

EL RELATIVISMO COMO UNA RECUPERACIÓN DE LA POLÍTICA

José Diego Santos Vega
Universidad de La Laguna

RESUMEN

El relativismo usualmente sufre dos tipos de críticas. Primero, la crítica epistemológica que rechaza el supuesto de que no existe validez universal. Segundo, la crítica política le achaca mantener una postura conservadora que sirve para dormir la política y el cambio social en beneficio de las fuerzas neoliberales al convertir a las culturas en los actores sociales principales así como relegar a un segundo plano la existencia de desigualdades sociales. Sin embargo, tales acusaciones no son reales porque el quehacer del relativismo es rehabilitar la política y abrir nuevos ámbitos por los que luchar, si bien es innegable que no será de la manera que tradicionalmente lo ha hecho la izquierda política.

PALABRAS CLAVE: relativismo, multiculturalismo, capitalismo, izquierda, política.

ABSTRACT

Relativism usually undergoes two types of critics. First, the epistemological critic rejecting the assumption that universal validity does not exist. Second, the political critic claiming that is maintaining a conservative position which serves to sleep policy and social change. All of this in benefit of the neoliberal forces actually turning the cultures to be the main social actors, as well as relegating the existence of social inequalities to background. Nevertheless, such accusations are not real because the task of relativism is to rehabilitate policy and to open new scopes to fight for, although is also undeniable that it will not be in the same way that left-wing has traditionally done.

KEY WORDS: relativism, multiculturalism, capitalism, left-wing, policy.

Todo aquel que ha soportado una adversidad mira por encima del hombro a quienes no la han padecido.

CIORAN, E.M., *Ese maldito yo.*

INTRODUCCIÓN

Ya decía Machado, y es bueno recordarlo si alguna vez pretendes agradar a tu amante, que no es lo mismo un crisantemo que una rosa por muchas espinas que ésta tenga. Siempre es mejor la espina de una rosa que recordar un fallecimiento.

Pues bien, el relativismo, como el crisantemo, nunca es un regalo porque sufre el mismo infortunio: sólo evoca sentimientos tristes y desesperanzados. Entonces, me he propuesto el reto de rehabilitar el relativismo de acuerdo a mis posibilidades porque estoy en franco desacuerdo con dicha concepción sobre el relativismo y, muy al contrario, creo que normalmente los encargados de elaborar las ciencias sociales en vez de esforzarse en leer los desafíos y las hondas implicaciones que en realidad supone la aceptación del relativismo, han mirado únicamente el cascarón y han decidido luchar con todas sus fuerzas contra él. De este modo, mi sincero propósito para las páginas que siguen es transformar esa concepción —para mí errónea— que se tiene del relativismo para que deje en definitiva de ser tan negativa. Soy plenamente consciente de que es un objetivo difícil, por eso no sólo lo abordo con la ambición y el interés necesarios sino que trato de ser humilde y considero que cualquier reflexión reflejada en este texto está abierta al debate y no deja de ser presa de dudas, si bien asimismo quiero dejar claro que esto no significa que las conclusiones a las que llegue sean fruto de la imprecisión ni de la precipitación.

Suele ser habitual que las reticencias o las críticas hacia el relativismo (pudiendo ser en ocasiones ataques y en otras defensas) queden divididas entre *críticas epistemológicas* y *críticas políticas*. Las primeras son tal vez las de mayor peso específico debido a que rechazan el principio relativista de que no hay validez universal para cualquier conocimiento, incluido el procedente de las ciencias naturales, porque está condicionado por el conjunto de circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales, negando la posibilidad (e incluso el sueño) de una ciencia tal y como la conocemos desde el siglo XVII. El racionalismo en toda su extensión es el encargado de realizar tales críticas fundamentándose en que existe la Verdad objetiva y universal aprensible a través de la razón (método científico), circunstancia que da lugar a que esgriman sus armas contra el relativismo. Un bonito ejemplo para descubrir los debates surgidos a partir de esta lucha podemos encontrarlos en la trayectoria histórica de la sociología del conocimiento y de la filosofía de la ciencia, así como los enfrentamientos entre ambas disciplinas.

Por el otro lado, las críticas políticas provienen principalmente de lo que se da en llamar la izquierda —ya sea nueva o vieja— al considerar que el relativismo supone un abandono de la búsqueda de justicia social a cambio de entretenimientos conservadores y medianamente ingeniosos cuando olvida que la asimetría en la distribución del poder entre los distintos grupos sociales o entre sociedades (o culturas) por razones principalmente económicas imposibilita una emancipación real y efectiva, con lo que las conclusiones relativistas o del relativismo son pésimas e incluso contraproducentes para alcanzar este objetivo emancipador porque desplaza y descentra los debates desde la economía hacia la cultura, creyendo en la ilusión de que el simple reconocimiento de derechos civiles, políticos o sociales (que a su vez es imprescindible), sin desarrollar políticas de igualdad concretas y eficaces, conllevará a una sociedad más justa y mejor, a pesar de que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX ya se haya criticado esta visión excesivamente optimista iniciada por T.H. Marshall en *Ciudadanía y clase social*. Obviamente al decir que las críticas políticas al relativismo vienen de parte de la izquierda no quiero hacer ver que la derecha o bien la nueva derecha aceptan el relativismo, nada más lejos, sino que la



izquierda efectúa una crítica concreta debido a su rivalidad con el relativismo por hacerse con la definición de la situación más eficaz o más escuchada.

Sin embargo, según mi punto de vista, estas críticas, aunque no del todo desacertadas, se alejan notablemente del sentido que el relativismo quiere imprimir a las futuras ciencias sociales. Mi tesis es que *el relativismo*, tal como yo lo entiendo, *lejos de desentenderse de la política (poder), desnaturaliza la realidad y, por tanto, rehabilita la política atribuyéndole mayores competencias*. Ahora prácticamente todo es una cuestión política, es decir, depende, o es relativo, del contexto social, económico, político y cultural. Así pues, puede verse cómo no me conformo con desacreditar en la medida de lo posible las críticas sino que intento darles la vuelta, pues el sostener que el relativismo tiene en cuenta las desigualdades y las relaciones de poder asimétricas también entraña desbaratar las críticas epistemológicas. Para conseguir finalmente el objetivo marcado desde el inicio, comprendo que tendré que explicar exactamente qué entiendo por relativismo, pero por cuestiones didácticas prefiero caminar con calma y paso por paso, así que es turno de conocer en mayor profundidad las críticas a las que antes hacía referencia.

LAS CRÍTICAS

CONTEXTO

El capitalismo ya no es lo que era, y los individuos que lo hacen funcionar tampoco. El origen de estos cambios está al parecer datado en la década de los setenta del siglo xx. Por un lado, el capitalismo, sí, esa forma histórica de organizar una sociedad que establece la división del trabajo para la obtención de recursos y bienes de muy diferente tipo con el objetivo principal de lograr los máximos beneficios económicos, cambió con respecto a la forma en que se daba desde los años cuarenta hasta los años sesenta caracterizada por una mano de obra que *disfrutaba* de empleos fijos con sueldos altos a cambio de un trabajo repetitivo y monótono, poco cualificado, muy controlado por alguno de los innumerables supervisores y por el capitalista¹. Era una organización muy jerarquizada encaminada a una producción de masas de productos normalizados (el coche negro que decía Ford), que requería maquinaria específica y gran almacenaje. Era entonces un sistema productivo rígido en el que se anteponian las posibilidades técnicas a las oportunidades de consumo, es decir, la empresa produce todo aquello que es capaz de producir con independencia de los compradores potenciales (producción *just in case*). Eran los

¹ Es aconsejable asimismo oír las voces que señalan que el fordismo aún hoy no ha desaparecido ni en los países llamados desarrollados ni sobre todo en los que supuestamente están y estarán siempre —desconfío— en vías de desarrollo, pero sí ha dejado de ser la manera de organizar la producción predominante y más importante aún es que ya no encarna el símbolo del capitalismo. Ahora la flexibilidad ha tomado el relevo de la rigidez y la firmeza.



tiempos del fordismo, tiempos felices, de opulencia, hasta la crisis acaecida en los años setenta que obligó a alterar gran parte de este ya obsoleto sistema productivo. La producción *just in time* es preponderante; lo que quiere decir que los ritmos de trabajo estarán en función de un consumo cada vez más diversificado², evitando así la temida sobreproducción que hundió junto a otros factores al fordismo. La producción es por fin flexible, pero esto no son palabras huecas: significan que tanto la maquinaria como la mano de obra son también flexibles y, en consecuencia, serán o no necesarias dependiendo de las necesidades de la empresa para satisfacer la demanda. Asimismo la organización excesivamente jerarquizada tiende a desaparecer por una organización más horizontal, cuyos empleados cuentan con una gran cualificación, también es verdad que la empresa (transnacional) se ha deshecho de los empleos menos cualificados por la vía de la *externalización* o de la *deslocalización*.

UN INDIVIDUO PARA UNA SOCIEDAD

El modelo organizativo de la producción flexible y globalizado por el momento se está mostrando enormemente eficaz, y ahí está la razón de su éxito. Pero una parte que frecuentemente no suele tenerse en cuenta (o como mínimo se relega a un papel secundario, de extra diría yo) es que son los individuos de «carne y hueso» quienes han de vivir sus biografías de tal manera que posibiliten el buen funcionamiento de este nuevo modelo organizativo de la producción. Precisamente alrededor de 1970 Alvin Toffler en *El «shock» del futuro* subrayaba que «a menos que el hombre aprenda rápidamente a dominar el ritmo del cambio en sus asuntos personales, y también en la sociedad en general, nos veremos condenados a un fracaso masivo de adaptación»³. De esta manera subraya que el cambio no es una circunstancia pasajera ni transitoria en nuestras vidas, sino que el cambio será una necesidad, un imperativo con el que deberemos convivir. La vida tranquila que ve el cambio como una desgracia inoportuna deja paso a la transitoriedad como forma habitual de vida. En los setenta veremos (y vimos) el alumbramiento del *hombre modular*, según Toffler, caracterizado por mantener una relación con las cosas cada vez más efímera («tírese después de usar»), así como un gran número de relaciones sociales (no sólo laborales sino también de amistad o vecinales) que a su vez son muy breves, ya que vienen determinadas por una destacada movilidad social y geográfica que hacen ver al resto de personas en términos funcionales, esto es, plenamente intercambiables.

² La trayectoria por la que ha pasado la publicidad desde mediados del siglo xx hasta hoy es realmente enriquecedora para percatarse de la paulatina y creciente diferenciación de los productos, pasando de un *spot* genérico en que se cantaba la utilidad del producto que se pretendía vender a un *spot* que te vende un estilo de vida, una forma de pensar, una marca, como el último anuncio de Mercedes-Benz que reza «Para quienes no tienen nada en común» o el de Renault Laguna cuando dice «Seamos sinceros, a todos nos gusta vivir bien».

³ TOFFLER, A., *El «shock» del futuro*, Plaza y Janés, Barcelona, 1972, p. 8.



Por tanto, el acostumbrarse a la vida moderna definida en principio por la institucionalización del cambio y la novedad exige para el conjunto de la población la asunción de un nuevo mecanismo que actualice el abanico de opciones posibles o de lo contrario sufrirá duramente la inadecuación al contexto provocando un doloroso desajuste emocional, ya que en ningún momento el cambio es visto de otra manera que no sea como un bien en sí mismo, además de como una necesidad: «El cambio es omnipresente e inexorable, imponiéndose sobre nosotros en cada momento»⁴. Este esfuerzo por hacer llevadero el cambio y la novedad podemos contemplarlo en las farmacias que despachan multitud de fármacos antidepresivos o con una simple ojeada rápida a cualquier librería de nuestras ciudades en donde se dispensan libros de autoayuda a mansalva que pretenden el encuentro con uno mismo, así como en grandes esfuerzos intelectuales e investigadores, tal es el caso de Daniel Goleman con su *Inteligencia emocional* al sostener que «las personas que han desarrollado adecuadamente las habilidades emocionales [conocimiento de las propias emociones, capacidad de controlar las emociones, capacidad de motivarse uno mismo, reconocimiento de las emociones ajenas y control de las relaciones] suelen sentirse más satisfechas, son más eficaces y más capaces de dominar los hábitos mentales que determinan la *productividad*»⁵.

Lo más frecuente —concluye Goleman— es que tengamos que seguir con nuestras ocupaciones cotidianas mientras hacemos frente a una determinada amenaza (seguir acudiendo al trabajo mientras estamos divorciándonos o pagar los impuestos a pesar de la grave enfermedad que atraviesa nuestro hijo)⁶.

Sin duda, hay quien critica la situación sufrida por el individuo contemporáneo, como Gilles Lipovetsky⁷ o Richard Sennett⁸ en diversos ensayos, sin embargo estas críticas no niegan la realidad del hecho en sí; más bien la confirman aunque se afanen en modificarla.

LA LEGITIMACIÓN QUE NECESITA

Lo que hasta ahora hemos venido discutiendo es que existe una estrecha relación entre un modelo organizativo de la producción y el carácter o personalidad

⁴ FULLAN, M., *La fuerzas del cambio. Explorando las profundidades de la reforma educativa*, Akal, Madrid, 2002, p. 7.

⁵ GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona, 1997, p. 69. La cursiva es mía.

⁶ GOLEMAN, D., *El punto ciego. Psicología del autoengaño*, Plaza y Janés, Barcelona, 2000, p. 70.

⁷ LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2002; LIPOVETSKY, G., «Narciso o la estrategia del vacío», en LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986.

⁸ SENNETT, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000.

que toman o deben tomar los individuos que conforman dicha sociedad y que están irremisiblemente inmersos en el sistema productivo (capitalismo). Nada más. Pero ¿cómo es posible? ¿Cómo se produce este vínculo? Porque, aunque en la mayoría de las investigaciones y estudios este vínculo se dé por sentado, en absoluto es automático, por lo que es imprescindible conocer cómo logra legitimarse y cómo aparenta justicia social para que los individuos acepten las reglas de juego planteadas por ese capitalismo flexible o mundo en red con la finalidad de que se desarrolle normalmente sin verse salpicado por demasiados incidentes molestos.

Una respuesta brillante viene de parte de Luc Boltanski y Ève Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo*. El nuevo capitalismo desde los años noventa ha tomado la representación de un mundo en red, de un mundo reticular, de un mundo conexionista en donde los encuentros o las conexiones con diversos grupos se multiplican vertiginosamente a grandes distancias sociales, profesionales, geográficas y culturales. El triunfador en este mundo en red, o el *grande* en su propia terminología, es aquella persona que posee cualidades tales como adaptabilidad, flexibilidad, polivalencia, autonomía (saber arriesgarse), intuición (saber anticiparse, presentir y absorber los vínculos que merecen ser establecidos), ser activo, inspirar confianza, saber comunicar, etcétera. Como vemos, este mundo en red coincide con lo que anteriormente hemos denominado nuevo capitalismo flexible y asimismo con los requerimientos para las personas que lo integran. Pero el modelo organizativo de la producción necesita convertirse en una *ciudad* que contiene todos aquellos dispositivos ideológicos que permiten hablar de justicia en un mundo en red, justificando su existencia y, más importante todavía, la enorme valía de su existencia. Actualmente la *ciudad por proyectos* ha venido a sustituir a la ciudad industrial y desplazó al resto de ciudades creadas (ciudad inspirada, ciudad del renombre, ciudad doméstica, ciudad comercial y ciudad cívica) porque ninguna estaba ya preparada para dotar de legitimidad al nuevo capitalismo. Así pues, en la ciudad por proyectos las personas rivalizan por insertarse en redes para establecer relaciones con personas y cosas con el fin de engendrar un proyecto, si bien «grande, en la lógica de esta ciudad, no es tan sólo aquel que sobresale por su capacidad para valorizar los recursos específicos vinculados a un mundo, sino que es también aquel que coloca los potenciales desvelados en la prueba al servicio del bien común»⁹; haciendo ver que el sistema basa su actuación en principios de justicia a los que no puede renunciar.

LUCHANDO POR LA JUSTICIA

El capitalismo goza hoy de una gran indiscutibilidad; tal vez nunca antes había sido tan amplia. Ha sabido cómo satisfacer las exigencias de reforzar los mecanismos de justicia en la sociedad. El nuevo capitalismo asentado en la flexibilidad y

⁹ BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, E., *El nuevo espíritu de capitalismo*, Akal, Madrid, 2002, p. 170.



el cambio perpetuos se presenta con éxito como legítimo y justo; de ahí que las personas que viven en sociedades avanzadas ajusten sus estilos y expectativas de vida a él, pues de no ser así habría alguna respuesta. La crítica no sólo se encuentra desarraigada sino que le dota de una apariencia mayor de justicia y, en consecuencia, de mayor legitimidad e indiscutibilidad, y como muestra no hay más que observar cómo el mayor desafío al que se ha enfrentado, el marxismo, ha sido subsumido en él.

No obstante, a pesar de las dificultades para efectuar la crítica al sistema productivo capitalista, sobre todo porque no existe suficiente audiencia a la que le interese, la izquierda sigue empeñada en su cometido de buscar la transformación social tanto por sí misma como para encontrar la anhelada emancipación. Para ello, es inevitable deslegitimar al sistema productivo capitalista, esto es, hacer desaparecer la creencia de que es justo, como en su día ya hiciera el marxismo junto a una multiplicidad de doctrinas ético-filosóficas, porque hoy día, en esta *ciudad por proyectos* de la que nos hablan Boltanski y Chiapello, formar parte de un partido político, de un club deportivo o de una organización religiosa poseen un valor equivalente, pues en realidad para los individuos la utilidad de las organizaciones descansa exclusivamente en la creación de vínculos que constituyen la identidad personal; y así es casi imposible que prospere ningún cambio social, al menos en los términos en los que se solía hablar de cambio social.

En su ansia de justicia social y, en consecuencia, de transformación social, la izquierda se ha visto en la necesidad de culpar al relativismo al hacerse con el control hegemónico de la crítica al capitalismo. La izquierda se queja porque sus exigencias se han convertido en sugerencias, porque ya no se les hace el mismo caso que antes. Ahora parece que las riendas de la crítica están en manos del relativismo, aunque según su manera de ver la situación no hace más que conferir mayor apariencia si cabe de legitimidad y de justicia al capitalismo. No creo que haya muchas personas que sostengan con firmeza que el relativismo legitime el capitalismo, ya que un proceso de legitimación entrañaría una defensa consciente del capitalismo y es fácilmente comprobable que no ocurre de tal manera. Al relativismo se le acusa más bien de connivencia o complicidad inconsciente con el capitalismo. En otras palabras, el relativismo aporta el clima propicio para el buen desarrollo del nuevo capitalismo. Es por eso mismo que el relativismo exagerado o destructivo —según ellos— debe caer; debe desaparecer por el bien de la Humanidad.

No busquen ni rebusquen porque la conclusión definitiva es sencillamente que el relativismo lleva consigo una visión conservadora de la realidad que sirve de refugio a las fuerzas enmascaradas del liberalismo. «En estas circunstancias, habrá de poner especial cuidado —dice Zizek— en *no confundir la ideología dominante con la ideología que PARECE imperar*»¹⁰. La lucha es sin lugar a dudas diferente si el oponente es un escéptico o, por el contrario, es un cínico¹¹.

¹⁰ ZIZEK, S., *Repetir Lenin*, Akal, Madrid, 2004, p. 15.

¹¹ DUSSEL, E., «Del escéptico al cínico (Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación)», en APEL, K.O. y DUSSEL, E., *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005.

Ésta es la conclusión, y la base argumental para llegar hasta ella es que «la ofuscación producida por la autonomización de las polémicas discursivas sobre las culturas cada vez olvidan más las realidades sociales que alguna vez las sustentaron en sociedades complejas, que ciertamente cambian, evolucionan y se transforman; que son pensadas, representadas y legitimadas (y/o distanciadas) de modos nuevos, pero que siguen ahí: la desigualdad, el poder, la explotación, la opresión...»¹². ¡Por fin apareció la acusación al relativismo de olvidadizo y de vacuidad! Dicho de otro modo, de la corriente relativista emergen importantes afluentes, como el multiculturalismo, que presentan a las *diferentes* culturas como si fueran autónomas, o sea, cualquier cultura no puede comprenderse sino bajo sus propios criterios de racionalidad sin que existan criterios absolutos ni universales, con lo que «ahora se trata de respetar toda cultura por existir, no importa las condiciones históricas en las que se ha forjado ni tampoco el parecer de sus miembros»¹³.

Esta oposición al relativismo esencialmente reside no en que el planteamiento multiculturalista falte a la verdad, de hecho está asumido como principio metodológico aunque de modo bastante laxo, sino en que —lleve o no razón— oculta y silencia opresión y desigualdades sociales, aunque traten de disimular.

El envite de Lenin —hoy en día, en nuestra época de relativismo posmoderno, más actual que nunca— consiste en decir que la verdad universal y el partidismo, el gesto de tomar partido, no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que se condicionan de manera recíproca: la verdad UNIVERSAL de una situación concreta sólo se puede articular desde una postura por completo PARTIDISTA: la verdad es, por definición, unilateral. Esto, por supuesto, va en contra de la *doxa* predominante de compromiso, de encontrar un camino intermedio entre la multitud de intereses en conflicto. Si no se especifican los CRITERIOS de narrativización diferente, alternativa, entonces este intento corre el peligro de respaldar, en el espíritu políticamente correcto, «narrativas» ridículas, como las que hablan de la supremacía de alguna sabiduría holística aborigen, y de rechazar la ciencia como otra narrativa más, parangonable a cualquiera de las supersticiones premodernas. La respuesta leninista al «derecho a narrar» multiculturalista posmoderno debería ser, por lo tanto, una afirmación sin tapujos del *derecho a la verdad*¹⁴.

La izquierda política achaca al multiculturalismo relativista el que naturalice las identidades al pasar a ser elementos estáticos, inamovibles, fijos, puros, auténticos: son esencias que deben preservarse a toda costa. Sobre los hombros de Charles Taylor suele caer la pesada imputación de que su propuesta no descansa en la exigencia de tener que respetarse el derecho de toda cultura a definirse a sí misma sino que aspira a que toda definición que una cultura haga de sí misma debe ser

¹² CABRERA MONTOYA, B., *Hablemos de falsos debates. Culturas, identidades y capitalismo o el modo de entretenerse en lo obvio*, inédito, 2005, p. 2.

¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴ ZIZEK, S., *Repetir Lenin*, *op. cit.*, p. 22.

respetada, con lo que el siguiente paso es aceptar que cada cultura goza de una autonomía absoluta en la que ninguna otra puede entrometerse, aunque legitimara un caso de flagrante dominación o explotación. Esto es una situación que difícilmente aceptará persona alguna y desde luego ninguna expresión de la izquierda, como bien se muestra a continuación:

Que supuestamente un enfoque liberador del presente histórico de la humanidad centre su atención en los debates sobre la cultura y adopte una posición culturalista no deja de ser cínico por cuanto siguen sin resolverse graves problemas históricos de la humanidad y algunos nuevos. Las preocupaciones de la mayor parte de la humanidad son mucho más tangibles y decisivos: el hambre, la sed, las enfermedades perfectamente curables, las deportaciones forzosas... en definitiva por la extensión de la inseguridad de la simple supervivencia, aunque es posible que, para algunos, éstos también sean problemas simbólicos o producto de un análisis imperfecto debido al uso de paradigmas viciados por su uso en las ciencias sociales. Que todo ello además se desarrolle en el seno de la sociedad más internacionalizada de la historia, que ha generado la mayor desigualdad social hasta ahora conocida, derivar las discusiones a diferencias culturales, podría ser un ejercicio de autocomplacencia en la defensa de una posición de privilegio, además de la cobertura necesaria para que se reproduzcan situaciones por el reconocimiento del otro que es en realidad el nosotros de los intelectuales y el de los poderes tradicionales que reproducen así las relaciones de dominación¹⁵.

EL TURNO DE RÉPLICA: EL RELATIVISMO, AHORA SÍ

La acusación más frecuente hacia el relativismo es, como vemos, la de mantener una postura conservadora al dotar a todas y cada una de las diversas culturas (sin excepciones) de una autonomía plena que impide observar que en verdad están fuertemente jerarquizadas, o sea, unas están subordinadas a otras y, por tanto, la inmensa mayoría no son ni pueden ser capaces de tomar decisiones propias en materias económicas, políticas, ecológicas, etc. El principio multiculturista según el cual cualquier manifestación de una cultura particular merece respeto —sostiene la izquierda— es el escondrijo perfecto para la opresión y la explotación perpetrada por las fuerzas del (neo)liberalismo. De este modo, se dan las condiciones necesarias para que el liberalismo campe a sus anchas con apenas una endeble oposición. Sin embargo, sinceramente opino que tales acusaciones no hace en absoluto justicia a la realidad por cuatro razones bien claras: a) la imputación de culpas al relativismo es exagerada; b) no se ha prestado la adecuada atención a las consecuencias positivas de aquello que tanto se ha criticado; c) la definición efectuada del multiculturalis-

¹⁵ CABRERA MONTOYA, B., *op. cit.*, pp. 11-12.



mo es como mínimo sesgada e insuficiente; y d) existe un relativismo que va más allá de las consideraciones multiculturalistas. Vayamos por partes.

REPARTIR CULPAS

Ante el estruendo de reproches y de insultos (¡qué mala educación!) emprendidos contra el relativismo sin descanso, sólo es posible una ingenua y sencilla pregunta: ¿dónde están las críticas y los análisis serios y concienzudos del capitalismo? Al relativismo se le censura a causa de que supuestamente sirve de cómodo paraguas bajo el cual el capitalismo no se mancha, pero entonces ¿por qué extraña razón tan sólo es atacado el relativismo con tanto detalle? ¿No contradice en cierta medida sus argumentos? Mi modesta opinión es que deberían preguntarse si precisamente no es su (excesivo) recelo hacia el relativismo en general lo que genera el clima idóneo para el desenvolvimiento del capitalismo. Deberían en definitiva hacerse preguntas en vez de suministrar solamente respuestas, con las que posiblemente ya no se aprobaría examen alguno. Puede creerse que para las ciencias sociales sería buena una disminución de la presencia del relativismo; no obstante, pasar de ahí a que cualquier tipo de victoria en la transformación social dependa de la derrota del relativismo es (me van a permitir) caer en la fantasía, en el idealismo que tanto denigran. Es legítimo desear el derrumbe del relativismo en todas sus manifestaciones, pero no es de recibo relegar a un segundo plano la verdad de que con miradas de irritación y de furia hacia el relativismo lo único que puede suceder es que nos descubramos discapacitados para ver la realidad de otro modo.

ALGUNOS MÉRITOS

Otro de los problemas latentes en la izquierda a la hora de encarar una búsqueda de alternativas a las dificultades trazadas por la realidad social deriva de no haberse percatado de que tampoco conviene olvidar que existe también el peligro contrario, es decir, aquel que exagera la importancia de la clase social entendida por el marxismo más o menos ortodoxo y desprecia las variables culturales e identitarias. La estrechez del esquema marxiano de interpretación de la realidad social obligó a tomar senderos paralelos, por ello en los años setenta y ochenta comenzaron a realizarse análisis que huían de una concepción objetivista, deudora del conductismo y del marxismo, que contemplara los productos culturales como meros reflejos unívocos de las (malas) intenciones de los grupos dominantes que eran asumidos automáticamente por las clases dominadas o populares; y optaron de manera original por considerar a los diferentes productos culturales como textos con una multiplicidad de interpretaciones (o decodificaciones). Las interpretaciones variaban en función de la posición ocupada en la estructura social respecto a la posesión de recursos (o capitales) simbólicos, culturales, sociales, además de económicos. Proliferaban incontables estudios que llamaban la atención sobre la formidable capacidad de gran número de grupos sociales para apropiarse distintos productos culturales, como





puede ser un determinado programa de televisión, que favorecía a la postre la creación de una identidad común enfrentada con la ideología dominante que somete al grupo social a una situación de dominación. El mismo producto cultural puede ser, por lo tanto, interpretado en distinta clave por dos grupos sociales y, en consecuencia, será usado de distintas formas por sus respectivos grupos, con lo que surge la oportunidad de que su apropiación ayude en hacer declinar la dominación, siendo los propios grupos sociales los encargados de su liberación.

En muy pocas ocasiones estas voces han sido justamente escuchadas. Apenas se tienen en cuenta y suele subrayarse de forma peyorativa que es obra de académicos bien acomodados que desean desarrollar alguna excentricidad. Consideran que el empeño de estos análisis que intentan conocer cómo los distintos grupos se arman con una identidad común que proporciona cierta legitimidad a sus acciones y a sus formas de pensar (incluso aquellos que se sitúan en una posición mayor de opresión o de marginación, como podrían ser los gitanos o las bandas callejeras de sudamericanos en las grandes ciudades como Madrid), es una manera de perder el tiempo por desviar o descentrar el debate. A mi parecer esta idea es un tremendo error, difícilmente subsanable por el momento.

Ahora bien, mi intención está por ahora lejos de creer que haya que seguir a pies juntillas todas las indicaciones desprendidas por los análisis sociológicos que confían en la autonomía relativa de todos los grupos sociales, contrariando así al marxismo clásico basado en que la posición ocupada en las relaciones de producción del modo de producción capitalista determinaría que mientras unos se encontrarían en un estado de sometimiento o, mejor, de explotación, otros serían quienes explotan y dominan. Estoy bien avisado —y aviso— de que, a medida que se extendieron estos Estudios Culturales, fueron dejando de lado progresivamente la valiosa cuestión de que, pese a las nuevas posibilidades para que los grupos sociales se otorguen poder y legitimidad social, los productos culturales también pueden servir para aceptar una posición de dominación.

La separación absoluta de la codificación y decodificación es un error porque [...] los tipos de codificación están determinados por el sistema de producción que también habitúa a sus audiencias a los códigos textuales, que se convierten en las lentes familiares a través de las cuales las audiencias se comprometen en la actividad de decodificar los textos, y producen significados de acuerdo con unos papeles bien establecidos —aunque siempre también sean posibles una lecturas de oposición—¹⁶.

Grignon y Passeron¹⁷ han denominado, con ironía y agudeza, *deriva populista* al olvido de que en verdad las culturas están jerarquizadas en cuanto a la distri-

¹⁶ KELLNER, D., «Vencer la línea divisoria: estudios culturales y economía política», en FERGUSON, M. y HOLDING, P. (eds.), *Economía política y estudios culturales*, Bosch, Barcelona, 1998, p. 203.

¹⁷ GRIGNON, C., *La escuela y las culturas populares*, Revista Archipiélago, núm. 6, 1991; GRIGNON, C. y PASSERON, J.C.; «Simbolismo dominante y simbolismo dominado», en *Lo culto y lo popular*, La piqueta, Madrid, 1992.

bución y propiedad de los recursos económicos, naturales, políticos, sociales y culturales, con lo que en este sentido las culturas dominantes poseen la legitimidad social y la capacidad para imponer el desconocimiento de las relaciones de fuerza que facilitan su dominación social sobre otros que producirá necesariamente la intromisión de las ideas de la cultura dominante en las ideas de la cultura dominada volviendo ésta fragmentaria e incompleta (con demasiadas intrusiones de la cultura de la clase dominante). Con esto aducen que el multiculturalismo relativista asume hábitos y percepciones contraproducentes respecto a sus objetivos emancipatorios, y no se dan cuenta de que para muchas personas procedentes del mal llamado Tercer Mundo la cultura es un impedimento, en vez de un motivo de celebración, al limitar sus posibilidades de alcanzar la condición de ciudadano de primera clase.

Pero no por ello debemos descartar absolutamente cualquiera de sus afirmaciones sino acoger con agradecimiento las contribuciones en los debates sobre la cultura. Una clara evidencia de dichas contribuciones es el ensayo clásico de Charles Taylor titulado *La política del reconocimiento*, cuya tesis inicial gravita alrededor de la idea de que para las personas en las sociedades actuales es tremendamente importante el reconocimiento de su propia identidad diferenciada (bien sea individual o grupal), por lo que debe surgir una política de la diferencia que defienda el reconocimiento a la diferencia, a ser diferentes de todos los demás; en franca oposición con la política de dignidad que opina que todo ser humano es digno de respeto por igual, sin diferenciaciones. Como la formación de la identidad es un proceso colectivo que es posible por la continua interacción con otros, es necesario el respeto a que todas las culturas puedan auto-definirse. «Una sociedad puede organizarse —cree Taylor— en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere como una actitud despreciativa hacia quienes no comparten en lo personal esta definición»¹⁸.

Obvio es que el gran aporte de Taylor consiste en haber puesto sobre la mesa la necesidad de eliminar cualquier imagen de sí mismo despreciativa que oprima a quien la porta, puesto que puede llegar a ser de tal calibre la opresión que «aun cuando se supriman los obstáculos objetivos a su avance, pueden ser incapaces de aprovechar las nuevas oportunidades»¹⁹. Charles Taylor hizo hincapié en que el secreto no reside solamente en librarse de las ataduras materiales. Es cierto que a Gregorio Samsa le preocupaba especialmente no perder su empleo de viajante de comercio, pero que yo recuerde no murió a consecuencia del hambre y la debilidad por haber perdido su empleo sino porque su familia (incluso la hermana que tanto le quería) no era capaz de identificar a aquella cucaracha con muchas patitas con el anterior Gregorio Samsa. ¿Pero había dejado de ser él? Para su familia desde luego sí: había perdido su identidad, y en estas condiciones es muy difícil conceder un abrazo o una manzana²⁰.

¹⁸ TAYLOR, Ch., El multiculturalismo y «la política del reconocimiento», FCE, México, 1993, p. 88.

¹⁹ *Ibidem*, p. 44.

²⁰ KAFKA, F., *La metamorfosis y otros relatos*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1982.

Es obligado mencionar de nuevo que la asunción radical de estas ideas conllevaría unos riesgos al orientarse hacia el farragoso terreno de la inacción o el conservadurismo. Hasta aquí parecería que las críticas o los ataques recibidos por el relativismo habrían logrado su propósito: volverlo inútil, ineficaz, inservible e improductivo en el ámbito de las ciencias sociales. No obstante, este parecer se debe sencillamente a la falta de precisión en estas críticas, debido a que, por un lado, el multiculturalismo no es por obligación relativista, y por otro que existen formas diferentes de expresión del relativismo que difieren en suficientes aspectos con ese multiculturalismo relativista que autonomiza a las culturas, esencializándolas, como para tener un amplio margen de maniobra y ser capaz de mostrar que tales recriminaciones son injustas.

EL MULTICULTURALISMO NO ES SIEMPRE RELATIVO

Ciertamente es un atrevimiento hablar de que el relativismo inherente al multiculturalismo conlleva una visión esencializadora o idealista—romántica de la(s) cultura(s) a causa de que el multiculturalismo es un movimiento intelectual mucho más amplio, incluso podría llegar a afirmar que este multiculturalismo de raíces relativistas es en todos los sentidos minoritario y marginal.

El propio liberalismo no ha escapado de acometer una reconceptualización con el fin de superar los obstáculos que han supuesto las continuas críticas y los nuevos tiempos que corren, de ahí que hoy por hoy haya tenido que reconocer a regañadientes que, si se desea hacer frente a las injusticias, no hay más remedio que introducir al fin la *diferencia* en el derecho, o sea, establecer derechos diferenciados sobre la base de la pertenencia a determinados grupos culturales, como pueden ser las minorías étnicas nacionales o el colectivo de inmigrantes. Desde luego, no vamos a negar que esta renovación del liberalismo ha supuesto un cambio con respecto a su versión clásica que considera al individuo como único valedor de derechos fiando la estabilidad de la organización social a reglas meritocráticas; pero es imposible contentarnos con ello porque en ningún momento se lleva a cabo una crítica honda de las razones estructurales de las desigualdades sino que se complace en observar que la resolución de los conflictos reposa exclusivamente en luchar contra los prejuicios hacia «los otros» a base de diálogo y comprensión²¹.

En ningún caso el relativismo tiene la propiedad exclusiva del multiculturalismo. Siguiendo la clasificación propuesta por José Luis Castilla Vallejo, podemos encontrar al menos seis tipos diferentes de multiculturalismo: multiculturalismo conservador, multiculturalismo liberal, multiculturalismo pluralista, multiculturalismo esencialista de izquierdas, multiculturalismo teórico y, finalmente, multicult-

²¹ CASTILLA VALLEJO, J.L., *Hacia un multiculturalismo de la complejidad*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 2005, p. 50.



turalismo de la complejidad. Por tanto, sería completamente injusto e irreal hablar en los términos en que se hace cuando se equipara multiculturalismo a relativismo, pues para la mayoría de los multiculturalismos que acabamos de citar no entra entre sus planes entrometerse ni por asomo en cuestiones relativas a la validez de las culturas o del conocimiento sino en defender simplemente que existen grupos maltratados por la sociedad y en que debe efectuarse una reelaboración del liberalismo clásico para proporcionarles protección jurídica y vital; por ello suelen distinguir claramente entre restricciones internas (un grupo étnico puede usar cualquier mecanismo institucional para limitar la libertad de los miembros de su comunidad en nombre de solidaridad de grupo) y protecciones externas (un grupo étnico puede preservar su existencia y su identidad diferenciada reduciendo el espacio que el resto de la sociedad posee para poder influir en las decisiones que le influyen directamente como comunidad), siendo solamente aceptables las protecciones externas²².

EL RELATIVISMO NO ES SIEMPRE MULTICULTURAL

Decir que el multiculturalismo no posee una íntima relación con el principio relativista sería mentir, y está prohibido hacerlo en este espacio académico. Pero coincidir no es equivalente a confundir: es verdad que coinciden en aspectos relevantes del discurso propio del relativismo, sin embargo existen variaciones en su concepción relativista que implican consecuencias de interés para nuestro debate a causa de que desmentirían (creo) parte de las acusaciones y recriminaciones vertidas sobre el relativismo, pues normalmente sólo atentan contra esa porción de multiculturalismo que autonomiza a las culturas, olvidándose de otro tipo de relativismo, además del resto de porciones que conforman el multiculturalismo como ya hemos visto. Hay que admitir que concentrar el ataque en un punto es buena estrategia, siempre y cuando el contrincante no consiga percatarse de ello. Ya Foucault en un breve e irónico artículo²³ indica que tan sólo por decir que las cosas quizás sean más complejas de lo que corrientemente se pensaba era vilipendiado por parte de los marxistas ortodoxos con tretas de abogado que desvirtuaban sus escritos, como por ejemplo asimilar el enemigo con el peligro o bien amalgamar lo diferente para tener solamente un único enemigo y pedirles cuentas así tanto de lo que han dicho como de lo que no. Es muy curioso, ¿verdad?

Que el relativismo no sea siempre multicultural significa, primero, que el multiculturalismo puede partir de una posición relativista, que nos interesa en este instante poco porque este tema ya ha sido tratado con anterioridad, y, en segundo lugar, que existe otro relativismo, y es distinto porque los principios en los que se

²² KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1995.

²³ FOUCAULT, M., «Lo que digo y lo que dicen que digo», en VV.AA., *Disparen sobre Foucault*, Ed. El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993.



asienta son radicalmente (de raíz) diferentes. Este relativismo, sin duda deudor del método genealógico de Michel Foucault, se funda en la idea de la *politización total del mundo*, como sostuvo al comienzo de este artículo, que por cierto nada tiene que ver con el optimismo celebratorio de Ullrich Beck cuando habla que la sociedad civil desarrollará una politización de la economía global de mercado en la que los individuos acogerán una ética cívica y responsable con la que guiar las decisiones políticas y económicas del mundo²⁴.

La separación de este relativismo es notable y notoria con respecto al multiculturalismo con afinidades relativistas y sobre todo con respecto a sus críticas. No sirve decir que el relativismo autonomiza o esencializa a las culturas y, en consecuencia, mantiene una postura conservadora que entorpece el cambio social, como sucedía con aquel multiculturalismo relativista, porque precisamente sus principios son los opuestos. Su punto de partida descansa (¿podía ser de otro modo?) en que las formas de pensar, actuar o sentir de que disponemos los seres humanos están condicionadas por factores sociales, políticos, económicos y culturales, o sea, son construcciones sociales. Absolutamente todo es política porque depende de las relaciones de poder existentes. Este relativismo dedica gran parte de su esfuerzo a desnudar cómo somos actualmente en tanto que sujetos históricos, es decir, cómo somos sabiendo que podríamos haber sido de otra manera. Por ello es muy importante la labor de rescatar todos aquellos proyectos que al final se desecharon, de recuperar cómo se originaron las clasificaciones que separaban lo normal de lo anormal, o bien de recuperar las modificaciones de lo que en cada momento se considera verdadero, porque enseñan en qué consiste el relativismo: no en «todo vale» sino en rastrear aquello que pudo ser, en ser consciente de que todo puede cambiar, en explorar aquellas posibilidades o alternativas de cambio social, en procurar una orientación o guía aceptable sobre los muchos asuntos por los que hay que luchar.

Así pues, el relativismo transforma en política el cuerpo y la sexualidad²⁵, la naturaleza humana²⁶, el conocimiento²⁷, e incluso politiza las críticas epistemológicas,

²⁴ BECK, U., *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2002; BECK, U., «Para acabar con el imperialismo de los valores del trabajo», *Archipiélago*, núm. 48; BECK, U., «Subpolítica. Los individuos regresan a la sociedad», en BECK, U., *La invención de lo político*, FCE, Buenos Aires, 1998; BECK, U., «Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política», en GIDDENS, A. y HUTTON, W. (eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona, 2001.

²⁵ PRECIADO, B., *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Opera Prima, Madrid, 2002.

²⁶ HARAWAY, D., «La empresa biológica: sexo, mente y beneficios, de la ingeniería humana a la sociobiología», en HARAWAY, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

²⁷ SANTOS, B. de Sousa, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ILSA, Madrid, 2005; MIGNOLO, W., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003; SAID, E.W., *Orientalismo*, Debate, Barcelona, 2002.

por lo que les arrebatara su sentido epistemológico y pasan a engrosar la lista de los ataques políticos:

Así, lo que se cuece en el fondo de las discusiones acerca del relativismo epistemológico es el asunto de la legitimidad ético-política del poder absoluto que la concepción científica detenta en nuestra sociedad para imponer sus «verdades» a cualquiera. Lo que los filósofos antirrelativistas pretenden mostrar es que ese poder está legitimado por la superioridad epistemológica del pensamiento científico, que es el único que puede decirnos cómo son las cosas realmente; mientras que los llamados relativistas insisten en recordar a los racionalistas científicos que la ciencia no es más que la forma de ver la realidad desde una determinada tradición. Probar esa superioridad epistemológica es imposible, porque como dicen los relativistas, y en esto tienen razón, la racionalidad científica no puede actuar ella misma como árbitro entre tradiciones, por ser ella misma una tradición²⁸.

No obstante, sostener una postura relativista que asuma de veras sus principios no puede quedarse aquí, debido a que es imprescindible que asuma que el relativismo *entraña o compromete* la muerte de los principios primeros, supremos y universales. El relativismo en realidad si desea no perder coherencia con su rechazo a la metafísica (de cualquier principio absoluto y universal para la humanidad) únicamente puede presentarse como el modo de entender el mundo más persuasivo de un período histórico concreto sea más o menos largo, nunca como un nuevo y más válido principio. El relativismo no puede de ninguna de las maneras apelar a una evidencia objetiva con la finalidad de probar su propia validez universalmente; antes bien, es completamente consciente de que su (discutida e impugnada) validez depende por entero de las condiciones sociales. ¿Cómo entonces es posible sostener una posición relativista? Gianni Vattimo responde que el hecho de que llegue a ser hegemónica la idea de que «no hay experiencia de verdad sino como un acto interpretativo»²⁹ responde a una suerte de *koiné*, es decir, a que sencillamente «describe un clima difundido, una sensibilidad general, o bien sólo una especie de presupuesto con el que todos se sienten más o menos llamados a pasar cuentas»³⁰.

Ahora sí puede comprenderse a la perfección por qué no tienen demasiado sentido los argumentos epistemológicos —ya políticos— del *tu quoque* o tú también en contra del relativismo que aducen que o bien las afirmaciones del relativista son también relativas, en cuyo caso no debería juzgar la falsedad o la veracidad de afirmaciones de otros, o, en su defecto, el relativismo tiene razón y sería autocontradictorio (paradójico). El relativismo asume, pues, su condición de no contener validez universal al estar sujeto a las inclemencias sociales sin ningún problema.

²⁸ ESPADA, C., «El relativismo como cuestión ética», en ARENAS, L., MUÑOZ, J. y PERONA, A.J.; *El desafío del relativismo*, Trotta, Madrid, 1997, p. 229.

²⁹ VATTIMO, G., *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 41.

³⁰ *Ibidem*, p. 37.

Admitir esto contiene importantes consecuencias para el futuro desenvolvimiento de las ciencias sociales porque hace desaparecer conceptos muy ligados a la práctica de dichas disciplinas, como puede ser el de *transparencia* o el de *alienación* que pierden ahora todo su sentido porque la única y verdadera realidad que vivía escondida tras la aparente e ideológica (mentirosa) realidad ya no existe. El pensamiento de todos los grupos sociales en todos los momentos históricos posee un carácter ideológico, sin excepción. El desvanecimiento de las posiciones privilegiadas desde donde observar la realidad ha provocado que un número creciente de culturas y subculturas tomen la palabra por sí mismas con el propósito de alcanzar su emancipación gracias al caos y a la complejidad de la sociedad de los *mass media* que permite ver la realidad como «el resultado del entrecruzarse, del ‘contaminarse’ de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación ‘central’ alguna, distribuyen los *media*»³¹. «El hombre —explica Gianni Vattimo— puede hoy, finalmente, hacerse cargo de que la perfecta libertad no es [...] conocer la estructura necesaria de lo real y adecuarse a ella» porque «en la sociedad de los *media*, en lugar de un ideal emancipador modelado sobre la autoconciencia desplegada sin resto, sobre el perfecto conocimiento de quien sabe como son-están las cosas [...], se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio ‘principio de realidad’»³².

Las culturas no son desde luego autónomas, como bien indicaban las incriminaciones al multiculturalismo relativista, pero tampoco lo son quienes se dedican a las ciencias sociales. Desaparece, entonces, la tradicional *distinción* cualitativa entre intelectuales y masa, entre la mirada científica y la mirada indígena. La tarea de los intelectuales se desubstancializa, es decir, se vacía de contenido porque ya no son los encargados de evidenciar, desextrañar, visibilizar, hacer transparente la sociedad. Un imperativo moral se lo impide. El multiculturalismo relativista llamó la atención levemente sobre este hecho, aunque no fue capaz de alcanzar la profundidad ni la modestia de este otro relativismo que es consciente de que las conclusiones a las que pueda llegar nunca jamás tomarán el estatus de Verdad, pues sus teorías, hipótesis y tesis están inmersas también en luchas de poder al pelear por imponerse como paradigma dominante o, antes bien, como conjunto de ideas socialmente aceptadas. No olvida que sus resultados son inevitablemente fruto del período histórico en que nos encontramos. Así, la irresoluble paradoja que ata al relativismo se quebraría debido a que sus conclusiones no poseerían carácter de verdad absoluta sino siempre sería resultado de enfrentamientos por parte de las diferentes teorías que tratarían de imponerse y encaminar las acciones y los pensamientos de las personas (tanto de lo que antes llamaríamos la masa como de los intelectuales), mostrando rotundamente la dimensión política de la que estamos hablando.

³¹ VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 81.

³² *Ibidem*, p. 82.



El interés del relativismo no anida en fiar la posibilidad de la transformación a la apropiación de la alienación por los explotados y oprimidos siendo imprescindible la conquista del Saber como haría la tradición teórica y política revolucionaria, sino en plantear difíciles preguntas de carecer práctico: ¿qué significa la liberación social?, ¿cuáles son los criterios válidos o necesarios para provocar una revolución?, ¿es posible una revolución?, ¿tiene sentido el ideal humanista que considera al ser humano como perfectible y responsable, así como las ciencias sociales encargadas de su estudio bajo este prisma?, etc. A pesar de lo que pueda creerse en principio, para el relativismo la respuesta a estas cuestiones no tiene por qué ser siempre negativa debido a que ser relativista conlleva prestar continua atención a que los individuos en vez de pertenecer a un mundo exterior, abstracto o ideal formamos parte de una realidad que en gran medida nos viene impuesta mediante condiciones sociales específicas, con lo que será absurdo rebatir que esos individuos tengan ilusiones, valores o temores procedentes de tales condiciones. Entonces, la tarea del relativismo no es oponerse a cualquier tipo de manifestación que haga mención a un principio fundamentador, como la búsqueda de igualdad en la sociedad, porque sería estúpido y perjudicial, sino mostrar de la mejor manera posible (yo tan sólo he encontrado la de escribir pero seguro que hay muchas otras) que están condicionados por nuestra sociedad el cómo pensamos y el cómo actuamos, y, a la vez, recomendar la relativización de nuestro propio sistema de valores y de creencias con la clara intención de volverlo extraño para nosotros mismos, o sea, hacernos conscientes de su historicidad y contingencia para *intentar* modificarlo. No es tan importante pretender la igualdad como ser consciente de las razones que hacen que se pretenda.

Vemos, pues, que el atractivo final del relativismo reside en suministrarnos una lista de preguntas (abierta a añadiduras) y la capacidad de comprenderlas con todas sus repercusiones y alcances, sin que imposibilite la acción política ni el cambio social, siempre y cuando prevalezca el firme empeño de que se muevan bajo el amparo de unos límites que obliguen a la reducción mínima de la violencia y por supuesto de su legitimidad —al revés que Frantz Fanon—, a sabiendas que estos límites a su vez serán motivo de acaloradas discusiones dependientes de las condiciones sociales dadas en cada período histórico.

A MODO DE CONCLUSIONES

Las cosas pueden decirse de muchas formas, y decirlo de una u otra forma en ocasiones es relevante. No es lo mismo terminar con un « conclusiones » que con un « a modo de conclusiones » o con un « resumen ». Depende de cuál vaya a ser el desenlace y la firmeza con la que se desea sostener. La misión encomendada para estas hojas me temo que no era otra que la de presentar de un modo ordenado el estado en que pueden encontrarse los debates sobre cultura y relativismo, así como intentar demostrar que tales debates están marcados por la imprecisión y, en alguna medida, por la falsedad. No era mi intención expresar innovaciones teóricas ni desvelar alguna verdad sino realizar una breve reconstrucción de algunos asuntos

que con frecuencia son olvidados. Por esta razón, es un acierto no echar el cerrojo al final, es decir, sería un gran error considerar que ahora, por estar al final del texto, habría que *cerrar* y *concluir* con firmeza, escondiendo las debilidades, cuando en realidad la atmósfera ha sido totalmente la contraria: abrir, enseñar. Otro error consistiría en rebajar el grado de compromiso con el conjunto de las afirmaciones vertidas a lo largo del artículo y limitarse a *resumir* ideas ya manidas, abortando cualquier responsabilidad. De ninguna manera. El acabar debe recordar el compromiso inicial de que el relativismo es una recuperación y profundización de la política frente a quienes se sujetan a la restringida idea de que el relativismo aísla a las sociedades al centrarse solamente en la *cultura* como actor y como reivindicación (giro culturalista) y, en consecuencia, evitan enfrentarse a la subordinación de las culturas a la cultura dominante (no necesariamente mayoritaria). El problema principal de esta *interpretación* del relativismo es, además de no haber sabido nunca asumir las ventajas que suponía darse cuenta de que todos los grupos sociales pueden reinterpretar sus experiencias para contradecir, confundir multiculturalismo y relativismo porque, pese a sus cercanías, son muchas y muy importantes sus diferencias cuando tratan de dar razones de que el relativismo refuerza de alguna manera el capitalismo y la doctrina que le insufla vida (neoliberalismo), puesto que con precisiones podrían estar en lo cierto en cuanto al multiculturalismo (a algunos multiculturalismos mucho más que otros) pero no si se refieren a lo que yo entiendo como relativismo porque justamente éste trabaja para dar salida a las oportunidades que aún permanecen ocultas o sencillamente que todavía no existen, trabaja en los resquicios o fisuras para abrir nuevos caminos que acaben por reducir la carga, por hacer caer la piedra del acantilado. Una vez leí a Robert Michels diciendo que «lo que se aplasta a lo que debe ser», y me gustaría añadir que tal vez también aplaste a lo que muchos quieren que suceda.

No creo que de este artículo pueda extraerse una visión triunfalista sobre el relativismo, pero, por si alguna duda sobrevolaba el ambiente, he de recalcar que, si bien el relativismo persigue una renovación y un retorno de la política, hasta ahora vence la postura neoliberal de borrar la política de la agenda de los ciudadanos, sin que esta circunstancia sea aprovechada para culpabilizar al relativismo.

Espero haber satisfecho someramente las expectativas iniciales. Reclamen si su curiosidad no se ha visto colmada con arreglo a las expectativas creadas. ¿A dónde? Pues no lo sé.



BIBLIOGRAFÍA

- BECK, U. (2004) *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2002.
- (2004) «Para acabar con el imperialismo de los valores del trabajo», *Archipiélago*, núm. 48, Madrid.
- (1998) «Subpolítica. Los individuos regresan a la sociedad» en BECK, U., *La invención de lo político*, FCE, Buenos Aires.
- (2001) «Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política», en GIDDENS, A., y HUTTON, W. (eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona.
- BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, E. (2002) *El nuevo espíritu de capitalismo*, Akal, Madrid.
- CABRERA MONTOYA, B. (2005) *Hablemos de falsos debates. Culturas, identidades y capitalismo o el modo de entretenerse en lo obvio*, inédito.
- CASTILLA VALLEJO, J.L. (2005) *Hacia un multiculturalismo de la complejidad*, Universidad de La Laguna, La Laguna.
- DUSSEL, E. (2005) «Del escéptico al cínico (Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación)», en APEL, K.O. y DUSSEL, E., *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Trotta, Madrid.
- ESPADA, C. (1997) «El relativismo como cuestión ética», en ARENAS, L., MUÑOZ, J. y PERONA, A.J.; *El desafío del relativismo*, Trotta, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1993) «Lo que digo y lo que dicen que digo», en VV.AA., *Disparen sobre Foucault*, Ed. El cielo por asalto, Buenos Aires.
- FULLAN, M. (2002) *Las fuerzas del cambio. Explorando las profundidades de la reforma educativa*, Akal, Madrid.
- GOLEMAN, D. (2000) *El punto ciego. Psicología del autoengaño*, Plaza y Janés, Barcelona.
- (1997) *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona.
- GRIGNON, C. (1991) «La escuela y las culturas populares», *Revista Archipiélago*, núm. 6.
- GRIGNON, C. y PASSERON, J.C. (1992) «Simbolismo dominante y simbolismo dominado», en *Lo culto y lo popular*, La piqueta, Madrid.
- HARAWAY, D. (1995) «La empresa biológica: sexo, mente y beneficios, de la ingeniería humana a la sociobiología», en Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinversión de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- KAFKA, F. (1982) *La metamorfosis y otros relatos*, Ediciones Orbis, Barcelona.



- KELLNER, D. (1998) «Vencer la línea divisoria: estudios culturales y economía política», en FERGUSON, M. y HOLDING, P. (eds.), *Economía política y estudios culturales*, Bosch, Barcelona.
- KYMLICKA, W. (1995) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.
- LIPOVETSKY, G. (2002) *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona.
- LIPOVETSKY, G. (1986) «Narciso o la estrategia del vacío», en LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.
- MIGNOLO, W. (2003) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid.
- PRECIADO, B. (2002) *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Opera Prima, Madrid.
- SAID, E.W. (2002) *Orientalismo*, Debate, Barcelona.
- SANTOS, B. de Sousa (2005) *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ILSA, Madrid.
- SENNETT, R. (2000) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.
- SOKAL, A. y BRICMONT, J. (2002) *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona.
- TAYLOR, Ch. (1993) *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, FCE, México.
- (1996) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona.
- (1994) *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- TOFFLER, A. (1972) *El «shock» del futuro*, Plaza y Janés, Barcelona.
- VATTIMO, G. (1990) *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona.
- (1995) *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona.
- (2004) *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, Paidós, Barcelona.
- WINCH, P. (1994) *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona.
- WRIGHT MILLS, Ch. (1973) «Consecuencias metodológicas de la sociología del conocimiento», en WRIGHT MILLS, Ch., *Poder, política, pueblo*, Fondo de Cultura Económica, México DF.
- ZIZEK, S. (1998) «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en JAMESON, F. y ZIZEK, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.
- (2004) *Repetir Lenin*, Akal, Madrid.

