denominadas en inglés *crosscutting identities*, o las “poliédricas pertenencias e identidades” de Daniel Bell (1980, p. 243), que Giovanni Sartori (2000) ha detectado como rasgo distintivo de las democracias más sanas, justo para las que habla Rorty. Puesto que cada uno pertenecemos a la misma comunidad que otro o no en función del criterio al que demos importancia, y estos son muy variables, no tiene sentido decir: «Ya he convencido a los de mi comunidad y ya no necesito convencer a nadie más» (o «Cuando persuada a los de mi comunidad cultural, ya no necesitaré persuadir a nadie más»), como haría un etnocéntrico que se cerrase a la comunicación con otras comunidades culturales. La única salida sensata que me queda, pues, es mantener abierta mi idea de quiénes son «los nuestros», aquellos con quienes puedo comunicarme, sin severas restricciones.

Pues además es que, en segundo lugar, lo propio de la comunidad liberal, rica, desarrollada de que Rorty se reclama es precisamente que posee una actitud historicista, irónica, «contingentista» hacia las diferencias entre los seres humanos: no ve ninguna de ellas de modo esencial o definitivo, sino siempre como algo que podría en un momento dado cambiar. Por ello recomienda formar a las nuevas generaciones mediante una educación narrativo-sentimental, y no con rígidas teorías filosóficas sobre la «naturaleza humana». Gracias a la literatura, el cine, el periodismo... los miembros de la cultura occidental consideramos cada vez menos a los demás como un «ellos» esencialmente fuera de «los míos» (Rorty, 1998) y tendemos a ver cada vez más a cualquier otro ser humano como «uno de nosotros» (Rorty, 1989, p. XVI), a ver nuestras diferencias como históricamente contingentes y no como síntomas de diferencias o distancias insalvables. Con una visión así no cabe ni mucho menos el desprecio de ciertos etnocentristas por «los que son esencialmente de fuera, ajenos», y sí un empeño sostenido por comunicarse con todos los humanos, a los que el irónico postmoderno liberal de Occidente no puede excluir coherentemente del título de «sus semejantes».

(5) Recapitulemos, pues, lo logrado: apoyándonos en la filosofía de Rorty hemos refutado la idea relativista de que sea imposible la comunicación entre contextos culturales muy diferentes, sin necesidad para ello de establecer puntos comunes que deban poseer todas las culturas (algo que siempre resulta controvertido). Y hemos visto que podemos ser miembros conscientes y orgullosos de nuestro contexto cultural (eurocéntrico) sin que ello implique cerrazón alguna ante otras culturas. Hemos sugerido, en suma, que los problemas de comunicación cultural seguramente existen, mas no cabe achacarlos a una «imposibilidad esencial» de entenderse entre culturas diferentes. Probablemente sólo se deban a cosas mucho más prosaicas, como prejuicios, inercias, intereses creados, dogmatismo, pereza, mala fe, estupidez... Y resolver estas no es ya tarea de este texto. Quizá, de hecho, hace falta mucho más que textos para resolverlos.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

1. BELL, D., 1980: *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, ABT.

2. DAVIDSON, D., 1985: «On the Very Idea of a Conceptual Scheme». *Post-Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, pp. 129-143.
3. FEYERABEND, P. K., 1994: «Potentially every Culture is all Cultures». *Common Knowledge*, n. 3, pp. 16-22.
3. GEERTZ, C., 1984: «Anti Anti-relativism». *American Anthropologist*, vol. 86, n. 2, pp. 263-278.
4. KUHN, T. S., 1992: *The Trouble with the Historical Philosophy of Science*, Cambridge, Department of the History of Science (University of Harvard).
5. LAKATOS, I. y FEYERABEND, P. K., 1999: *For and Against Method*, Chicago, Chicago University Press.
6. MCWHORTER, J. H., 2014: *The Language Hoax: Why the World Looks the Same in Any Language*, Oxford, Oxford University Press.
7. QUINTANA PAZ, M. Á., 2002: «On Hermeneutical Ethics and Education: 'Bach als Erzieher'». *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*, Santiago de Compostela, Compostela Group of Universities.
8. QUINTANA PAZ, M. Á., 2005: «L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei crusi sui cinesi)». *Filosofia e Questioni Pubbliche*, vol. 10, n. 2, pp. 75-102.
10. RABOSI, E., 1990: «La teoría de los derechos humanos naturalizada». *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n. 5, pp. 159-175.
11. RORTY, R. M., 1979: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
12. RORTY, R. M. 1983: «Postmodernist Bourgeois Liberalism». *The Journal of Philosophy*, vol. 80, n. 10, pp. 583-589.
13. RORTY, R. M., 1985: «Solidarity and Objectivity». *Post-Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, pp. 3-19.
14. RORTY, R. M., 1989: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
15. RORTY, R. M., 1990: «Pragmatism and Anti-Representationalism». *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Boulder, West View Press, pp. 1-6.
16. RORTY, R. M., 1993: «Truth without Correspondence to Reality». *EurAmerica*, vol. 23, n. 3, pp. 1-25.
17. RORTY, R. M., 1998: «Human Rights, Rationality and Sentimentality». *Truth and Progress*, Cambridge University. Press, Cambridge, pp. 167-185.
18. SARTORI, G., 2000: *Pluralismo, multiculturalismo e stranieri: saggio sulla società multi-etnica*, Milano, Rizzoli.
19. SEN, A., 2006: *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, London, Allen Lane.
20. STEWARD, J., 1948: «Comments on the Statement of Human Rights». *American Anthropologist*, vol. 50, n. 2, pp. 351-352.
21. VALÉRY, P., 1957: «La crise de l'esprit». *Œuvres*, vol. I, Paris, Éditions de la Pléiade.