

Relativismo, pluralismo y la interpretación de las culturas

Eduardo Fermandois
Pontificia Universidad Católica de Chile
eferman02@yahoo.de

I.

No deja de ser peculiar que pese al notorio revuelo que genera el relativismo —el relativismo, así sin apellidos—, los juicios respecto de su efectiva presencia varíen de un extremo a otro: desde la sospecha rortiana de que jamás haya existido relativista alguno hasta la preocupación del actual Papa, quien no por nada acuñó la expresión «dictadura del relativismo». Fantasma o epidemia: hay filósofos que, sin ir tan lejos como Rorty, tienden al primer diagnóstico; hay otros que, sin estar tan preocupados como el Papa, están preocupados. Así pues, el relativismo genera una adhesión para nada evidente, no obstante el ruido que evidentemente genera. Se habla y habla del relativista, pero bien se lo critique voz en cuello, bien se lo defienda con sordina, la verdad es que no sabemos a ciencia cierta a *quién* se critica o defiende. «Relativismo» es el nombre de un punto de vista mantenido por alguien que carece de nombre.

II.

La situación en algo mejora, si hacemos caso de las habituales clasificaciones a que da lugar la pregunta: *¿qué* ha de ser relativo a *qué*?¹ Esta pregunta, que Susan Haack recomienda plantear cada vez que se discuta sobre el tema, lleva a individualizar «objetos relativizados» y «marcos relativizadores», lo que a su vez permite la identificación de varios tipos de relativismo: veritativo, conceptual, ontológico, epistémico, ético, etc. Es innegable que esto contribuye a esclarecer el asunto de la adhesión, ya que detrás de cada una de esas etiquetas aparecen ahora respectivos autores —relativistas, ahora sí, con tal o cual identidad—. Toma el relativismo un apellido, los relativistas revelan su nombre. Nada

1 Cf. Susan Haak, «Reflections on relativism: from momentous tautology tiempo seuctive contradiction», en *Philosophical Perspectives* 10 (1996), pp. 297s. En la misma línea y con más clasificaciones: Luis Arenas, Jacobo Muñoz, Ángeles Perona (eds.), *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 11-13.

que decir, entonces, contra este tipo de útiles clasificaciones. Sin embargo, quiero proponer en lo que sigue una distinción de otro tipo, más radical, pienso, y en cierto sentido más iluminadora que las habituales. Mal que mal, si las llamadas variedades del relativismo son precisamente variedades de algo —y no posiciones del todo inconexas—, es porque algo, un aire de familia siquiera, poseen en común. En tal sentido, y volviendo al relativismo a secas, quiero distinguir aquí entre relativismo como *actitud* y relativismo como *posición teórica* (tesis, idea, teoría). Un par de consideraciones vinculadas a dos conceptos que aparecen en el último Wittgenstein han de ir en apoyo de esta distinción.

III.

Al hablar de *actitud* pienso, en primer lugar, en la expresión wittgensteineana «actitud hacia un alma» y en el bello artículo que Peter Winch dedicara a su análisis. Según Wittgenstein, la diferencia entre las actitudes que de un modo espontáneo mostramos frente a un ser humano y frente a un autómatas no consiste fundamentalmente en una *opinión* o una *suma de opiniones* que tengamos respecto de uno y otro (por ejemplo, la de que los seres humanos poseemos un alma). Cuando hablamos de una actitud frente a un tema, una situación o una persona, no se trata tanto o únicamente de opiniones o creencias que alguien mantiene de un modo consciente, explícito y argumentado; se trata de algo mucho menos nítido en su perfil, aunque acaso más gravitante en sus efectos. Además, una actitud está bastante menos en nuestras manos que una opinión; como dice Winch, una actitud no es algo que se adopte y luego deseche con facilidad².

El segundo concepto es el de *imagen*, en una de sus muy diversas acepciones. En efecto, la distinción entre el relativismo como posición teórica y como actitud reproduce aquella otra que opera en el diagnóstico, tan correcto como crucial, de que el segundo Wittgenstein no criticó en sus *Investigaciones* ninguna teoría del lenguaje en particular (ni la de Frege, ni la de Russell, ni la del autor del *Tractatus*), sino una *imagen del lenguaje* (*Bild der Sprache*), una imagen que subyace a todas esas teorías: la idea, aparentemente inofensiva e inevitable, de una correspondencia entre la palabra y un «algo», que sería su significado³. «Hacerse una imagen de

2 Winch recuerda la famosa canción en que Marlene Dietrich declara estar «hecha para el amor de la cabeza a los pies» («von Kopf bis Fuss auf Liebe eingestellt»). Se trata precisamente de una *actitud* (el participio «eingestellt», que no conoce equivalente en castellano y se traduce aquí libremente por «hecha», es un cognado del sustantivo «Einstellung»: actitud). Y el punto es que, por de pronto, la Dietrich se encuentra en este estado o predisposición *lo quiera o no*. Cf. Peter Winch, «Eine Einstellung zur Seele», en su libro *Versuchen zu verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.

3 Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, UNAM / Crítica, 1988, §§1-2. El concepto de modo de ver (*Anschauungsweise*) apunta en la misma dirección que el de imagen, Cf. *ibíd.*, § 144.

un asunto» significa formarse una idea muy elemental sobre él, tratarlo en un determinado tono, preferir ciertos ejemplos y no otros, etc. Una imagen, ya se adivinará, es algo mucho más persistente que una teoría: como dice Wittgenstein, unas gafas —o mejor habría sido: unos lentes de contacto— que ni siquiera se nos ocurre quitarnos⁴.

IV.

La distinción entre relativismo como actitud y como posición teórica, que no por ser gradual deja de ser una distinción, contribuye, por de pronto, a dilucidar nuestra pregunta inicial respecto de si existen siquiera relativistas o si proliferan por doquier. En efecto, esto dependerá en buena medida del nivel en que estemos formulando la pregunta: si se piensa en términos de posiciones teóricas elaboradas, el relativismo es un bien, o mal, *escaso* (es cierto que hay incluso relativistas veritativos con nombre y apellido; pero, como sabemos, esta no es, y quizá nunca haya sido, una posición realmente gravitante en el debate filosófico). Otra historia, en cambio, es si pensamos en el espíritu más que en la letra del relativismo. Tomemos la conocida etiqueta «relativismo cultural»: difícilmente ha de ser el nombre de una posición teórica, si ni siquiera queda en claro qué ha de ser lo relativo a una cultura; en cambio, esta etiqueta designa, en su uso habitual, algo tan difuso como real: un modo de pensar más o menos difundido en el ambiente cultural contemporáneo. Resulta, entonces, plausible pensar que tanto el diagnóstico de Rorty como el del Papa son *grosso modo* correctos, y que su aparente conflicto solo obedece a que no se distingue más conscientemente entre estos dos niveles.

V.

En todo lo que sigue me referiré al relativismo como una *actitud* más que como un conjunto de contenidos proposicionales explícitos y articulados; como una imagen muy elemental que alguien se puede hacer de la verdad, el conocimiento o los valores morales, entre otros temas, y que antecede a su elaboración teórica. Abordar el tema de esta manera tiene diversas ventajas. Antes de pasar a la que me parece más importante, señalo otra que dice relación con la correcta comprensión de una famosa crítica al relativismo. El llamado «argumento de autocontradicción» no solo lleva un nombre poco feliz, porque en lógica *toda* contradicción es una «autocontradicción»; el nombre también es inadecuado, porque el tema de dicho argumento, en su sentido más profundo, no es tanto

4 Cf. *ibíd.*, § 103.

una inconsistencia lógica, sino una actitud problemática. Mal que mal, quien afirma que toda verdad es relativa, puede perfectamente agregar que lo es asimismo su propia afirmación⁵. El punto neurálgico es más bien esa suerte de blindaje de este relativista, consistente o no, blindaje que entra en tensión con la *idea* misma de una discusión basada en razones. Esta idea –sabido es– supone la disposición de ambas partes a enfrentar eventuales críticas, disposición que el relativista «blindado» no parece tener. Es por ello que no es fácil tomarse verdaderamente en serio a quien adopta el tono de «cada cual con lo suyo». Que el relativista no se haya preguntado por el estatuto de su propia afirmación no es el auténtico problema; el problema es precisamente de actitud: en el fondo, y aunque él mismo no tenga a veces plena conciencia del punto, lo propio de este relativista «blindado» es una *indiferencia cognitiva*. Las críticas indefectiblemente resbalarán en una superficie impermeable; algo llamado «discusión» simplemente no logra arrancar. La tesis de que todo es relativo se opone, entonces, a ideas y valores que dicen relación con la discusión argumentada, el sentido crítico, el pedir y dar razones, etc. Mucho más importante que su tan mentada condición autodestructiva es su condición caprichosa.

VI.

Plantear el tema del relativismo en el nivel elemental de una actitud o imagen pre-teórica significa, entre otras cosas, dispensarse de responder a la pregunta de Haack, la pregunta de *qué* es –supuestamente– lo relativo a *qué*. Ahora bien, dejando a un lado esa pregunta, podemos fijar la atención en algo tan diferente del objeto relativizado como del marco relativizador: en *la relativización misma*, en el sentido que *esta* pueda tener. Y entonces, con entera independencia de si es la verdad, la existencia, la moral o el significado lo que ha de ser pensado como relativo a tal o cual marco, descubrimos que el relativismo como actitud no se presenta cual bloque homogéneo, sino que combina, en realidad, *dos* actitudes. La relativización misma, el acto de relativizar algo a algo, se puede realizar en un temple indiferente y encaprichado (el que ya vimos); pero se realiza también en un temple abierto y respetuoso. No podemos olvidar que en las raíces de cualquier posición que, adecuadamente o no, sea vista como una suerte de relativismo se halla siempre aquella constatación enfática y encomiosa de la diversidad cultural que atraviesa textos de Heródoto, Humboldt y Winch, de Sapir, Whorf o Geertz. Existen entonces, si se quiere, dos

5 Aunque en mi opinión no resultan finalmente convincentes, Jack Meiland ha hecho serios intentos en esa línea. Cf. de este autor: «Concepts of Relative Truth», en *The Monist* 60 (1977), pp. 568-582; «Is Protagorean Relativism Self-Refuting?», en *Grazer Philosophische Studien* 9 (1979), pp. 51-78; y «On the Paradox of Cognitive Relativism», en *Metaphilosophy* 11 (1980), pp. 115-126.

almas relativistas que, en muchos casos, conviven en una misma persona: la del «me da igual» y la del «respetemos nuestras diferencias». Lo poco que se habla de esta distinción puede confundir respecto de su inmensa importancia⁶.

Justas críticas contra el relativismo en general afectan al relativista indiferente, pero ni siquiera rozan al relativista respetuoso (al que las más de las veces ni siquiera tienen en mente). Esto vale tanto del argumento de «autocontradicción» que acabo de revisar (y propondría rebautizar), como de la acusación de un paternalismo y un conservadurismo encubierto, tal como la fórmula Putnam⁷. Vale asimismo del agudo diagnóstico de que, en definitiva, el relativista indiferente y su principal enemigo, el absolutista, más allá de sus evidentes diferencias, convergen en un punto, no tan evidente, pero crucial: el infructuoso intento de pensar y hablar desde una *meta-perspectiva*. En efecto, una cláusula relativista como: «esto es verdad, pero solo para nosotros, no para ellos» solo se puede pronunciar intentando mirar la propia perspectiva *desde afuera*. Ahora bien, ninguna de estas consideraciones –repito– afecta a la actitud de respeto y valoración de la diversidad cultural, que ciertamente también anima al relativista; afecta solamente a una indiferencia disfrazada de imparcialidad. Urge distinguir las dos almas del relativista.

VII.

Me interesa ahora mostrar no solo que es posible ser relativista respetuoso sin ser relativista indiferente, sino también algo más importante: que para ser relativista respetuoso es *forzoso* deponer la indiferencia⁸. Conviene, empero, fi-

6 Al hablar de las raíces (*roots*) del relativismo y señalar que los relativismos vienen, o bien con sabor (*flavour*) a *escepticismo* (i.e., no hay ningún punto de vista privilegiado), o bien con sabor a *permisividad* (i.e., todos los puntos de vistas son igualmente privilegiados), Harré y Krausz trazan también una distinción en un plano casi preteórico (como lo sugiere, por lo demás, su metafórica presentación). Sin embargo, escepticismo y permisividad son más bien dos caras, negativa y positiva, de una medalla: todo vale ya que nada vale, y viceversa. A esa medalla, con sus dos caras, corresponde lo que llamo aquí el alma indiferente del relativista (que enuncia su «da igual», ya en clave escéptica negativa, ya en clave permisiva positiva). El alma respetuosa del relativista, en cambio, corresponde a una medalla *diferente*, puesto que el respeto e interés por la diversidad cultural nada tiene de indiferente. Cf. Rom Harré y Michael Krausz, *Varieties of Relativism*, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 3-4.

7 Cf. Hilary Putnam, «Hat die Philosophie noch eine Zukunft?», en Herbert Schnädelbach y Geert Keil (eds.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg, Junius 1993, pp. 26s.

8 Hay, desde luego, un sentido en que el pluralismo y el relativismo son identificables: si se dice que toda verdad es relativa a una cultura y si se dice *que sobre un mismo tema, tratado en un mismo sentido, hay una pluralidad de verdades, dependiendo de la cultura*, en ambos casos se está negando el hecho lógico-gramatical de que el uso del predicado «verdadero» no tiene subíndices temporales, espaciales o, en general, circunstanciales. En este sentido, los buenos argumentos contra el relativismo indiferente o encaprichado podrían afectar también al pluralismo. Sin embargo, en lo que sigue no entenderé por

jar antes una cuestión terminológica. Si se acepta el planteamiento que llevamos hecho hasta aquí, se convendrá también que para designar una posición en principio plausible, tanto «relativismo» como «anti-relativismo» son rótulos inapropiados, y por la misma razón: por ignorar la distinción entre las dos almas relativistas. Afortunadamente, existe un nombre para aquello que estoy describiendo, no sin torpeza, como el temple respetuoso del relativismo: es el nombre de este congreso. En lo que sigue hablaré entonces de *pluralismo*, para referirme al alma buena, por así decir, del relativismo, la del respeto y la apertura frente a modos alternativos de pensar y vivir⁹.

Intentaré ofrecer una descripción –aproximativa, muy aproximativa– de algunos rasgos del pluralismo cultural, a partir de un tópico particular: el tipo de comprensión que tiene lugar cuando realmente se accede al lenguaje y las prácticas –nunca lo uno sin lo otro– de una cultura muy lejana a la propia; o, para ser más breve, el tópico de la interpretación o comprensión intercultural. La idea es que pluralismo e interpretación intercultural mutuamente se necesitan y potencian en cuanto ideas. En esa convicción, y apoyándome en reflexiones de Wittgenstein y Geertz, me referiré a cuatro características estructurales de la interpretación de otras culturas, que permiten –es la apuesta de trabajo– postular cuatro características respectivas de lo que cabe entender por pluralismo o, por de pronto, por una actitud pluralista. El pluralista cultural no es una figura –creo– de la cual tengamos una noción suficientemente definida; lo que sigue es el intento de mejorar esta situación, tomando como hilo conductor –uno entre muchos posibles hilos– *una metodología plausible de comprensión intercultural*.

VIII.

La interpretación de otras culturas es un tipo de comprensión compleja y sutil, necesariamente pensada y trabajosa, que implica atención a los contextos y detención en el caso particular –y decir todo esto no es brindar una especie de consejo bien intencionado, sino una especie de definición–, por una razón crucial: a diferencia del intercambio lingüístico dentro de una cultura, en la interpretación de culturas lejanas no podemos dar por sobreentendido que los juegos de

«pluralismo» la afirmación que acabo de escribir en cursivas. La descripción que de él ofrezco tampoco me compromete con tal afirmación.

9 Una observación terminológica complementaria: sí suscribiría lo que Geertz llama el *anti-anti-relativismo*, en el entendido de que la doble negación no implica, en este contexto, la simple afirmación. Hay que distinguir, como nos recuerda Geertz, entre un contexto en el que declararse anti-anticomunista no era simplemente adherir al comunismo (el de los tiempos de MacCarthy) y el contexto de la clase de lógica o el de discusiones cotidianas sobre temas menos complejos. «Pluralismo» es simplemente un sustantivo más breve y elegante que «anti-anti-relativismo». Cf. Clifford Geertz, «Anti-antirelativismo», en su libro *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós 1996.

lenguaje, es decir, los indisolubles entretejidos entre lenguaje y práctica social, sean los mismos o funcionen del mismo modo. Frazer no se da cuenta —es la crítica que le hace Wittgenstein— de que una práctica como la danza de la lluvia constituye un juego de lenguaje *expresivo*, la articulación y confirmación de un sentimiento de pertenencia a una comunidad y de humilde medida frente a la naturaleza. Al caracterizar dicha práctica como un juego de lenguaje *cognoscitivo*, haciéndola entrar en competencia con nuestra meteorología moderna, Frazer equivoca el camino, como lo demuestra por lo demás el revelador hecho de que rituales en torno a la lluvia se realicen precisamente *durante períodos lluviosos*¹⁰. Quizá Charles Taylor sea aquí aún más perspicaz que Wittgenstein, al sugerir que en casos como estos la diferencia no consiste simplemente en que *en lugar de* nuestro juego de lenguaje cognoscitivo los azandes, por ejemplo, tengan uno expresivo. Mal que mal, no es plausible suponer que los azandes carezcan de interés por conocer el comportamiento climático, del cual depende, entre otras cosas, la cosecha. Según Taylor, la diferencia estibaría más bien en que ellos *no separan* tan tajantemente como nosotros lo expresivo de lo cognoscitivo. El malentendido de Frazer escondía quizá una sutileza que Wittgenstein dejó escapar. Sea como fuere, este tipo de ejemplos muestra que la idea de la comprensión intercultural es la idea de una comprensión meticulosa, en la que nada es fácil, obvio o inmediato. La intuición que subyace al método de la descripción densa (*thick description*), tal como lo concibió y practicó Clifford Geertz, podría resumirse en la afirmación de que frente a otras culturas entender superficialmente equivale a no entender o malentender.

Ser pluralista significa, entonces, poner en primer plano aquella virtud intelectual que Bernard Williams estudia bajo el nombre de *accuracy*: precisión, cuidado, prolijidad, fidelidad en nuestras descripciones e interpretaciones. Esta actitud contrasta, y yo diría que notoriamente, con el facilismo interpretativo no solo de un imperialista cultural, sino asimismo de un relativista indiferente o un etnocentrista rortiano. Pluralismo es el nombre de un proyecto que demanda cuidado, trabajo prolijo. Para decirlo de alguna manera: si te declaras pluralista, no te puedes contentar con una breve introducción al mundo islámico. El pluralista cultural lee buenos, y eventualmente largos, textos sobre otras culturas.

IX.

El tema del cuidado no solo es relevante en tanto que prolijidad interpretativa, sino también en un sentido, si se quiere, temporal: un pluralista no enjuicia *apresuradamente*. Y es que la comprensión se da, en este caso, en virtud de un proceso

¹⁰ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Comentarios sobre La Rama Dorada*, México, D. F., UNAM, 1997, p. 27.

siempre gradual. La dinámica de esta interpretación, tanto en Wittgenstein como en Geertz, corresponde a la de un despliegue progresivo y no a la de un puntual «ahá». Pero, entonces, hemos de ir al ritmo de ese proceso paulatino, sin adelantar el juicio. Cuando decimos que en tal o cual tribu se consulta a un brujo para saber tal o cual cosa, ¿estamos seguros de que nuestra palabra «brujo» es la apta y de que la correspondiente traducción no ha incurrido en alteraciones semánticas? Decimos que los azandes creen que para saber si lloverá se ha de consultar a un brujo y queremos decir también que su opinión es equivocada. Pero, ¿es esa verdaderamente la opinión de los azandes? El pluralista no se abstiene de hacer juicios críticos, si es que hay que hacerlos; pero por una necesidad estructural del tipo de comprensión en juego —una comprensión de una cierta constitutiva lentitud—, no los hará precipitadamente, no antes de investigar, por ejemplo, las complejidades de una traducción. La idea del pluralismo es la idea de una cautela respecto de juicios que podrían resultar prematuros.

X.

¿Cómo es que nosotros podemos siquiera interpretar a otros que nos parecen tan distintos? La clave radica en que ese «nosotros» no designa un todo homogéneo. Es explotando hermenéuticamente la complejidad, incluidos los eventuales conflictos, de la *propia* tradición, que podemos acceder al lenguaje de culturas lejanas (aquí radica, dicho sea de paso, el quizá más serio defecto del etnocentrismo de Rorty, quien no toma en cuenta la diversidad y las ambigüedades presentes dentro de cada cultura¹¹). Winch recuerda el «hágase tu voluntad» judeo-cristiano para hacer más comprensibles elementos de la cultura azande¹². Taylor establece analogías con lo que denomina «estar en afinidad» con el mundo, un rasgo de la tradición europea premoderna, con el fin de ofrecernos su interpretación de los azandes¹³. Con Richard Bell podemos hablar, entonces, de una «analogía de auto-comprensión» (*analogy of self-understanding*)¹⁴: conoceremos, por ejemplo, aquello que bien o mal se ha llamado el pensamiento mágico de ciertas culturas, si buscamos y encontramos elementos análogos en la nuestra. ¿Y no es acaso la práctica de besar la foto del ser amado un tal elemento? Solo podremos, en fin, llegar a comprender el carácter terrible y misterioso

11 Cf., por ejemplo, Richard Rorty, «¿Solidaridad u objetividad?», en su *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós 1996.

12 Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 74s.

13 Charles Taylor, «Rationality», en Martin Hollis y Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1982, pp. 87-105.

14 Richard Bell, «Wittgenstein's Anthropology. Self-understanding and Understanding Other Cultures», en *Philosophical Investigations 7* (1984), pp. 295-312.

de rituales remotos (festivales de fuego, sacrificios de seres humanos o animales, etc.), si estamos dispuestos a sondear en nuestras propias vidas experiencias o situaciones que también lo son. Ya se puede adivinar: comprender verdaderamente otras culturas significa también comprender mejor la propia.

Geertz hace suya esta poderosa idea de un modo explícito. Según él, una antropología hermenéutica persigue un doble objetivo: volver a sus lectores más conscientes sobre el hecho de que existen modos diferentes de pensar, pero hacerlos también más conscientes sobre cómo son en realidad sus modos *propios*. El de Geertz es un enfoque «que identifica, o casi, la aclaración sobre quiénes somos y la aclaración sobre entre quiénes estamos» (Geertz 2001, p. ix). Desconozco si este antropólogo-filósofo suscribió también, aunque no me extrañaría, una idea que pareciera seguirse: su descripción densa de la riña de gallos en Bali podría servir a una mejor comprensión de la cultura balinesa *por parte de los balineses*, tal como nosotros podríamos ver enriquecida nuestra comprensión de nuestros modos de vivir, al conocer la interpretación que de ellos hiciesen miembros de otras culturas. En ambos casos, el pluralismo, entendido una vez más a la luz de una metodología interpretativa, se revela como una forma de autoconocimiento.

XI.

Una cuarta característica del pluralismo se deriva de la siguiente afirmación capital: en la comprensión intercultural muchas veces la única manera de comprender algo es *aprender*. Inspirado en Wittgenstein, el filósofo noruego Jacob Meløe mostró que la traducción de un lenguaje a otro solo es posible sobre la base de un juego de lenguaje compartido y que faltando esa base común no queda más opción que aprender el otro lenguaje directamente, sin traducir, como aprendemos nuestra lengua materna, «desde adentro», como dicen los antropólogos.

Sólo *después* de haber comprendido la expresión extranjera directamente, podremos traducirla. Ahora bien, al hacerlo tendremos que estar dispuestos a *modificar* nuestro propio lenguaje, bien inventando palabras nuevas, bien reinterpretando palabras viejas. Cabe destacar aquí aquella traducción que, por transformar atrevidamente el sentido de expresiones del original, no permite que el traductor duerma en paz hasta ver publicadas sus famosas notas. La relevancia cultural de las «notas a la traducción» nunca será suficientemente subrayada: confesándonos que ha traducido lo intraducible, el traductor nos hace ver en qué medida *nuestras* palabras significan lo que significan y nos lleva de paso a imaginar lo que *podrían* significar. Las notas a la traducción son la presentación comparada de diferentes posibilidades de vivir, como cuando se nos explica que *areté* no significa *exactamente* «virtud», porque los griegos... El original

proyecto de Barbara Cassin de reunir en un diccionario los intraducibles de la filosofía europea –de reunir en un libro muchas notas a la traducción– representa, por lo mismo, un valioso documento de pluralismo cultural¹⁵.

Ser pluralista significa ahora mostrar una disposición a aprender y una apertura frente a posibles cambios en nuestros lenguajes, que siempre serán también cambios en nuestras vidas. Es ciertamente trivial afirmar que pluralismo cultural es sinónimo de una actitud abierta. Pero no lo es tanto apoyar la afirmación en dos rasgos constitutivos de la interpretación de otras culturas: que comprender es a menudo aprender y que comprender es a menudo traducir lo intraducible. De paso, esta disposición a aprender y eventualmente a cambiar marca, pienso, una importante diferencia entre el pluralismo, que implica una disposición proactiva, y la tolerancia que no la implica.

XII.

Como muchos, tiendo a pensar que el debate entre universalismo (o absolutismo) y relativismo, planteado como una disputa entre dos bandos, cada uno destinado a vencer o perder según pierda o venza el otro, es un debate completamente estéril, basado en una falsa alternativa. Por otro lado, se trata seguramente de un debate con una chance cercana a cero de acabarse alguna vez. A las dos posiciones tradicionales se agregó en los últimos años una tercera, la del etnocentrismo que Rorty expresamente profesa y con el que el último Lévi-Strauss coquetea. He sugerido aquí dificultades en esta posición, por lo que me parece necesario pensar en una cuarta: la del pluralista cultural, de cuya actitud he intentado presentar, a la luz de la reflexión metodológica sobre la interpretación de culturas lejanas, cuatro características que lo distinguen suficientemente de las alternativas anteriores.

15 Bárbara Cassini (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des Intraduisibles*, Paris, Seuil / Le Robert, 2004.