

FILOSOFÍA Y RELATIVISMO CULTURAL

Javier SAN MARTÍN
UNED

Resumen: El tema del relativismo cultural es uno de los más candentes en la segunda mitad del siglo XX, y sigue siendo sumamente polémico porque, desde el relativismo cultural, la filosofía, un saber que se da fundamentalmente en el seno de la cultura occidental, queda en entredicho. En esta intervención se aborda el tema, primero, considerando el origen de la filosofía como una respuesta a la diversidad de culturas que conviven en las colonias griegas. En la segunda sección se consideran las dos tradiciones que se inician en el siglo IV a.d.C. en las que se refleja lo que a la postre serán las dos culturas. Desde el resultado de las dos ha terminado cuestionándose la filosofía. En la tercera se explica qué es la muerte antropológica de la filosofía. En la cuarta parte se sacan las consecuencias de esa posición, que al no darse cambia la postura señalada en la tercera parte.

Palabras clave: Origen de la filosofía. Relativismo cultural. Las dos culturas. Filosofía de la antropología cultural. .

Abstract: The theme of cultural relativism has been one of the most burning in the second half of the 20th century, and it remains highly controversial because, since cultural relativism, the right of philosophy, a knowledge that occurs fundamentally within Western Culture, remains as a problem. The paper discusses on this issue, first considering the origin of philosophy as a response to the diversity of cultures that coexist in the Greek colonies. In the second section we consider the two traditions that began in the fourth century BCE, in which what in the end will be the so called “two cultures” is reflected. The result of the two traditions was to question philosophy. The third section explains the anthropological death of philosophy. The fourth part draws the consequences of that position, i.e. the philosophical death of cultural anthropology, what is not the case; consequently the thesis posed in the third section is questioned..

Keywords: Origin of philosophy. Cultural relativism. The two cultures. Philosophy of cultural anthropology.

Es para mí un honor participar en este seminario. Por ello agradezco, primero, a los que diseñaron este tipo de actividades y, segundo, a los que han diseñado esta en concreto, que me viene, desde una perspectiva profesional, como anillo al dedo porque toda mi vida de desarrollo de mi profesión ha estado relacionada con este tema: el relativismo cultural y la filosofía.

Saben que he trabajado siempre en el ámbito de la fenomenología y, evidentemente, no creo que esa “especialización” pueda ser tachada de una “lacra”, como recientemente se me acusaba en una red social. Porque la fenomenología, al menos tal como yo la entiendo, no es mera doxografía sino el suelo desde el que construir una filosofía, una filosofía precisamente que se las tiene que ver con el tema del relativismo.

Y, por eso, desde la fenomenología, mi vida profesional ha estado ligada a esos dos tópicos: filosofía y relativismo. En esa medida, esta intervención, que se me ofrece ya al final de mi etapa en activo¹, coincide con mi dedicación profesional. Esta es la razón de que esté sumamente agradecido a quienes me han propuesto para esta actividad en Calatayud.

Voy a dividir esta intervención en cuatro partes precisas. La primera se refiere a una nueva visión sobre el origen de la filosofía, una visión que, aunque conocida desde hace bastante, aún no ha sido aceptada de lleno.

En la segunda comentaré las dos corrientes tradicionales que desde ese origen se instauran en la historia occidental, la tradición platónica y la tradición isocrática, para mostrar que con el problema del relativismo y la filosofía no estamos en algo peculiar de nuestro mundo contemporáneo sino en la herencia de lo que ocurrió hace dos mil cuatrocientos años en Grecia.

La tercera parte la dedicaré a explicitar las consecuencias del relativismo cultural, que yo formulé hace muchos años, cuando escribí mi primera memoria de cátedra, el año 1981, como la muerte antropológica de la filosofía, y que no es sino la absorción de la tradición platónica en la isocrática, o la desaparición de la filosofía a manos de la sofística.

Por fin, la cuarta parte la dedicaré a ver las consecuencias que eso tendría y que yo formulo con una frase invertida: la muerte filosófica de la antropología, que esa eventual muerte antropológica de la filosofía conllevaría. Como la antropología sigue siendo una ciencia muy viva, sana y plenamente activa, a pesar de las confesiones de los propios antropólogos, el relativismo, según el cual la filosofía sería un discurso particular de la cultura occidental, sin ningún valor, es de partida pero no de llegada, por lo que esta muerte “filosófica” no se da porque la antropología cultural es un saber muy vivo y sano, por lo que su propia filosofía goza de una inquebrantable salud, por más que haya más de una contradicción entre lo que —algunos, no todos— dicen y lo que hacen.

Y añado ese inciso, que no tenía previsto al redactar mi intervención, porque esta se diseñó, al menos desde mi interpretación, desde una perspectiva polémica, que se vio ratificada en el modo como mi colega el profesor Ángel Díaz de Rada empezó su charla indicando que iba a ser una especie de “sermón”. Entendí enseguida sus palabras en esa perspectiva polémica. Porque, en efecto, es muy frecuente “predicar” que el mensaje fundamental de la antropología cultural es el relativismo cultural, del que se dice que es “la ideología de la antropología cultural”. Sin embargo, a la hora de la verdad, la intervención de mi colega, un apreciado y competente antropólogo, pronto

1. La charla tuvo lugar el 10 de noviembre de 2016 y el 30 de septiembre pasé a la situación de jubilado, habiendo sido nombrado emérito en mi Universidad.

se alejó del género retórico “predicación” que, irónicamente, había anunciado, para convertirse en el diseño de una *filosofía* de la antropología en la que el relativismo cultural aparecía en su justo lugar como reconocimiento de la obvia diversidad cultural y, por tanto, como el necesario punto de partida de la antropología, que se constituía necesariamente a partir de esa base aplicando los parámetros científicos de cualquier ciencia social.

Evidentemente, esa forma de ver las cosas es la misma que yo siempre había defendido por lo que quedaba desactivada mi interpretación de la actividad como un escenario de confrontación. Entonces comprendí una cosa, que expliqué en mi charla: que los tiempos en que yo había escrito el texto de *Para una superación del relativismo cultural* eran otros. En efecto, ese libro, publicado no hace aún una década, había sido escrito en 1981, cuando más intensa era la “polémica de las antropologías”, pues se ventilaba qué antropología, cultural o filosófica, debía ser la antropología de las Facultades o Secciones de filosofía. Aún no existían grados de antropología, podríamos decir, “exentos”, sino solo en el seno de Historia o de Sociología, y los pocos o muchos antropólogos que empezaba a haber requerían un espacio profesional y de investigación.

En ese contexto, el debate era incluso violento, como se vio, por ejemplo, en el rechazo que el libro de Gustavo Bueno *La ilusión etnológica* suscitó entre algunos antropólogos, como por ejemplo el sevillano Isidoro Moreno. O el tenor de “predicación” o “sermón” que tenían algunos desarrollos del antropólogo catalán José Alcina Franch. Ese debate perduró toda la década de los ochenta, afectando también a temas cercanos como la filosofía de la religión. Cuando en la UNED se planteó la materia de Filosofía de la religión en la Licenciatura en Filosofía, y los profesores de Lógica de nuestra Facultad defendieron que la religión no debía abordarse filosóficamente sino solo antropológico-culturalmente. Teníamos a la sazón un muy buen profesor para ello, el profesor Rogelio Rubio, antropólogo de gran formación filosófica y humanística, pero centrado en el tema antropológicamente. El debate fue muy intenso y nada amigable, y llevó a una ruptura de amistades hasta entonces muy consolidadas. No era distinto el “debate de las antropologías”, y también los lógicos se opusieron siempre al hecho de que la Antropología de Filosofía fuera una antropología filosófica, independientemente de que no estuviera en discusión que el estudio de la antropología cultural fuera tan necesario al filósofo como otros saberes no filosóficos, como por ejemplo la Historia de la ciencia. Pero a nadie se le ocurriría decir que esta fuera un estudio filosófico de la ciencia.

Esa era, sin embargo, la postura de los lógicos en relación con la Antropología. Cuando hubo que decidir la cuestión, los lógicos se mantuvieron firmes en su posición, y solo el mucho más razonable voto de los alumnos dirimió la cuestión, no sin que algunos lógicos se sintieran ofendidos por no haber ganado la votación. Y del mismo modo que la disputa por la Filosofía de la religión conllevó la ruptura de amistades, también en este caso algún lógico tomó la pérdida de esa votación como una ofensa personal, suponiendo para él la cancelación de una antigua relación de buena convivencia.

Desde ese contexto había interpretado mi intervención, que ahora se veía como una interpretación intempestiva y ya anacrónica ante el tono y sobre todo el contenido

de la intervención de mi colega, que se desenvolvía en otra sensibilidad, mucho más acorde con la que yo defendí en mi escrito de 1981, que se basa en la fenomenología. Y con este excurso, que proviene del modo en que se desarrolló el acto, sigo con los contenidos previsto para mi charla.

1. EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

Un punto de máximo relieve para saber qué hace el filósofo es saber cómo empezó la filosofía. Y esto que debería ser una cosa sencilla es sumamente complejo y difícil. Es como saber cómo empieza un mito o un cuento cuando no hay registros históricos. En general, es sumamente difícil saber cómo empezaron algunas cosas, o casi todas las cosas de la tradición.

En concreto, la filosofía, en nuestra tradición, empieza en Grecia. He dicho nuestra tradición. Ahora ya sabemos que en China e India hay una tradición que puede ser llamada filosófica. Pero desgraciadamente no soy experto en ella, pero quede constancia de que no la niego.

En nuestra tradición, la filosofía empieza el siglo sexto antes de nuestra era se dice que en Mileto, atribuyéndole ese comienzo a Tales de Mileto. Pero sólo doscientos años después nos llega una reflexión sobre cómo empezó la filosofía. Pero la respuesta a esa pregunta, que la dan Platón y Aristóteles, la ofrecen desde sus propios postulados filosóficos. Nosotros hemos vivido de esa tradición, más o menos enriquecida, por ejemplo, con escritos como el del libro de Wilhelm Nestle *Del mito al logos*², que ha sintetizado esa tradición. Según ella la filosofía supone un abandono del mito, es decir, de un mundo en el que predominaba el mito como sistema de explicación y donación de sentido, lo que significa que se pasaba de un modo de dirigir la sociedad basados en los mitos, a un modo en el que predominan planteamientos racionales.

Esta ha sido la tradición. Platón y Aristóteles ponen el comienzo de la filosofía en la admiración ante un mundo que los mitos no consiguen explicar, entonces se busca una explicación racional.

Ahora bien, no se da una aclaración de por qué el mito deja de explicar el mundo si siempre antes lo había explicado. Además, no es cierto que en las sociedades en las que se da la filosofía el logos suceda al mito, porque aún en esas sociedades, como, por ejemplo, las nuestras, el mito sigue siendo el que rige la inmensa mayoría de las normas de comportamiento de la inmensa mayoría de la gente. Y por supuesto, lo mismo había sucedido en Grecia y en Roma.

La pregunta es, pues, ¿por qué el mito se desgasta y deja de ser eficaz en la explicación? Y la respuesta nos la había dado Jenofonte de Colofón, filósofo que vivió en los siglos sexto y quinto. Los mitos se han desgastado porque los mitos son variados, porque hay varios mitos para lo mismo. Si del origen del mundo hay dos explicaciones míticas y ambas pretenden ser verdaderas, sólo una podría serlo.

² *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. 1940. 2ª edic. 1942. Reimpr. 1975, 1986.

Alguno dirá que el mito no tiene ese afán de explicación verdadera, pero hay que ser cuidadosos. Cada pueblo tiene su explicación y le basta porque para él es la única, y lo normal es que respecto a las demás ni las conozcan.

Pero ¿qué pasa cuando las conocen, cuando se conoce que para el vecino el mito válido es otro?

Pues ocurre que, según las circunstancias, su mito puede desgastarse, y esto ocurre cuando concurren varios mitos en un mismo espacio y hay que convivir con ello. Y ¿cuándo ocurre eso? Justo en las colonias griegas, que es donde empieza la filosofía: en las colonias griegas. Esta es la gran novedad de la interpretación del origen de la filosofía: la filosofía es hija de una situación de multiculturalidad que se da en las colonias griegas por la misma naturaleza comercial de estas colonias, pues, en ellas, es necesario que convivan gentes procedentes de más de un pueblo.

Además, el hecho de ser comerciantes, usando el potente instrumento de la moneda, permite una nivelación de los humanos como nunca se había dado antes.

La moneda es uno de los descubrimientos culturales más importantes de la historia. Porque supone la nivelación de todos. La moneda surge en el siglo séptimo antes de nuestra era, y en pocas decenas de años se extiende por todo el Mediterráneo. En el siglo IV hay cecas ya por todos los lugares de ese mundo. Piénsese que las hay, por ejemplo, en Navarra. La moneda es un invento impresionante, de una trascendencia difícil de ponderar. Incluso hay opiniones (por ejemplo, la de Tran Duc Thao, fenomenólogo vietnamita) de que tiene trascendencia filosófica, hasta el punto de que el poema de Parménides se dice que es la forma filosófica de la moneda, pues el ser de Parménides sería la totalidad de la moneda. Pero dejemos esto por ahora.

El desgaste de los mitos ¿lleva a buscar otros mitos? No, más bien lleva a otro tipo de explicación que no depende de mitos: esto es la filosofía.

Ahora bien, ¿respecto a qué funcionaban los mitos?, ¿respecto a elementos técnicos? No; los mitos funcionaban respecto a aquellas cosas que explicaban lo que no estaba al alcance de la experiencia: cuestiones relacionadas con los límites de la vida y las obligaciones de la convivencia: en general, el sentido de los acontecimientos humanos y de la naturaleza, es decir, todo aquello que no se puede resolver con la observación paciente del funcionamiento de las cosas.

Con esta consideración estoy introduciendo una distinción fundamental entre la ciencia y la filosofía. Mientras la ciencia existía antes de la filosofía y es compatible con los mitos, la filosofía no es compatible con ellos porque ambos se refieren a lo mismo, no al ámbito al que se refieren las ciencias.

2. LAS DOS TRADICIONES: PLATÓN (428-348) E ISÓCRATES (436 -338) RETÓRICO

Platón e Isócrates son prácticamente coetáneos, Platón solo es ocho años más joven que Isócrates. En una facultad de ciencias, no sé si de la Universidad de Lisboa o de la de Coimbra, ponía en griego la frase *Medeis ageométretois eisitoos*, es decir, que nadie sin saber geometría entre. Platón, como se sabe, puso esta inscripción en el frontispicio de su Academia. Con ello estaba indicando que ahí se practicaba un saber respecto al cual no había discrepancias o dudas, un saber de certezas y no de opiniones.

Platón concebía la filosofía como un saber más allá de las opiniones, a las que llamaba *doxa*, creencia. Los mitos nos dan las creencias, las opiniones. La filosofía nos debe dar las certezas, la *episteme*.

El matemático habla de certezas, cuyo conjunto constituye la *episteme*, por eso para hacer filosofía hay que tener esa actitud, la búsqueda de certezas, el deseo de constituir una *episteme*. Platón, de ese modo, se oponía a la sofística, que había florecido en Grecia para preparar a los jóvenes para la política.

Para esta tarea, para actuar en la política, lo fundamental era saber argumentar, pero para saber argumentar hay que aprender retórica, no el saber de lo verdadero, sino sólo los tropos o figuras del lenguaje. Pues bien, Isócrates se hace retórico, fundando una escuela de retórica, asumiendo que para la vida es imprescindible saber defenderse en las cosas de la política, en las cuales las opiniones e intereses son dispares. Hay que aprender el arte de la argumentación, de modo independiente de la ciencia de la verdad, porque es lo que necesitaban los jóvenes.

Esta posición de Isócrates, que él no propone como modelo de filosofía, la sofística le lleva a la filosofía, negando que esta sea la ciencia de la verdad, porque esta no existe.

Platón se levantó contra esa pretensión de los sofistas siguiendo a Sócrates, que es el que salva la filosofía de la anegación en la sofística, que suponía la muerte de la filosofía.

Para los sofistas, si se puede argumentar para lo uno y lo contrario, es porque no existe la norma de la verdad sino sólo la norma retórica, la argumentación para convencer al otro. Eso es evidentemente lo que podemos llamar la muerte retórica de la filosofía, anegada o inundada por el escepticismo o relativismo. El relativismo propuesto por la sofística es la muerte de la filosofía.

Pues bien, Platón e Isócrates, independientemente de lo que la sofística supuso, fundan dos tradiciones. Por una parte, Platón funda la tradición de la filosofía como ciencia de la *episteme*, la filosofía como una ciencia dura, en la que caben pocas discusiones sobre los principios o el grueso de la ciencia.

Isócrates, por su parte, funda otra tradición, la del saber como comprensión del mundo humano, que es un mundo cambiante y que el político debe conocer y al que debe adaptarse. Mientras la filosofía, como búsqueda de unas respuestas a las preguntas por la vida, que sean comunes a todos, buscaría certezas, las ciencias humanas buscan la comprensión de los mundos históricos concretos, en los que se desenvuelve la vida.

Estas dos tradiciones se prolongaron en la Grecia helenística, estando representadas en la biblioteca de Alejandría y pasaron a la Edad Media como las dos formas de educarse o formarse, la del *trivium* —las tres vías—, que estaba constituido por la gramática, la retórica y la dialéctica; y la del *cuatrivium* —las cuatro vías—, constituido, a su vez, por la aritmética, la geometría, la astronomía y la música.

Estas dos tradiciones dieron lugar, ya en la Modernidad, a los dos culturas, la de las letras y la de las ciencias. El problema de la contemporaneidad es que, a partir del siglo XVIII, y avanzando sobre todo en el XIX, las ciencias duras se convierten en modelo de ciencia y, por no ajustarse a ellas el resto de las ciencias, van adoptando un aire de excluyentes, intentando explicar todo desde ellas y su metodología, de ma-

nera que hasta los temas que quieren explicar las ciencias blandas, las humanidades, serían solo efecto de superficie, es decir, cualidades que se generan de modo ficticio, porque su realidad no es la que se cree. Las ciencias blandas, las humanidades, en el fondo, deben ser reducidas a simulacros porque hasta la conciencia es un simulacro.

La conciencia, de la que dependen las ciencias humanas porque estas se ventilan el campo de la significatividad, lo que el mundo y las cosas significan para las personas, es una pura apariencia, resultado de una “teoría de la conciencia” — que es lo que dicen las ciencias duras, la neurología —, que desaparecerá cuando sea explicada por las ciencias duras, en este caso por la colaboración de aplicaciones físicas como el electromagnetismo, alta tecnología médica, informática o teoría de redes.

Así las dos tradiciones han llevado al mismo cuestionamiento de la filosofía, las ciencias duras, por el procedimiento que acabo de mencionar, las blandas por el relativismo que les es inherente desde el comienzo, porque en ellas la filosofía no es más que una forma de vivir el mundo en un momento determinado de la historia.

3. LA MUERTE ANTROPOLÓGICA DE LA FILOSOFÍA

En todo caso el debate iniciado en aquella remota época y continuado en las dos tradiciones de Platón e Isócrates se ha prolongado en la Modernidad y sobre todo Posmodernidad en el debate de la antropología. Voy a dedicar el resto la charla a clarificar qué entiendo con la frase “la muerte antropológica de la filosofía”, fórmula que acuñé en 1981, cuando escribí una memoria de cátedra a la que concursé en junio de ese año, para la cátedra de Antropología de la Complutense, que sacó un antropólogo cultural, que luego se fue a la Facultad de Psicología, donde se encontraba mucho más cómodo, y así en la Facultad de Filosofía, *de facto*, se quedaron sin catedrático de antropología filosófica, siendo, en consecuencia, esta materia muy de segundo nivel, impartida por un jesuita y un exjesuita, que realmente no se habían dedicado de lleno a esa materia, sobre la que apenas habían escrito nada.

Desde la teoría del relativismo cultural la pretensión de la filosofía de generar un lenguaje que pretende trascender la cultura particular en que se fórmula es absolutamente utópico.

Como se sabe, el relativismo cultural es la condición laboral del antropólogo para conocer a otro pueblo. Para conocer la cultura de otro pueblo es imprescindible desarrollar una actitud de “deshabituación”, de superación de los hábitos propios, de “epojé” de los prejuicios culturales que determinan la comprensión y valoración propias de la cultura a la que uno pertenece, para entender a los otros desde ellos mismos. Son de dominio común las consecuencias que los prejuicios culturales tienen a la hora de interpretar a los otros. Un caso típico es la denominación de una costumbre propia de muchos sitios de África de tener que dar a la familia de la que procede la novia cabezas de ganado para que la novia pueda casarse. Esta costumbre fue denominada “el precio de la novia”. Nuestra sociedad mercantilista entendió esa operación como una operación comercial, porque a cambio de la novia se daban vacas, así se compraba (se comparaba) a la novia con vacas, como ocurre en cualquier otra operación comercial. Era nuestra lógica comercial.

En nuestro mundo, sin embargo, a la mujer, en lugar de “comprarla”, “se le dotaba”, es decir, se le daba una “dote”, o sea, una cantidad de dinero suficiente para que al marido le compensara casarse con ella.

En términos estructurales se hacía lo mismo pero al revés: en África los bienes iban en dirección a los donadores de esposa; en nuestras sociedades, los bienes iban de estas a los receptores. La operación es exactamente la misma pero invertida, y si aquella era la “compra de la esposa”, o “el precio de la novia”, esta debiera ser la “compra del marido” o “el precio del novio”, porque es como decir que la esposa compraba con su dinero marido.

Sin embargo, siempre se ha ocultado este sentido comercial hablando de la “dote”, la dotación que la esposa lleva. Precisamente, el relativismo y sólo el relativismo permite entender la lógica de esa institución africana, como una transferencia de bienes que permite a la familia de donadora de esposa, con esos bienes, poder adquirir también una esposa. Pues bien, una vez entendida esa lógica, de que se trata de un intercambio de mujeres porque esos bienes sirven para conseguir otra mujer que sustituya a la que se ha ido, con esa lógica podemos volver sobre nosotros y analizar lo que entre nosotros representa nuestra dote, que responde a otra lógica, por ejemplo, la de colocar parientes en casas pudientes.

El relativismo cultural se convirtió con el tiempo en la base fundamental de la antropología cultural, que llegó a exigir la necesidad de la interrupción real de la convivencia en el propio grupo, debiendo irse el antropólogo incipiente a vivir en otra cultura para romper los prejuicios culturales propios y sólo así poderse constituir en antropólogo cultural. Esa es la función del trabajo de campo. La construcción de la antropología cultural parte de ese supuesto y de ese ejercicio.

Hasta aquí no hay problema. Este viene cuando se universaliza ese relativismo cultural y se le aplica, por ejemplo, a la filosofía, cosa que es consecuente y coherente con la antropología cultural. Desde ella, enriquecida con la teoría de un relativismo cultural, el estudio del ser humano es propio de la antropología física y de la antropología cultural, de manera que ya no hay más que estudiar. Evidentemente, una antropología teológica no tiene sentido más allá del mundo de las creencias religiosas. Una antropología filosófica tampoco tiene sentido porque todo lo que se sabe del hombre se puede decir o se dice en la antropología física y en la cultural.

Ahora bien, esto se aplica a todos los ámbitos filosóficos. Recuérdese el debate de la filosofía de la religión. Según esta teoría, no puede existir una ética filosófica, cuando por la antropología cultural sabemos la cantidad de sistemas morales y de conducta existentes: desde los que ingieren carne humana, por ejemplo, en otros tiempos, los tupi, de Brasil, hasta los vegetarianos y ahora veganos. ¿Cómo establecer una moral única? Lo único que podríamos decir es que los grupos tienen una moral, normas morales cuya diversidad la antropología cultural se encarga de explicitar. Por otro lado, lo mismo podríamos decir sobre la filosofía del lenguaje: ¿qué nos puede decir la filosofía más allá de la lingüística y la filología?

Todas las partes de la filosofía se derrumbarían desde una teoría coherente del relativismo cultural. No digamos nada de la religión. ¿Cabe una filosofía de la religión? ¿No es el antropólogo el único competente para hablar de la religión puesto

que esta sólo se da como religiones? Parece razonable decir que, si no hay una religión de la que se pueda decir algo al margen de las religiones, es difícil hablar de una filosofía de la religión.

Precisamente este ejemplo me da pie para mostrar la incidencia práctica de este tema, porque el debate no es un debate sólo teórico, sino que llevó, como lo hemos visto en la práctica, a un verdadero “debate de las facultades” en un sentido kantiano, para responder a la pregunta de quién es competente en esa materia.

Desde el relativismo cultural sólo el antropólogo es competente en los estudios de los que hemos hablado y este debate no es o al menos no ha sido un debate el salón sino un debate con consecuencias y rupturas de amistades, como lo hemos visto al principio, con las dos posturas, la de quienes defendían la posición residual de la filosofía, los lógicos, y la de quienes asumíamos una posición sustantiva de la filosofía. Los primeros insistían en el anacronismo de la filosofía, en ese caso de la filosofía de la religión, pues esta sólo existía como capítulo de la antropología cultural. Los segundos insistíamos en la necesidad de la reflexión filosófica sobre ese tema.

El mismo debate se planteó, obviamente, con la antropología filosófica, ¿tenía esta algún sentido? De hecho, en el plan de estudios de la UNED, planteado por un Javier Muguerza dominado aún por afanes procedentes de la filosofía analítica, que había sido su primera matriz filosófica, la antropología filosófica era residual. La antropología filosófica era sólo optativa. Este fue un debate intenso en las universidades y se resolvió de manera muy diversa. Precisamente lo que sucedió en la Facultad de Filosofía de La Laguna determinó que Muguerza cambiara de opinión, porque vio qué ocurrió en esa Universidad, donde la asignatura fue antropología cultural. Ahí los chicos para cursar la materia visitaban las casas contando las cabras que tenían.

Y no lo digo yo despectivamente, porque desde la antropología cultural es imprescindible conocer la base económica de las familias para tener una idea de cómo son las casas³. Y conocer la función y desenvolvimiento de las casas es fundamental para conocer una comunidad rural, tarea básica de la antropología cultural.

En Sevilla el debate fue muy fuerte. En la Facultad de Filosofía la Antropología fue la filosófica, pero Isidoro Moreno, profesor de Antropología de esa universidad, pasó a mayores en sus juicios sobre el libro de Gustavo Bueno, *La ilusión etnológica*, para mí uno de sus libros más importantes. Con él, Bueno quiso zanjar el debate del relativismo cultural. Yo, personalmente, debo mucho a ese libro. Pues bien, ese profesor de Sevilla tachó ese libro de imperialista porque limitaba el alcance de relativismo cultural.

Desde el relativismo cultural no es posible pensar una filosofía que se escape de las determinaciones culturales y lingüísticas. Además, están cargados de razón. Cualquier estudio sobre la génesis de la filosofía en Grecia verá que la expresión de la filosofía está en función de la evolución del idioma griego. Igualmente tendríamos dificultades para expresar estas categorías filosóficas en japonés, porque el idioma es más a-subjetivo que los nuestros.

3. Cuando era profesor de Antropología social en la Universidad de Santiago de Compostela, diseñamos un amplio proyecto de investigación de los sistemas de herencia, y para ello había que investigar las casas, una de las cuestiones era la propiedad de la tierra y las vacas de cada casa, viendo la proporción de la tierra en propiedad y las vacas.

En fin, se reproduce ahora aquella situación en la que comenzó la filosofía, pues los propios filósofos que querrían trascender las culturas convivían en las colonias y tenían que hacer filosofía de modo irremediable en la cultura griega cuyo idioma hablaban.

De ahí que surgiera la sofística, que llevaba a expresión esta necesidad: todo es relativo a la cultura de cada pueblo y pretender trascenderla es imposible. Desde esa perspectiva, la filosofía es un saber condenado a muerte.

Si ahora le juntamos la corriente que nos viene de la otra tradición, la de las ciencias duras, tenemos que decir que la filosofía ha muerto porque ni existe el hombre como muy plásticamente lo decía Michel Foucault, sacando las consecuencias de tesis del antropólogo Lévi-Straus, o incluso de Saussure, para quienes no hay un sujeto que hable o haga algo, sino, como dicen después Deleuze y Guattari, solo flujos de energía que van de un lado a otro, o significantes que se hablan entre ellos porque no es el sujeto —que no existe— el que habla, sino que es el lenguaje que habla. La filosofía ya sólo existe para extender su certificado de defunción. Este parece ser el resultado de toda la filosofía francesa, muy pegada a la inmensa obra de Lévi-Strauss.

Todo esto es lo que entiendo con la frase la muerte antropológica de la filosofía.

4. LA MUERTE FILOSÓFICA DE LA ANTROPOLOGÍA

Todo esto no es, sin embargo, más que una cara de la moneda. Porque no puede quedar sin consecuencias para la propia antropología.

Estamos totalmente de acuerdo en la necesidad del relativismo cultural como punto de partida para la interpretación correcta de las culturas, para descubrir la lógica interna de los sistemas culturales. El ejemplo que he puesto es muy ilustrativo.

Además, con ese ejemplo se demuestra que hay que dar un rodeo por los otros descomprometiéndose de nuestros prejuicios para entendernos a nosotros mismos, con lo que redefinimos el papel de la antropología cultural.

Esto no obstante, la pregunta es si el relativismo cultural, que es necesario como punto de partida, es también punto de llegada y estancia y aquí viene el problema. Si desde el relativismo no se puede construir una filosofía, que pretende lo contrario del relativismo, evidentemente la misma afirmación vale para la antropología: ¿puede la antropología cultural construirse desde el relativismo? Y efectivamente, desde el relativismo lo máximo que podemos hacer son relatos internos a cada pueblo o cultura, que es la objeción decisiva que la antropología cultural hace a la filosofía. El mismo reproche vale para toda ciencia humana y para ella misma. Y si hace una excepción para ella, esa excepción se podrá aplicar a toda otra ciencia.

Lo cierto es que, efectivamente, la antropología cultural se construye, no desde relativismo cultural, sino desde su superación porque desde el principio de su construcción opera con los principios que van directamente contra el relativismo cultural.

El propio principio del relativismo cultural no puede ser culturalmente relativo, sino que supone una determinación trascendental de toda cultura, es decir, supone aseverar que toda cultura determina de tal modo sus elementos que sólo adquieren sentido desde ella. Pero esa formulación sólo puede hacerse proponiendo un nivel

meta-cultural sólo desde el cual se pueden hacer tales afirmaciones. Ese nivel meta-cultural sería el interpelado en la antropología cultural.

Pero entonces, hemos cambiado de tercio, porque la antropología cultural ya ha superado el nivel de determinación cultural para asentarse en otro que es un nivel que, respecto a las culturas o a cada cultura, es trascendental.

Sin esta suposición, la antropología es inviable. Es así que la antropología existe en la práctica, luego por más que proclame el relativismo cultural lo hace en un plano restringido a su punto de partida, nunca como su punto de llegada o elaboración de la propia antropología.

Con esto hemos dado un paso esencial. Porque estamos diciendo que la práctica de la antropología cultural exige un nivel epistemológico que va más allá del nivel del relativismo cultural, sea esto reconocido o no por los antropólogos culturales.

Si el relativismo cultural lleva a la muerte filosófica de la antropología, y esta ni se ha dado, ni se da, ni, seguramente, se dará, dado que ha sabido superar la gran crisis que le supuso la pérdida del objeto tradicional, hay que volver a pensar la relación de la antropología cultural y el relativismo. El objeto de la antropología cultural eran las comunidades que generalmente vivían en los pueblos colonizados, los que fueron llamados por la cultura colonizadora “primitivos”. En el estudio de esas comunidades relativamente sencillas la antropología fue capaz de desarrollar herramientas de estudio con las que aproximarse a multitud de fenómenos de nuestros ciudades y entornos en los que reproducen situaciones en muchas vertientes de la vida en línea con el modo de vida de comunidades pequeñas. Así, el relativismo cultural es un principio propedéutico hermenéutico de iniciación pero es preciso limitar en sus aplicaciones.

Pero justamente, la apertura de ese espacio meta-cultural con el que siempre cuenta el antropólogo es el espacio que incluyó la filosofía desde el comienzo, en el que ella se quiso situar y desde el que ella quiso siempre hablar.

Gustavo Bueno formuló esa situación diciendo que hay culturas que han llegado a un desarrollo tal que en ellas hay miembros capaces de formular principios que trascienden esas culturas, por ejemplo, el principio del propio relativismo cultural o el correspondiente del etnocentrismo. Pues, si digo que todo hombre es etnocéntrico, lo estoy diciendo desde un plano no etnocéntrico. Solo desde ese plano no etnocéntrico puedo expresar la vinculación étnica generalizada dentro de una comunidad. Dando un paso más, la propia antropología cultural demuestra que en toda cultura hay elementos que trascienden la determinación cultural, porque, o bien tienen una base biológica, por tanto, común a la especie, por ejemplo la categorización de los colores que mostraron Berlin y Kay⁴; o bien porque responden a la competencia racional objetiva propia de los seres humanos, por ejemplo, el conocimiento de las propiedades del suelo, una especie de edafología *folk* que toda cultura implica, sobre todo aquellas en las que ya se ha desarrollado una agricultura; o bien los rasgos descriptivos del comportamiento de los animales, que constituyen parte de lo que Dan Sperber llamaba el saber enciclopédico propio de cada cultura, y que es cultural-

4. De este tema se trata ampliamente en mi libro *Para una superación del relativismo cultural*, Madrid: Tecnos, 2009.

mente relativo en cuanto al lugar pero no necesariamente está en todos sus extremos culturalmente determinado en lo que serían las condiciones de validación; aquí entra también el saber enciclopédico del mundo vegetal, que ha llevado a descubrimientos médicos de gran importancia, por ejemplo, el conocimiento de las propiedades de la quinina⁵, que ha sido decisivo en el desarrollo de la historia. Estos descubrimientos podían estar sometidos al relativismo cultural, cierto, en las condiciones del descubrimiento, pero no en la validez racional de esas cualidades. En todos estos casos lo que está detrás es la capacidad trascendental del ser humano en el conocimiento de la realidad, en la medida en que esto es imprescindible para la subsistencia de la especie.

Pero, justamente, la tematización de esas condiciones trascendentales de la vida humana con las que cuenta la antropología cultural y procede al operar ella misma como una ciencia, es el tema de una antropología filosófica.

5. La importancia de la quinina en el desarrollo de la política mundial la ha puesto de relieve Daniel R. Headrick en varias obras. Los indios de la Amazonía peruana conocían las propiedades de la quinina, sacada de la corteza del arbusto *cinchona*, nombre puesto por la condesa de Chinchón, mujer del virrey de Perú, que sanó de unas fiebres gracias a la quinina. De Headrick, ver *El poder y el imperio*, Barcelona: Crítica, 2011, pp. 217 y ss.