

## EL RELATIVISMO EN ARGUMENTO CULTURAL

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Carmelo Lisón Tolosana\*

*A Ramón Ángel Lisón y Angelines*

En el último tercio del siglo XIX y principios del XX se produjo un giro crítico científico y humanístico cuyas consecuencias son responsables de los avances tecnológicos y culturales de los que hoy disponemos. Lo inicia un grupo de pensadores alemanes que expone y evidencia que no hay hechos, sucesos o fenómenos desnudos, que toda realidad viene vestida y revestida por nuestra conciencia que nunca queda inactiva otorgando categorías de ser y configurando conexiones, formas, constelaciones significantes y estructuras de sentido y valor, que todo es, en suma, un correlato de nuestra actividad mental creadora. H. von Helmholtz nos dice en sus presupuestos pre-científicos de 1869 que lo que encontramos en el mundo son signos y símbolos, imágenes y representaciones que fabricamos con las cosas y los fenómenos que, al ser dichos, escritos o actuados empiezan su nuevo ser generalizante transformadas y transfiguradas en un realismo del espíritu. W. Windelband nos enseña en 1894 que las ciencias de la naturaleza buscan leyes naturales o nomotéticas mientras que las del espíritu indagan lo particular o ideográfico, esto es, las cambiantes formas de la Humanidad, pero elaboradas *ambas*<sup>1</sup> desde

---

\* Sesión del día 19 de enero de 2016.

<sup>1</sup> Las exploraciones del espacio nos han regalado paisajes nunca vistos del sistema solar vehiculados por instrumentos de precisión sofisticados, algo que todos conocemos. J. Vertesi ha escrito *Seeing like a Rover*; Chicago University Press 2015 que tiene un interés especial porque describe la práctica científica metodológica de la manipulación de esos múltiples datos, el análisis de miles de imágenes que proporcionan las cámaras robóticas y los espectómetros y la interpretación contextual de una comunidad de expertos que convierten la investigación en algo así como una peculiar etnografía de un nuevo

presupuestos existenciales y axiológicos, algo esencial en todas las ciencias pero especialmente en las disciplinas culturales, ciencias del espíritu guiadas por valores, prácticas e intereses y por el método ideográfico de la comprensión.

Ch.S. Peirce marcó también con su giro semiótico a las ciencias del espíritu al enmarcarlas en el *way of signs*, en el universo de los signos<sup>2</sup> en el que todo hecho, pensamiento o idea es una concepción mental y por tanto sígnico-simbólico, un signo de algo otro. Además el mundo deja de estar rígidamente dicotomizado en material y espiritual porque ambos y todo son signos<sup>3</sup>. E. Russel inaugura, en sus *Investigaciones lógicas* de 1901, otra modalidad fenomenológica: la conciencia, explica, al adjudicar siempre intencionalidad ontologiza al mundo todo porque lo que existe es su correlato, dotado, en última instancia de una concepción filosófico-cultural y moral. La percepción fenomenológica, reitera, imagina, critica, da sentido, valora y representa lo que es en realidad la realidad.

E. Cassirer señorea como pocos el campo científico de su tiempo. Lector de Hegel y Goethe confirmó que lo empírico es teoría y definió como programa metodológico de la investigación de lo humano al hombre como *homo signicum-symbolicum*. Nuestro mundo es, dice, el de las formas simbólicas: “la perspectiva espiritual determina la perspectiva ...del mundo fenomenal”; se refiere a “las formas culturales...[a] la fenomenología del mito y del pensamiento religioso... y [a] la morfología del pensamiento científico... todo son manifestaciones básicas humanas... formas fundamentales de actividad cultural” como el lenguaje, le religión, el rito y el mito, las creencias, el arte y la literatura, actividades que exigen su particular hermenéutica porque *todas* son “ficciones cognitivas para dominar el mundo de la experiencia...y ordenarlo”<sup>4</sup>. El mundo es, reitera, función del espíritu, espíritu que se manifiesta en formas y culturas diferentes, explicadas por comprensión ideográfica y antropomórfica a lo que vuelvo más adelante<sup>5</sup>. W. Dilthey y H-G. Gadamer son dos colosos de la metodología de las humanidades que cierran este gran período<sup>6</sup> que tan brevemente he resumido.

---

mundo en la que cooperan humanos y robots presentando a la ciencia como una empresa mecánico-humana. En esta interacción entre observación técnico-empírica y evaluación humana vemos un ritual en el que la interacción entre el hombre y la máquina, entre lo posible y lo deseable, esto es, observamos que en la negociación humana con la computadora se dramatiza una indisoluble y permanente tensión entre la objetividad mecánica, la observación y la comprensión.

<sup>2</sup> Le precedió el dominico Juan de Santo Tomás profesor en la Universidad de Alcalá con su publicación *Tractatus de signis* (1631-1635). Le he dedicado unas líneas en *Teoría etnográfica de Galicia*, Akal 2012 p. 35 y ss.

<sup>3</sup> *Collected Papers* 1931 y ss, Cambridge Mass.

<sup>4</sup> Cito por la versión inglesa *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Havenband, Yale U.P. 1964 pp. 69-79.

<sup>5</sup> P. 105.

<sup>6</sup> Recomiendo por su concisión y precisión H.J. Sandkühler: *El nacimiento de una nueva mentalidad científica*, Akal 1999.

## I

¿Qué impacto tuvo esta nueva mentalidad científica en la naciente Antropología británica y en la pujante *Ethnologie* alemana? Virtualmente ninguno. Pero es en América donde encontramos una briosa resonancia en la persona de F. Boas que nace en 1858 en Menden, Westfalia y que se forma en el nuevo *Zeitgeist* cultural alemán como escribe cuando realiza trabajo de campo con los esquimales en Tierra de Baffin (1883-1884) y lee en su tienda a la noche a Kant a -40 grados de temperatura externa “para no quedarme retrasado cuando vuelva” al ambiente científico alemán. Del Museo Etnográfico de Berlín pasó a Chicago en 1892 y profesó después durante años en la Universidad de Columbia en Nueva York. Nunca abandonó su credo neokantiano y siempre defendió que la teoría tiene que hacer hablar a los hechos meticulosamente recogidos buscando a la vez regularidades y principios abstractos subyacentes en la etnografía, escondidos en lo singular, contingente, objetivo y sensible.

Boas acentuó en su enseñanza y publicaciones el vocabulario *emic* o mentalista como vía regia para llegar a la vida consciente y mental humana a través de las intenciones nativas, fines, motivos, actitudes y emociones de sus dialogantes, enfoque que generó la escuela denominada *Cultura y personalidad* en la que brilló con luz propia R. Benedict, antropóloga, poeta y humanista, con su libro *Patterns of Culture*, obra publicada en 1934 a la que Boas prologa. Benedict bebe en el neokantismo alemán a través de Dilthey resaltando sus inconmensurables categorías que llama *Weltanschauungen* y en los tipos del *Nacimiento de la Tragedia* de Nietzsche. Parte en su esquema diferenciando las exigencias humanas generales y universales o la servidumbre de la condición humana y las respuestas diferenciales, específicas y locales que cada grupo les da en cuanto a formas, tipos, *patterns*, arreglos, estilos, conjuntos, modulaciones y contenido etc.; dicho de otra manera: lo que encontramos siempre y en todas partes son diferentes grupos con diferentes versiones culturales, con diferentes tradiciones metafísicas y diferentes discursos, conceptos y elaboraciones sobre la realidad, con notables variaciones en estructuras familiares y matrimoniales, políticas, económicas, normativas, creenciales, evaluativas, artísticas, es decir, la creativa y variadísima imaginación folk o popular etc. que provienen de diferentes modos de vida en sus respectivas ecologías; en una palabra: Benedict escenifica y presenta en el conjunto de su obra el relativismo cultural, categoría epistemológica imprescindible en Antropología.

Esta categoría<sup>7</sup> cultural adelgaza y duplica sin duda la realidad al proponer que todo hecho y experiencia viene mediado por cultura y lenguaje, por

---

<sup>7</sup> Presentado el artículo aparece *Categorías clave de la Antropología* de L. Álvarez Munárriz, Signatura Demos, Sevilla 2015 que recomiendo.

representación y pensamiento colectivos pero aporta a la vez inteligibilidad pues nos facilita la comprensión y evaluación de los elementos de una cultura en cuanto partes del conjunto que integran; salvaguarda, por otra, la facticidad o zócalo duro del ser, la materialidad de las cosas y objetos, la realidad de sucesos y el sin tiempo de la naturaleza porque lo que mentalmente creamos son los conceptos que añadimos a todo ese mundo objetivo que nos precede. Como el animal humano es un *continuum* entre biología y cultura se ve condicionado por obligaciones materiales, por determinaciones y experiencias primordiales vitales como necesidad de pensar y creer, de guiarse por pre-reflexiones y motivaciones anteriores a juicio, por estar sujeto a aporías humanas como necesidad-libertad, a inclinaciones y tendencias primarias, a miedos, inseguridad y tensiones, a emociones, pulsiones, sentimientos, imaginación y estructuras de expresión, comprensión y simbolización. Y a la estructura social, esto es, a bloques fundamentales de relaciones necesarias e imprescindibles para la vida en comunidad. Más concretamente: viene condicionado por *primes* o prioridades primitivas, comunes en todas las culturas como, por ejemplo, yo, uno, esto, otro, alguno, pienso, quiero, bueno, debajo etc. y también por primitivos semánticos como cosa, objeto, animal, mineral y de primitivos semióticos o percepciones clasificatorias, por ejemplo, viviente, animado, sin vida y por *affordances* o condiciones para la percepción o modelos mentales para la clasificación tipológica: decimos casa aplicando la palabra a sus variantes como vivienda, mansión, chalet, *bungalow*, apartamento, casona etc. Todos son senderos iniciales y generales hacia la verdad y realidad pragmáticas y funciones y correlatos a la vez de la conciencia. Algo común y sabido.

Esta constelación de realidades-concepto y de conceptos-realidad es algo más que un conjunto de factores objetivos (la extraordinaria variedad de culturas), de experiencias primordiales de la vida o condiciones *a priori* de nuestra compartida humanidad con sus inherentes categorías de debilidad, porque nos ofrece además parámetros de estructuras necesarias de compromiso (reciprocidad —universal cultural—) y de vínculos, identificaciones, lealtades, responsabilidades y adhesiones básicas y primarias (mi vida, mi familia) y, en general, conocimiento de la imparable actividad del espíritu creador con sus configuraciones, representaciones, imágenes y símbolos, todo lo cual ha generado variedad de relativismos y profusión de argumentos plurívocos<sup>8</sup> que vindican la difícil comunicación intercultural entre contrarias ideologías, distantes creencias y reales e imaginadas identidades, como comprobaron Herodoto, los cronistas de Indias y, con conocimiento de causa, los jesuitas españoles en el Japón del siglo XVI y como experimentamos hoy porque no solo se trata de difíciles diálogos interculturales sino también de recia y pertinaz incomunicación intracultural —concretamente hoy en España— cierre cultural hasta cierto

---

<sup>8</sup> R. Harré y M. Krausz: *Varieties of Relativism* Blackwell, Oxford 1988, con bibliografía.

punto comprensible porque el relativismo se fundamente y crece en dilemas, paradojas y contrasentidos técnicamente intratables de significado (semántica), de conocimiento (epistemología) de realidad (ontología) y de valor (moralidad). Y esto sin contar el antropocentrismo al que ahora paso.

## II

Este como todo ismo es complejo, polivalente y plural, aspectos y dimensiones que pueden ya verse *in nuce* en los tres esquemas presentados. El primero viene incoado por los científicos alemanes reseñados que puede ser calificado como idealista en el sentido indicado acentuando que el mundo externo es un objeto o producto del pensamiento humano, esto es, un correlato de la conceptualización humana; nuestra mente lo trasciende en impulso innovador y hace posible la ciencia. La segunda posición tiende a subrayar el realismo afirmando claramente la existencia del mundo externo, justipreciando las exigencias de la vida y pre-condiciones de existencia del sujeto humano. El tercer escenario realza enfáticamente la relación hombre-naturaleza o mundo-sujeto, relación que funda y fundamenta un todo dinámico y separable, y esto en el sentido de que el mundo es lo que es pero a la vez y necesariamente vivido y transformado por el hombre en su perenne actividad, y que el hombre es lo que es pero viviendo en una particular situación tempo-espacial histórica como parte del mundo. El mundo externo es independiente pero simultáneamente creado por la actividad mental del hombre. A este en su versión antropomórfica humanista y cultural dedico las líneas que siguen prescindiendo de otros prominentes relativismos como el semántico, el epistemológico, el ontológico y el moral.

¿Qué es al antropomorfismo cultural? Un relativismo existencial, humanista que trata de reconfigurar el incuestionable giro noventayochista con el giro cultural antropológico que va más allá de la modernidad y del colonialismo partiendo y fundamentándose en nuevos lugares, espacios y estructuras de diversidad propias del multiculturalismo. El relativismo absoluto es simplemente falso, porque si es verdadero la proposición es falsa, pero formula argumentos que no tienen fácil réplica teórica aunque no es humanamente creíble. No vige cuando estudiamos cómo es el mundo a través de las matemáticas y de experimento ni en el caso humano que todo lo representamos; ahora bien, la rebelión de los objetos y el materialismo puro y duro son piezas de evidencia de la tiranía de la realidad natural y biológica pero en ningún caso se trata de un orden objetivo independiente de la agencia humana que configura el mundo todo con sus estructuras de orden —*le rappel a l'ordre*— y significado. El mundo es como es y depende de nuestros conceptos, intereses y creencias; es científico y cultural, natural y humano. Creamos con nuestro increíblemente

incontenible espíritu pluriversos muy diferentes, en tiempos y espacios diferentes, inconmensurables, difícilmente comprensibles y, en este sentido, el conocimiento y la comprensión del mundo es relativa a cultura, pero teniendo en cuenta que todo son aspectos, dimensiones, variedades y diferencias del mismo mundo y, en este sentido, el conocimiento del mundo es científico, pródigo en leyes formales, ideas formuladoras, factivas y operativas. Pero al mismo tiempo y en conjunción, no hay objetos ni fenómenos ni sucesos ni teoría independientes de conceptualizaciones, instituciones e historia que los hacen inteligibles. Todo está contaminado por la condición humana.

Voy a ir por partes. El hombre en su necesario encuentro con el mundo tiene que reconfigurarlo a su imagen y semejanza, pensarlo aquí y ahora, desde aquí y desde ahora, desde su momento, tiempo y contexto *siempre en evolución*, lo que hace que *la forcé des choses* y de los fenómenos, la naturaleza y el cosmos se revistan y reflejen selecciones, deseos, intereses e intenciones, modos de vida, significados, perspectivas y valores de la comunidad; nada tiene sentido sin este amplio contexto que provee de marcos de inteligibilidad. Imponemos racionalidad instrumental, imperativos de justicia social y de libertad, sancionamos tipos y formas cognitivas, convenciones, compromisos y ajustes, esto es, socializamos el mundo. Lo estamos renovando ahora desde preocupaciones existenciales concienciándonos de la ecología, de la extinción de las especies, reconsiderando la problemática del agua, del aire y de la sequía, proponiendo otras alternativas de vida, todo lo cual nos hace sentir el mundo como una obligación moral. No se puede eliminar lo humano, el rol de la acción, de la intención, de la finalidad y del valor. Tampoco podemos saltarnos la cultura como no podemos saltar nuestra sombra; creamos códigos de acción y estructuras de orden, paradigmas éticos, fascinantes multiversos científicos, líricos, poéticos y míticos, sensibilidades artísticas e invenciones folk, lenguajes de lo real pero que van a la vez mucho más allá de lo real y de nuestros poderes conceptuales —hablamos de billones de kilómetros y de billones de años luz, del cosmos en expansión y de pluriversos que solo un centenar de físicos atisban a imaginar— llevándolos a lo suprarreal y llevándonos a la región del espíritu, de la creencia increíble, del misterio indescifrable y de lo sagrado impenetrable. Hacemos el mundo, el universo y el cosmos todo conceptualizable, pensable, inteligible, reflexionable a nuestro modo, manera y circunstancia, en increíble variedad cultural y por eso lo entendemos y manipulamos. No podemos eliminar lo humano que da a todo y siempre otro ser. Ya Luis de Granada tuvo atisbos leyendo el libro de la naturaleza hojeando cuanto nos dice en su deliciosa *Introducción del Símbolo de la Fe* sobre “la armonía” de los elementos, del hombre y del mundo en conjunción y del poder de la imaginación como “una potencia apetitosa y codiciosa de pensar todo cuanto se le presenta”.

El antropomorfismo tiene su fundamento y determinación en la condición material humana, esto es, en las condiciones de existencia de su corporali-

dad y horizonte vital, porque así es como hemos nacido y somos. Esencial en el predicamento humano es estar en el mundo, en temporalidad, en encuentro y fusión con la naturaleza, en dependencia de otras personas, objetos y entidades y todo en un trasfondo en fluidez porque mundo y hombre están hechos, en este sentido, el uno para el otro. Otra vez fray Luis. La unidad mundo-hombre es inseparable, no se entiende el uno sin el otro; el primero provocando con su facticidad y con *il sapore delle cose* a lo Vico y el segundo con la elasticidad de la realidad y otorgando nuevo ser, regalando esencias a manos llenas y distribuyendo significado a todo existente en el cosmos pero siendo lo que somos y haciendo lo que hacemos aquí y ahora porque nada hay independiente de la razón, de la interesada acción humana, de las elecciones existenciales que no podemos eliminar y del lenguaje omnipresente. Y teniendo en cuenta a la vez que tenemos la capacidad mental primaria que tenemos, las posibilidades y restricciones que en este ámbito tenemos y la experiencia de los datos que tenemos, datos irremediamente vehiculados por la conciencia intencional<sup>9</sup>. Tenemos que relegar el mito de lo dado porque la experiencia de lo dado depende de la mente y el dato tiene que ser relacionado y comparado con otros funcionalmente equivalentes según determina la naturaleza de la racionalidad, racionalidad que a su vez es limitada, algo que estamos probando ahora hasta la saciedad. No todo es explicable por categorías aristotélicas o cartesianas o kantianas o por leyes de la física. En resumen: pensamos desde la coseidad de las cosas, desde su datidad o certidumbre, las revalidamos pasándolas a otro régimen, las procesamos hipostatizándolas según nuestra humana condición, ontologizándolas, dispensando generosamente nueva epifanía a todo ser, antropologizándolo.

Y esta restricción de la racionalidad es importante porque nos remite a otro componente del antropocentrismo: el mismo ejercicio de la razón nos eleva al mundo del espíritu, creador de las matemáticas, de la astrofísica, de la belleza y del arte etc., ámbito en el que el concepto de lo humano sigue siendo problemático además de empírico, racional y espiritual. Hay algo que nos hace pensar que, después de todo, el mundo no está hecho a nuestra medida mental. Cuando alcanzamos el límite del conocimiento recurrimos a otras fuentes de pensamiento como el *sensus communis*, la creencia, la emotividad, el sentimiento, las pulsiones primarias, la historia etc. nuestra reflexión se tiñe de desilusión y escepticismo, algo con frecuencia ineludible a la vez que normal y común. La dureza de la vida y su fragilidad —nacer, vivir, enfermar y morir— no nos dejan indiferentes; no se pueden ignorar porque ese presentimiento está objetivado en un vocabulario bien matizado: *angst, boredom, ennui, dread*, ansiedad, tedio, desinterés etc., designadores con arco semántico amplio que presentan al hombre como radicalmente contingente, viviendo en duda, fragi-

---

<sup>9</sup> Me ha llegado tarde *La conciencia inexplicada* de J. Arana Cañedo-Argüelles, Biblioteca Nueva 2015. Y más tarde todavía "Límites del modelo neurobiológico de la conciencia", pp. 21-69 de la obra *El poliedro de la conciencia. Cerebro, interacción y cultura*, edición de L. Álvarez Munárriz. El artículo es también del prof. Álvarez Munárriz.

lidad e incertidumbre, en debilidad e inseguridad y miedo; es el lenguaje del dolor, de la frustración y de las heridas del corazón que hacen sopesar lo absurdo de la vida, a lo Baudelaire.

Ahora bien, es precisamente esta arqueología de la conciencia o proceso liminal, personificado e instintivo y pulsional, el que nos lleva a y activa el deseo de conocer la verdad y de explorar el misterio inefable que encontramos y aventurarnos en el insondable pluriverso de lo numinoso, sagrado y trascendente, la última realidad metafísica y no científica. A pesar de que nuestros conceptos no descansan en nada absoluto es imposible erradicar nuestros deseos de saber, de nuestras veladas aspiraciones a ser, a ordenar el mundo y la vida porque nuestra existencia necesita proyectos, pretensiones, significado y valor, demanda normas, exige pertenencia, sentido y finalidad y algo más, ir más allá de lo humano.

¿Qué quiero decir con todo esto? Primero que tenemos que convivir con las categorías de inteligibilidad que tenemos, que estamos abocados a vivir en incertidumbre y misterio; segundo que las estructuras gramaticales de pesimismo citadas no son respuestas contingentes o momentáneas sino que van dirigidas al predicamento humano, que formulan una actitud de vida con tonos agrios, negativos y pesimistas y que focalizan los aspectos más oscuros de la humana existencia sobre los que no tenemos control y que demuestran, como Goya en *Los Desastres*, los límites de nuestro poder racional, la falta de humana claridad moral y de verdad. Vocean una disconformidad con nuestra existencia tal como es y una aspiración cierta o una cierta apetencia pero confusa, ininteligible y angustiada de transcendencia que con tanta profusión han imaginado filósofos, pensadores, novelistas, estudiosos, poetas y artistas que muchas veces se han preguntado a su manera ¿hay pre-suposiciones humanas absolutas universales? ¿Podemos ir más allá del antropocentrismo cultural trascendiéndolo?

Es obvio que en esta breve reflexión sobre el relativismo lo que somos deviene y equivale a *lo humano* en sus circunstancias y relaciones, y el concepto central y dominante es lo que somos y que lo que somos permite, niega, modela y regula las formas de relativismo; que he estado escribiendo sobre nosotros, sobre nuestras preocupaciones, deseos, intereses y modo de vida; que a pesar de tener como lema el modo científico he rehuido puras ideas abstractas desprovistas de etnografía y vida pero he anclado razones y valores en capacidades y experiencias que tenemos como criaturas humanas. Es un sendero revelador para entender el híbrido humano; es lo que me ha enseñado mi Antropología humanista<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Además de los citados se encuentran ecos conocidos en estas páginas de Heidegger, Herder, Wittgenstein y D.E. Cooper: *The Measure of Things*, O.U.P. 2002.