

## ¿EXISTEN LOS UNIVERSALES CULTURALES? \*

KWASI WIREDU

UNIVERSITY OF SOUTH FLORIDA

Sobre la pregunta ¿existen los universales culturales?, propongo hacer una prueba *reductio ad absurdum* para elaborar una respuesta afirmativa de la siguiente manera. Supongamos que no hay universales culturales. La comunicación intercultural sería entonces imposible. Pero existe la comunicación intercultural. Por lo tanto hay universales culturales. Permítanme ahora tratar de desarrollar este epítome de la prueba. Empezaré con la premisa de que hay comunicación intercultural. Eso es bastante claro aquí y ahora como para que se discuta; lo que tal vez necesite discusión es lo que ello implica. Pero no todo lo que concierne a sus implicaciones está abierto al debate. Por ejemplo, es tautológicamente obvio que para que dos personas cualesquiera se comuniquen de alguna manera, deben tener en común un medio de comunicación. Esto, a su vez, implica que a cierto nivel deben compartir algún esquema conceptual, aun cuando sea de mínimas dimensiones. Cualquier esquema de conceptos semejante es un universal, por lo menos para los participantes de una comunicación dada. La pregunta es ahora, ¿existe algún esquema de conceptos que sea compartido por todas las culturas humanas?

Esto último equivale a preguntar si hay algo sobre lo que todas las diferentes culturas del mundo *podrían* comunicarse. La respuesta es, de hecho, "Todo". Pero empecemos por los fundamentos *vitales*. Uso aquí la palabra "vital" para sugerir el hecho de que en ciertos aspectos, la comunicación es una necesidad existencial. Sin comunicación no puede haber comunidad humana. De hecho, en la ausencia total de comunicación, no podemos siquiera concebir la existencia de *personas* humanas; puede haber, tal vez, animales humanos, pero esa es otra cosa. Una *persona* humana es producto de la cultura. Independientemente de las otras cosas que entren en la esencia de la cualidad de persona, la mente debe ser un factor crucial. Pero no nacemos con

\* Ponencia presentada en el XVIII Congreso Mundial de Filosofía que tuvo lugar en Brighton, Inglaterra.

una mente, ni siquiera una que sea *tabula rasa*; únicamente nacemos con el potencial de una mente (en la forma de un sistema nervioso). Este potencial se realiza hasta cierto punto a través de la andanada de estimulación sensorial que emana del ambiente puramente físico (es decir, no social). Pero la mente como atributo de lo que hace a una persona no se obtiene sin otra clase de andanada, a saber, la andanada cultural o socializadora de la estimulación sensorial que emana de la familia, la parentela y el clan. Y esto no significa nada más que diversas formas de comunicación.

De acuerdo con esto, podemos decir que la comunicación es la que, en gran medida, crea la mente. Pero también podemos decir que la mente es sólo la cosa, o más estrictamente, la capacidad que crea comunicación. Dos factores básicos se ven envueltos en la comunicación, a saber, la conceptualización y la articulación. El poder de conceptualización es sólo un desarrollo y un refinamiento de la capacidad de reaccionar frente a estímulos de una manera regular, la cual está presente aun en formas de vida como la amiba. En las formas más elementales de vida, la respuesta al ambiente está gobernada por impulsos instintivos en busca de equilibrio y auto-conservación. A este nivel de la existencia, el instinto asegura la uniformidad de reacción en una especie. En la medida en que se pudiera hablar aquí de un análogo de la comunicación, éste tomaría la forma de gestos y ruidos instintivos, uniformados instintivamente. Veo en ambos tipos de uniformidad los humildes orígenes de las reglas de conceptualización y articulación que distinguen a la comunicación humana. El comportamiento humano está por supuesto gobernado tanto por el instinto como por la cultura. Debido al elemento del instinto podemos estar seguros de cierta uniformidad distintiva de la especie en las acciones y reacciones humanas. Pero debido al elemento de la cultura, es decir, del hábito y el pensamiento consciente, naturalmente habrá mucho espacio para las variaciones. La primera consideración explica la posibilidad de objetividad y universalidad en los estándares de pensamiento y acción en nuestra especie; la segunda, los diversos grados de relatividad y subjetividad. Sin embargo, lo que nos unifica es más fundamental que lo que nos diferencia.

¿Qué es lo que nos unifica? El principio de una respuesta, por lo menos, es fácil. Se trata de nuestra identidad biológico-cultural como *hominés sapientes*. Mínimamente, esta condición implica que somos organismos que en el impulso hacia el equilibrio y la auto-conservación vamos más allá del instinto de maneras específicas, a saber, por medio de la percepción reflexiva, la abstracción, la deducción y la inducción. Por percepción reflexiva entiendo un tipo de conciencia que incluye la identificación de objetos y eventos por

medio de la aplicación consciente de conceptos, lo que implica, consecuentemente, el poder para recordar y reidentificar. Cualquier ser capaz de percepción reflexiva, posee ya un concepto del mundo externo. Por abstracción entiendo el procedimiento mental que reúne diversos particulares bajo conceptos generales, y a éstos mismos bajo conceptos todavía más generales, etc. La capacidad deductiva e inductiva está ya presupuesta de forma rudimentaria en la percepción reflexiva, ya que reconocer algo como X es percibirlo como X y no como no-X, lo que implica que no es a la vez X y no X. Aquí se encuentra implícitamente el principio de no-contradicción, que a pesar de una lógica paraconsistente, es el principio supremo de la deducción. Además, presentar un objeto o un evento bajo un concepto, es poder prever, en principio, lo que se daría en ciertas situaciones hipotéticas. Las hipótesis destacan aún más en el contexto de la acción. Para iniciar una acción, es decir, una acción premeditada, debe tenerse alguna noción sobre las consecuencias que implican diversas opciones y, en cualquier caso, la existencia de ajustes o desajustes de posibles medios para posibles objetivos. El poder de juzgar entra aquí en juego evidentemente, y, con él, el poder de inferencia.

La acción, pues, involucra juicio e inferencia, pero la acción social, ingrediente esencial de la existencia humana, involucra, además de ellos, comunicación. Ahora bien, si un ser es capaz de juicio e inferencia, entonces, necesariamente, es capaz de comunicación. Por cierto, esto podría ser engañoso en cuanto al orden lógico del desarrollo mental humano, si diera la impresión de que el poder de juicio e inferencia antecede al de comunicación. Al contrario, de nuestros comentarios anteriores sobre la hechura de la mente se deriva que la comunicación, desde el punto de vista de la emisión y la recepción, está presente desde etapas muy tempranas del desarrollo de los poderes del pensamiento de una persona humana. Nuestros comentarios anteriores tienen el propósito de amplificar un poco la interconexión entre el pensamiento y la comunicación como preparación para trazar algunas implicaciones que conciernen a toda la especie. En esta etapa el tema puede ser enmarcado de la siguiente manera: "La mente presupone comunicación. Concedido. Pero, ¿comunicación con quién? La comunicación con nuestra propia familia y parentela puede darse por sentada, pero ¿podemos garantizar la posibilidad de comunicación con gente de muy diferentes climas y culturas?" Esta pregunta ya ha sido anticipada de hecho en el párrafo anterior. Ahí se observaba que ser una persona humana implica tener la capacidad de percepción reflexiva y de abstracción e inferencia. En su naturaleza básica, estas actividades mentales son las mismas para todas las personas humanas sin que importe que vivan en Eu-

ropa, Asia o África, de la misma manera que en su naturaleza básica, las reacciones instintivas de, digamos, las ranas de Europa, son las mismas que las de las ranas de África. En particular, el concepto de objeto en general es el mismo para todos los seres capaces de percepción reflexiva, pues todo ser que necesite suplementar el instinto con el ingenio en la lucha por el equilibrio y la auto-conservación, deberá tener una forma regularizada de identificación y reidentificación de las cosas de su ambiente, de la manera dictada tanto por su constitución como por el impacto de los estímulos. En ambos casos hay una identidad humana común. La constitución humana de carne y hueso estimulada por cargas eléctricas y envuelta en una piel teñida por pigmentos diversos, es la misma en todas partes, mientras que sólo hay un mundo en el que todos vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser, a pesar de cosas tales como las variedades del clima. Estos hechos, fundamentales para la posibilidad de comunicación entre familia y parentela, son los mismos hechos que fundamentan la posibilidad de comunicación entre las diversos pueblos del mundo. Los mismos hechos relacionan a todos los seres humanos.

Reconocemos, claro, que la comunicación entre pueblos ampliamente separados es frecuentemente más difícil que la comunicación entre pueblos que viven relativamente cerca unos de otros. Esto debe ser fácil de entender. Además de todas las otras cosas, tenemos la Babel de lenguajes. Grupos ampliamente separados tienden a desarrollar diferentes simbolismos para la articulación del pensamiento. De la mirada de posibles articulaciones fonéticas, diferentes personas usarán diferentes subgrupos a través de circunstancias esencialmente accidentales. De manera similar, los escritos, donde los hay, también se diferenciarán. Las diferencias tampoco se limitan a los aspectos físicos de la simbolización. El espacio y el tiempo también están implicados de modo aparentemente inescrutable en los abigarrados moldes de pensamiento puestos de manifiesto por las diferentes gramáticas. Tales disparidades algunas veces efectivamente provocan diferencias en la estructura y el contenido de conceptos particulares. Consideremos un ejemplo. En inglés, para formar sustantivos abstractos, se procede a partir de sustantivos "concretos". Así por ejemplo, de *chair* [silla] obtenemos *chairness*. Los adjetivos pueden también producir sustantivos abstractos. Por ejemplo, *red* produce *redness*. Por otro lado, en mi propio idioma, el akan, que se habla en algunas partes de Ghana, las transiciones de pensamiento representadas por estas transformaciones gramaticales del inglés, se manejan de diferente manera. La palabra para silla es *akongua*, pero la que corresponde a *chairness* no es una sola palabra que pertenezca a una categoría separada, sino una perífrasis. Decimos algo así como

“La circunstancia de algo que es silla” (*se bribi ye akongua*). He aquí pues el propósito de mi ejemplo. En un idioma como el akan, va a ser obviamente muy difícil para cualquiera persuadirse, ya no digamos persuadir a otros, de la plausibilidad de decir algo como “*chairness* [el ser de la silla] es un objeto abstracto que existe por encima de las sillas particulares”; porque, pensemos a qué se reduciría (aproximadamente) un discurso de ese tipo en una lengua como el akan. Se tendría que decir algo que en inglés se traduciría como “la circunstancia de algo que es silla es un objeto abstracto por encima de las sillas particulares”.<sup>1</sup> Y si esto suena incongruente en inglés, en akan la situación se agrava muy considerablemente. El punto no es, como algunas veces absurdamente se sugiere, que los africanos no piensan o no pueden pensar en términos abstractos, porque la frase “la circunstancia de algo que es silla” es tan abstracta en su significado como la palabra *chairness*. El punto es más bien que el hecho de que en el inglés, y en idiomas semejantes al inglés en este respecto, haya, además de la formulación perifrástica, el sustantivo abstracto unitario, es apto para inspirar deducciones objetuales en muchas mentes, mientras que en lenguajes como el akan hay una clara falta de incentivo para una objetivación de esa índole —no digo hipóstasis, para no decidir la cuestión en favor del idioma akan. Lo que quiero hacer es enfatizar la radicalidad de este contraste entre los dos lenguajes. Con este propósito, se podría aun caracterizar el contraste diciendo que la oración “*chairness is an abstract object existing over and above particular chairs*” es intraducible al akan. Se podrían multiplicar los ejemplos de diferencias de los patrones gramaticales y las formaciones léxicas del inglés y el akan en cuanto a su capacidad para sugerir conceptos. Como es bien sabido, Whorf sacó provecho para el relativismo de los contrastes lingüísticos de esta clase en sus comparaciones de las lenguas indoeuropeas con las indígenas americanas. Pero no es necesario llegar a los extremos de Whorf para notar que las diferencias en los lenguajes frecuentemente reflejan —y se reflejan en— diferencias de visión del mundo, y que esto puede ejercer las constricciones más profundas sobre la comunicación intercultural.

Aceptemos todo lo dicho hasta aquí. En ello no se revela, sin embargo, una *barrera* última para la comunicación intercultural. No se conoce un solo lenguaje humano que no pueda en principio ser aprendido como segundo idioma por los hablantes de otros idiomas. La razón que sustenta este hecho es que el lenguaje es un sistema de habilidades fundamentales para ser humano. Éstas son las habi-

<sup>1</sup> Del inglés, “The circumstance of something being a chair is an abstract object over and above particular chairs”. (*N. de la T.*)

lidades de la percepción reflexiva, la abstracción y la inferencia. Por medio de la primera se puede, en principio, reidentificar cualquier símbolo y su posible referente. Por medio del segundo se puede, en principio, entender cualquier sistema de estructuras y clasificaciones, analizar compuestos y sintetizar unidades según lo requiera el caso. Y por medio del tercero se puede en principio prever la conexión que puede tener una afirmación inmediata con consecuencias próximas o remotas (por lo menos con algunas de ellas). En suma, el ser humano es un animal que sigue reglas. Como tal, necesariamente tendrá la capacidad para entender y usar un lenguaje; y si puede entender otro idioma cualquiera, también puede entender cualquier idioma. Si todavía quedan algunas dudas sobre esta última afirmación, tal vez se deba a que se anticipan posibles circunstancias que podrían impedir a una persona que habla el idioma de una comunidad, aprender el idioma de otra. ¿Será tal vez que el manual de que se dispone no es efectivo pedagógicamente? Pero uno puede, sin duda, evitar esos auxilios de segunda mano e ir a vivir con la gente que habla ese otro idioma y, en las palabras de Quine en su libro *Word and Object*, “aprender directamente el lenguaje nativo como lo haría un infante”.

¿Qué ocurre entonces con lo intraducible? La verdad es que la habilidad para percibir lo intraducible de alguna expresión de un idioma a otro, es señal de un entendimiento lingüístico más profundo que la habilidad para hacer traducciones rutinarias; esta habilidad supone un mero traslado de un lenguaje a otro, mientras que la otra supone un colocarse por encima de los dos idiomas, por así decirlo, una agilidad que no parecen adquirir fácilmente los estudiantes de “otras culturas”. Así pues, la intraducibilidad puede ser un problema, pero no necesariamente significa ininteligibilidad.

Pero, puede objetarse, si algunas porciones de un lenguaje pueden ser intraducibles a otro, ¿por qué no puede serlo el lenguaje en su integridad? Desarrollaremos nuestra respuesta elaborando unas observaciones anteriores. En esencia, la respuesta se encuentra en la comunalidad del concepto de objeto en general entre todas las personas humanas. La posesión de este concepto es un aspecto esencial de la manera humana de reaccionar, o mejor, de interactuar con el ambiente. Y debido a que una ley fundamental que gobierna esta interacción es el impulso de autoconservación y equilibrio, las discriminaciones esenciales de las cosas del ambiente, posibles por la posesión del concepto de objeto en general, serán de hecho, aunque no de nombre, básicamente de la misma clase entre todos los seres humanos. Estas discriminaciones esenciales serán obviamente de objetos o eventos de la percepción directa. La palabra “directa” no

implica aquí ausencia de conceptualización. Pero a este nivel hay una similitud básica de conceptualización entre los humanos a fuerza de coacciones semi-instintivas. Por esta razón, mientras más cerca se encuentre de la percepción directa un grupo de cosas de discriminación, más fácil será correlacionar sus elementos con los diferentes sistemas de nombramiento que se dan entre diferentes pueblos. Esto es lo que asegura que todos los lenguajes humanos sean, en el fondo, interaprendibles e intertraducibles.

Pero dada esta intertraducibilidad básica, no se pueden poner límites a la comunicación intercultural que no pertenezcan también a la comunicación intracultural. Las dificultades de inteligibilidad y traducción entre los humanos se deben principalmente a los cambios y azares a que están sometidos estos procedimientos gemelos de abstracción e inferencia. Es a través de estos procesos como los seres humanos ascienden semánticamente del pedestal de la percepción sensible directa a las alturas de las sofisticadas concepciones teóricas o a las nubes de la oscuridad y la confusión conceptuales. Las consecuentes dificultades de comprensión ocurren tanto a través como en el interior de las culturas, y, aunque lo son a menudo, no necesitan ser necesariamente más radicales en el primer contexto que en el segundo. Por ejemplo, a pesar de los inevitables obstáculos de la intraducibilidad, es probablemente más fácil para un africano entender el empirismo de Hume que para un filósofo analítico anglo-americano inclinado a las teorías de Hume, entender el idealismo dialéctico de Hegel. Sin embargo, en un sentido obvio, Hume, Hegel<sup>2</sup> y el filósofo analítico anglo-americano contemporáneo comparten una cultura común que es muy diferente de la del africano. De hecho, la falla de la inteligibilidad y la traducción en el diálogo entre, digamos, un filósofo analítico británico y un idealista absoluto británico, ambos discutiendo en un inglés filosófico, puede ser a veces más inmanejable que si meramente hablaran lenguajes naturales mutuamente foráneos. No obstante, independientemente de que la dificultad en la comunicación ocurra en el interior de una cultura o entre diferentes culturas, puesto que los seres humanos son animales que siguen reglas y puesto que todos nosotros estamos en gran medida asentados en el mismo pedestal cognoscitivo de la percepción sensible, es posible en ocasiones superar esas dificultades, o si no superarlas, por lo menos reducirlas a algo menos que la impenetrabilidad.

Es probablemente innecesario señalar que lo que es necesario mostrar no es que la comunicación intercultural o incluso intracultural

<sup>2</sup> El racismo de ambos —Hume y Hegel— debe por cierto causar la misma consternación tanto a los africanos como a los que no lo son.

tiene éxito siempre, sino sólo que no necesita siempre ser un fracaso. El hecho de que el entendimiento conceptual es posible en ambos teatros del discurso, debe de haber quedado suficientemente claro en las consideraciones ya discutidas. Este hecho, de manera igualmente clara, presupone la existencia de universales conceptuales. Podría pensarse, sin embargo, que todavía está abierta la cuestión de si hay universales epistemológicos. En otras palabras, podemos seguir preguntándonos si los cánones de razonamiento entre los diferentes pueblos del mundo podrían ser tan inconmensurables que volvieran imposible cualquier evaluación transcultural de la verdad o validez de los sistemas de creencia, a pesar de la supuesta universalidad del entendimiento conceptual. Preguntas de esta índole han ocasionado bien intencionados vuelos de fantasía relativista en algunos cronistas de las variedades de modos de vida y pensamiento en la humanidad. Se piensa que es señal de tolerancia y amplitud de pensamiento considerar a todos los cánones de razonamiento supuestamente dispares como igualmente válidos dentro de sus propios dominios culturales. Sin embargo, a pesar del reciente resurgimiento de la simpatía por el relativismo, el problema con esa concepción sigue siendo el mismo viejo problema, a saber, que es inconsistente. La inconsistencia podría especificarse de varias maneras. Es necesario mostrar aquí que es inconsistente aceptar la posibilidad de universales conceptuales y negar la de los universales epistemológicos. Esto es, por supuesto, sólo en referencia al relativismo cognoscitivo. Un relativista conceptual negaría la posibilidad misma de universales conceptuales. Pero esta es una opción que ya previmos de una manera fundamental. Una manera menos fundamental, pero más efectiva dialécticamente, habría sido simplemente argumentar que la idea misma de esquemas conceptuales dispares presupone la existencia de algunos conceptos compartidos, porque, a menos que se hayan entendido mínimamente los sonidos emitidos o las marcas labradas sobre superficies por el grupo problemático, no se podría siquiera empezar a hablar de esquemas conceptuales, ya no digamos de esquemas dispares.

Ahora discutimos de la siguiente manera a favor de la afirmación de que la existencia de algunos universales conceptuales implica la disponibilidad de algunos universales epistemológicos. Entender un concepto es comprender su posibilidad de aplicación; pero esto implica también comprender sus criterios de aplicación, es decir, las condiciones bajo las cuales *es verdad* decir que el concepto se sostiene. Sin embargo, debemos llamar inmediatamente la atención sobre dos cláusulas. Primero, este argumento usa un concepto fuerte del entendimiento. Hay obviamente un concepto del entendimiento

más débil, según el cual podría hablarse de entender el concepto de, digamos, un cuadrado redondo sin pretender considerar la *posibilidad* de algo que sea a la vez redondo y cuadrado. Este es un concepto secundario (o formal) del entendimiento que presupone un concepto primario (o sustantivo) del entendimiento en alguna fase del fragmento de discurso dado. Así, en el ejemplo dado, se afirma implícitamente un entendimiento sustantivo de los conceptos de “redondo” y “cuadrado”. Segundo, debe advertirse que comprender los criterios de aplicación de un concepto no implica necesariamente ser capaz de articularlos con precisión o adecuadamente o siquiera coherentemente. Notemos, incidentalmente, que cuando los conceptos en cuestión son abstractos y básicos en lo que puede llamarse la visión humana del mundo, este desequilibrio revela las raíces de toda filosofía o, en todo caso, de una gran parte de ella.

Nuestro argumento saca partido de la conexión, no especialmente recóndita, entre significado y verdad posible. (No hablo, por cierto, de una conexión entre significado y “condición de verdad”, oscura noción difundida en algunas discusiones contemporáneas sobre semántica.) Pero podemos ir más lejos enlazando los universales conceptuales con los epistemológicos. De hecho, el campo ha sido preparado para ello. Como antes discutimos, la conceptualización implica una sensibilidad básica al principio de no-contradicción y la habilidad para considerar hipótesis, que es lo que en última instancia implica la capacidad para aprender de la experiencia. Llamemos al principio de todo aprendizaje de la experiencia el Principio de la Inducción (sin prejuzgar nada acerca de la naturaleza exacta de la inducción). Si estos dos principios, el de no-contradicción y el de inducción —principios que son, bajo cualquier estimación, básicos en el conocimiento humano—, están implícitos en el poder de conceptualización, entonces es manifiesto que los dos juntos unifican las actividades humanas de entender y de saber, de tal manera que resultaría imposible que los diferentes pueblos del mundo pudieran comunicarse pero no pudieran discutir racionalmente entre ellos.

Hasta aquí he discutido los universales conceptuales y epistemológicos. Pero supongamos que surge la objeción de que lo que requiere prueba es la existencia de universales *culturales*, no la de los otros. Rápidamente se vería que la objeción está fundada en una concepción de la cultura muy superficial. La cultura no está compuesta únicamente de formas sociales, creencias y prácticas habituales de un grupo humano. Estos fenómenos mismos dependen de la existencia de lenguaje, conocimiento, comunicación, interacción y métodos de transmisión del conocimiento a los nacidos y los no nacidos. Y éste es el sentido fundamental de la palabra “cultura”. ET

este sentido, se puede resumir la discusión precedente diciendo que el hecho mismo del lenguaje, la posesión de uno u otro lenguaje en todas las sociedades humanas, es el universal cultural por excelencia.

No obstante, concebir la cultura como "las formas sociales y las creencias y prácticas habituales de un grupo humano", si bien no es la manera más fundamental de concebirla, es una manera legítima. Además, es probablemente la más frecuente. Más aún, desde esta perspectiva el escepticismo respecto de la existencia de universales culturales tiene alguna plausibilidad inicial. Cultura, en este sentido, es una acumulación —ajustada a un patrón— de contingencias de pensamiento y acción social en el contexto de un tipo específico de ambiente físico. Aquí lo que define cultura, o mejor, *una* cultura, es lo humanamente contingente, no lo humanamente necesario. Así, es necesario que toda comunidad humana tenga *algún* lenguaje, pero es una cuestión contingente qué lenguaje particular pueda ser. En general, es necesario que los grupos humanos tengan algunas costumbres, pero es contingente qué conjuntos específicos de costumbres podrían tener.

De estas últimas reflexiones surge naturalmente la siguiente serie de pensamientos. Puesto que las costumbres son hechos contingentes de formaciones sociales particulares, así deben ser también los principios para evaluarlas. Resulta conveniente y razonable en esta coyuntura tener un amplio concepto de costumbre, de manera que comprenda cosas como usos, tradiciones, maneras, convenciones, gramáticas, vocabularios, etiquetas, modas, normas estéticas, ceremonias, tabúes, rituales, maneras regionales, costumbres. Todas ellas constituyen reglas de pensamiento y comportamiento, y decir que las bases para evaluarlas son contingentes quiere decir que no hay principios universalmente válidos que cumplan ese propósito; quiere decir, hablando positivamente, que lo correcto o incorrecto de estas reglas es relativo a la cultura. Si ahora tomamos la moralidad y la incluimos bajo las reglas contingentes del buen comportamiento, la conclusión parece ser que ésta también, junto con todas las otras reglas de conducta, es relativa a la cultura. En esta serie de pensamientos nos vemos transportados, pues, no sólo al relativismo descriptivo, sino también al relativismo ético. Aparentemente, no es sólo el caso de que las normas de lo bueno y lo malo varían de persona a persona o de cultura a cultura, sino también que su justificación consiste sólo en el hecho de ser adoptadas en una época particular y en un lugar particular.

El relativismo ético ha sido frecuentemente criticado, y con bastante razón. Pero una vez que se ha dicho y hecho todo, todavía no queda claro con qué criterios deben identificarse los universales

normativos de la conducta humana. Es interesante observar que los universales más fáciles de clasificar son los éticos o morales en un sentido estrecho. Supongamos que pudiéramos especificar un principio de conducta tal que sin su reconocimiento —no digo su cumplimiento invariable— la sobrevivencia de una sociedad humana *en una condición tolerable* fuera inconcebible. Empecemos con el siguiente supuesto mínimo. Suponemos que todo ser humano se preocupa por sus propios intereses, como quiera que se defina el concepto de interés. El problema de la moral surge del hecho de que no todos tenemos una inclinación natural a ocuparnos de los intereses de otros en cada momento de nuestro comportamiento. En atención a esto, se nos ofrece el siguiente imperativo. “Que tu conducta manifieste una debida atención por los intereses de los demás.” La pregunta es, por supuesto, ¿qué es atención *debida*? Propongo el siguiente criterio. Se puede decir que una persona manifiesta una atención debida por los intereses de los demás si, al contemplar el impacto de sus acciones en los intereses de otros, se coloca él mismo imaginariamente en la posición de aquéllos y, habiéndolo hecho, le es posible dar buena acogida a ese impacto. Obviamente esto recuerda lo que ha sido llamado la Regla de Oro. Si se le toma como imperativo, podría ser llamado el principio de la imparcialidad por simpatía. Ahora bien, sugiero que se necesita poca imaginación para prever que la vida en una sociedad en la que todo el mundo rechazara este principio y actuara de conformidad con su rechazo sería inevitablemente “solitaria, pobre, desagradable, *bestial*” y probablemente corta. Es discutible —aunque no podemos discutirlo ahora— que este principio sea suficiente como fundamento de la moralidad. Se puede ver, por ejemplo, que la inyección de una dosis de compasión en el imperativo categórico de Kant, lo convertiría en un principio de imparcialidad *por simpatía*, y se piense lo que se piense de la argumentación de Kant al establecer la moralidad sobre el fundamento del imperativo categórico, ese esfuerzo no fue trivial. Podría observar, además —remontándome a mis propios antecedentes de pensamiento indígena—, que muy bien se puede mostrar que los principios éticos akanenses tradicionales convergen en una fundamentación semejante a la del principio de imparcialidad por simpatía. En todo caso, parece claro, independientemente de que, como asunto filosófico, la gente considere este principio como la base de toda moral, que, como hecho de la vida ética, el principio es esencial para la realización y la conservación de los intereses humanos básicos en la sociedad.

Con base en lo dicho se puede afirmar que el principio de imparcialidad por simpatía es un universal humano que trasciende la cultura concebida como “las formas sociales y las creencias y prácticas ha-

bituales de un grupo humano". Pero sólo trasciende este concepto particular de cultura, no todos; y ciertamente, por ser común a toda práctica humana de moralidad, es un universal de cualquier forma no-bestial de vida humana.

En retrospectiva se puede localizar fácilmente el error en la serie de pensamiento relativista que hemos repasado. Esa serie ilegítimamente puso a las costumbres, las tradiciones, los usos, etc., en el mismo saco que las reglas contingentes del buen comportamiento. Pero las reglas morales son una clase aparte. Es tan común, sin embargo, confundir moralidad con otros tipos de reglas y concepciones de conducta que, lexicográficamente, un sentido legítimo de la palabra "moralidad" es "conformidad con los ideales de la conducta humana correcta". (Tampoco las etimologías de "moral" y "ética" ofrecen nada que combata el error que mencionamos.) La gente habla entonces, por ejemplo, de las moralidades estoica y epicúrea, las compara y las contrasta. De manera similar, se habla de ética cristiana y ética islámica e incluso de ética africana y ética europea. Parece entonces que la moralidad misma es algo que puede variar de grupo a grupo. De hecho, sin embargo, en los respectos en que estos sistemas de reglas e ideales de conducta difieren, son costumbres, estilos contingentes de vida y pensamiento, más que formas de moralidad en el sentido más estricto de la palabra. Debo subrayar, tal vez, que no sugiero aquí que las costumbres o ideales de vida no puedan ser evaluados como buenos o malos. Afirmo únicamente que existen más bases para evaluar la conducta que el mérito o el demérito moral. Tampoco se implica aquí que las concepciones y códigos extra-éticos no tienen importancia. ¡Nada más pensemos en la importancia de las reglas de tráfico en lugares como Nueva York! Pero difícilmente se puede decir, sin embargo, que semejante experimento mental pruebe que las reglas de tráfico son principios morales.

Concediendo que las reglas morales son humanamente universales y están separadas de todas las otras reglas de conducta, ¿se sigue entonces que todas las otras carecen de universalidad cultural? No parece haber ninguna premisa o regla de inferencia que nos lleve a establecer ese tipo de relación de implicación, pero parece ser uno de los hechos más visibles de las sociedades humanas que las costumbres varían ampliamente entre ellas. Así es en un sentido obvio. Pero visto más de cerca, las salvedades empiezan a llamar nuestra atención. Primero, cualquier costumbre que viole una regla moral, es *ipso facto* condenable como mala, no *por* esta o aquella sociedad, sino simple y llanamente condenable.

Segundo, frecuentemente las costumbres se apoyan en creencias sobre el mundo. En tanto que las normas cognoscitivas son en última instancia universales, como se argumentó en la primera parte de esta discusión, esas costumbres están en gran medida abiertas a la evaluación transcultural. Así, por ejemplo, rezar a la Virgen María, o encomendarse a ella, es una costumbre importante entre los católicos. Pero, obviamente, si a un católico se le pudiera, *per improbabile*, convencer de que dejara de creer en la existencia de Dios, esa costumbre, a no ser por inercia instintiva, perdería el peso que tenía para él. Y en lo que concierne al argumento, los principios de no-contradicción e inducción unen a toda la humanidad. De manera similar, si, por ejemplo, se probara que nuestros antepasados no continúan existiendo en ningún estado o forma, la tradicional costumbre akanense de hacer libaciones por los antepasados se vería privada de un motivo racional. En pocas palabras, en la medida en que una costumbre tiene un motivo racional, tiene, por lo menos, una universalidad indirecta por medio de su inteligibilidad transcultural.

Pero, y ésta es nuestra tercera observación, algunas costumbres no parecen tener motivos racionales. Excluimos los casos de motivos racionales olvidados, debido a que, lógicamente, pertenecen a la clase ya tratada. Los casos relevantes aquí son los que parecen nacidos del capricho o de un puro accidente. Paradójicamente, son éstos, tal vez, los más fáciles de entender transculturalmente; porque el capricho es el capricho y un accidente es un accidente en todas partes. En la medida en que los modos de conducta resultantes sean objetivamente inofensivos, su conocida variedad apoyará, en el mejor de los casos, sólo un relativismo vacuo, ya que no hay, por hipótesis, una disparidad real de valores. Por otro lado, donde son dañinos, están abiertos, como ya se argumentó anteriormente, a la evaluación transcultural con bases morales u otras bases racionales. En cualquier caso, poco alivio recibe el relativismo, sea ético o aun descriptivo.

Cuarto, incluso en las esferas de actividad humana como el arte culinario, el arte literario, las bellas artes, la música, la danza, los juegos y otros entretenimientos, donde las diferencias históricamente bien establecidas en cuanto a los valores y las sensibilidades entre los diversos pueblos del mundo, han generado grandes variantes de forma y contenido, nada es más claro que la creciente comunicación e interacción hecha posible por los tremendos avances de los medios tecnológicos, está universalizando rápidamente no sólo la apreciación, sino también la asimilación creativa. Así, donde todavía no podemos hablar de universales existentes, podemos por lo menos hablar de universales potenciales.

Resulta evidente por todo esto que cuando, como ha ocurrido frecuentemente, los críticos del relativismo han aceptado rápidamente el relativismo descriptivo como preparación para pasar a la refutación del relativismo normativo, han pasado inconscientemente, de hecho, por encima de algunas consideraciones anti-relativistas muy significativas.

Empezamos esta discusión con la pregunta sobre si existen universales culturales. Debemos ahora empezar a preguntarnos si hay en última instancia no-universales culturales. Gracias.

TRADUCCIÓN DE BLANCA GARCÍA MONSIVÁIS