

RELATIVISMO, IDENTIDAD Y SUJETO*

Vicente Sanfélix Vidarte

Hace ya unos años el profesor Jacobo Muñoz tuvo la gentileza de cederme por un día su cátedra para permitirme disertar sobre el problema de la identidad de las personas. Hoy, cuando vuelvo a ser objeto de su amabilidad al proponerme participar en este seminario sobre el relativismo, quisiera en cierta manera retomar el hilo de mis reflexiones allá donde lo dejé. Decía entonces¹ que la identidad personal presupone siempre un sujeto corporal y que, no obstante, hay lugar para cierto relativismo a la hora de entender el concepto de persona. Creo que en este tiempo mi pensamiento ha madurado lo suficiente como para poder explicar con cierto detalle en qué medida y cómo ello es así. Así pues, la tarea que me propongo es la de explicar el tipo de relativismo con el que cabe encontrarse cuando se analiza el concepto de persona. Previamente analizaré lo que significa, en general, la relatividad de la identidad y en qué sentido puede generarse respecto a ésta también cierto relativismo.

1. *Relatividad e identidad*

Si la perplejidad es un síntoma de las cuestiones auténticamente filosóficas, sin duda nos enfrentamos con una de ellas. ¿Es relativa la identidad? Sospecho que es ésta una pregunta que desconcertaría al hombre de la calle. ¿Qué identidad? ¿Relativa, en qué sentido?

Cuando en la tradición filosófica se habla de la identidad se suele aludir a un principio que se estima de validez universal. La identidad es aquella propiedad que todo ente tiene de ser uno consigo mismo. Un

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación PB93-0683 —subvencionado por la DGICYT— «Escepticismo y relativismo en la epistemología contemporánea».

1. El texto de mi disertación apareció posteriormente publicado, con el título «Las personas y su identidad»: *Anales del Seminario de Metafísica*, 28 (1994).

principio que los lógicos suelen recoger en sus cálculos bajo el rótulo de principio de la reflexividad de la identidad, y que acompañan de otros principios relativos a la misma tales como el de simetría, transitividad, etc. Así, podríamos obtener una primera concreción para nuestra pregunta. ¿Son relativos los principios lógicos que rigen la identidad? Pero ¿relativos, en qué sentido? ¿Acaso queremos decir que la identidad es relativa en el mismo sentido en el que decimos que lo son los gustos estéticos? Si es en este sentido en el que la identidad resulta ser relativa, bien podría ocurrir que nos encontráramos con alguien que no respetara los principios lógicos respecto a la misma que nosotros encontramos verdaderos, de manera análoga a como puede ocurrir, y ocurre de hecho, que nos encontremos con alguien que encuentre bello lo que a nosotros nos parece horrible.

Mucho me temo, sin embargo, que semejante circunstancia no es inteligible. El discurso de quien no respetara nuestros principios lógicos relativos a la identidad se asemejaría mucho, a mi entender, al de aquel que no respetara el principio de no contradicción². Y un discurso semejante se tornaría para nosotros sencillamente ininteligible. O sea: en un no-discurso. Si no me equivoco, la disensión respecto a los principios lógicos de la identidad no sería para nosotros inteligible. La caridad interpretativa debe extenderse al ámbito de la identidad³.

Afortunadamente el sentido arriba indicado no es el único en el que podemos decir de algo que es relativo. Consideremos la altura. Dos interlocutores pueden estar perfectamente de acuerdo respecto de cuándo un objeto es más alto que otro, y sin embargo es perfectamente legítimo decir que ser más alto es una propiedad relativa en el sentido de que sólo se atribuye a un objeto dependiendo de con qué otro se le compare. Quizás, pues, hablar de la relatividad de la identidad no tenga por qué significar otra cosa que señalar su carácter relacional.

Nos hallamos ahora ante una tesis mucho menos controvertible, pues entre los lógicos es usual considerar el símbolo identificador «=» como un predicado diádico. Sin embargo, incluso esta tesis no está exenta de dificultades a poco que se reflexione sobre la cuestión, ya que

2. Supongamos que nuestro interlocutor acepta sólo el principio de reflexividad pero no, por ejemplo, el de introducción de la identidad, por el que si t tiene la propiedad P y t es idéntico a x , entonces x tiene también la propiedad P . Ello le llevaría a poder aceptar que x fuera idéntico consigo mismo y que tuviera y no tuviera la propiedad P .

3. Nuestro problema lo plantea Quine en los términos, ya familiares, de la traducción radical (aunque quizá fuera más correcto, siguiendo a Davidson, hablar de interpretación radical (cf. Davidson, 1984). Pues bien, creo que un quineano estricto podría disentir de nosotros en este punto alegando que los principios de identidad se formulan con cuantificación, y Quine defiende en el párrafo 13 de *Palabra y objeto* que los del cálculo proposicional son los límites lógicos de una caridad razonable. Si ello es así mi posición sobre el tema estaría mucho más cercana a la de Davidson, quien frente a la cicatera caridad quineana propone ampliar la misma hasta alcanzar a los cuantificadores de la teoría de primer orden (cf. Davidson, 1992, 90). No podemos reconocer las preferencias de un interlocutor como significativas si no descubrimos en sus pautas de expresión un respeto de las reglas de identidad.

pronto salta a la vista el carácter inusual de un predicado semejante. Y es que si suponemos que, como el resto de predicados diádicos, el símbolo identificador expresa una auténtica relación entre los referentes de sus *relata*, pronto se nos planteará la paradoja sobre la que Wittgenstein llamó la atención en su *Tractatus logico-philosophicus*. Si efectivamente hay multiplicidad de *relata*, la atribución de la identidad a ellos parece de antemano condenada al absurdo; y si no hay una efectiva multiplicidad, entonces lo que no se entiende es cómo el signo identificador pueda expresar relación alguna⁴.

Enfrentado a este dilema, la opción de Wittgenstein consistió en entender el símbolo identificador como un mero recurso de la representación⁵ que nos instruye sobre cómo podemos usar los símbolos que relaciona, a saber: como intercambiables. El carácter relacional, relativo, de la identidad no depende de poner en relación objetos distintos, sino de poner en relación términos diferentes que refieren a una misma entidad⁶. Lo que hace del identificador un recurso simbólico útil es la heteronimia, la existencia de diferentes maneras de nombrar una entidad.

A partir de esta conclusión se está inmediatamente tentado de concluir que la heteronimia es el origen del carácter relativo de la identidad. Es porque en nuestro lenguaje formal resulta lícito utilizar términos diferentes con la misma referencia por lo que ese peculiar predicado diádico que es la identidad llega a tener un uso. Y así las cosas, podríamos plantearnos las consecuencias de excluir de principio la heteronimia en nuestro sistema simbólico, decidiendo de antemano que cada diferencia terminológica marque una diferencia referencial.

Ésta, de hecho, era una de las características de la notación conceptual —*Begriffsschrift*— propuesta por Wittgenstein en su *Tractatus*; lo que según él mostraría el carácter inesencial, superfluo, del símbolo identificador⁷. Sin embargo, es preciso notar que incluso en una notación como ésta la identidad no desaparece, sino que sigue presuponiendo la diferencia y, en consecuencia, mantiene una naturaleza igualmente relacional o relativa.

4. «Dicho sea de paso: decir de *dos* cosas que son idénticas es un absurdo, y decir de *una* que ella es idéntica consigo misma no dice nada» (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.5303).

5. «Expresiones de la forma «a = b» también son sólo recursos de la representación» (*Tractatus logico-philosophicus*, 4.242).

6. Ésta es la tesis defendida por Quine (1968, 126): «El signo de identidad «=» es un término relativo [...] une términos singulares para formar una sentencia. La sentencia así formada es verdadera si y sólo si sus términos componentes refieren al mismo objeto». Y de nuevo, dos páginas más adelante, afirma: «... lo que hace de la identidad una relación, y de «=» un término relativo, es que «=» va entre ocurrencias distintas de términos singulares (del mismo o de dos distintos), y no el que ponga en relación objetos distintos». Sin embargo, sorprendentemente, en esa misma página 128 de *Palabra y objeto* achaca Quine a Wittgenstein haber cometido en el *Tractatus logico-philosophicus* el error de confundir signos y objetos al tratar el tema de la identidad.

7. Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 5.53 y 5.533. Wittgenstein parecía pensar en una propuesta parecida para todos los predicados relacionales en general. La eliminación del signo de la identidad no sería sino un caso particular de la eliminación de los signos relacionales (cf. *Ibid.*, 3.1432).

En efecto, la identidad no desaparece porque lo único que hemos hecho es modificar su modo de representación. La función que antes cumplía el signo de identidad es ahora responsabilidad de la identidad del signo⁸. Y tampoco desaparece su naturaleza relativa porque la identidad de un signo sólo cobra contenido contra el trasfondo de la multiplicidad de sus propias aplicaciones y el contraste con otros signos⁹. La identidad del signo no es, pues, una propiedad intrínseca del mismo.

Nuestra íntima pertenencia a la tradición alfabética puede hacernos miopes para la veracidad de esta última consideración. ¿Qué más evidente que, por ejemplo, la diversidad de los signos «a» y «b»? Pero qué decir de «r» y «R» o «r». Desde la perspectiva de la gramática de nuestro idioma las mayúsculas o las cursivas no alteran la identidad fonémica de un signo. En este respecto son diferencias irrelevantes. Los tres signos arriba considerados son ejemplificaciones de la misma letra. Pero en un simbolismo formal el asunto puede cambiar. De hecho, usualmente cambiará. En la mayor parte de las notaciones la mayúscula indicará que nos encontramos ante un signo predicativo, mientras que la minúscula es la señal de un signo enunciativo o individual, ya variable o constante. Incluso la cursiva podría convertirse en un recurso notacional significativo. Podríamos, por ejemplo, reservarla para los signos enunciativos. En un sistema notacional semejante «r», «R» y «r» serían signos tan diferentes como «a» y «b» puedan serlo en nuestro sistema ortográfico.

La identidad del signo no puede establecerse sino por referencia a un marco de reglas que la fijan. Pero, y esto es lo que determina el carácter ineliminablemente relativo de la identidad, esas reglas en última instancia no hacen sino expresar las maneras que admitimos como legítimas de relacionar los signos. En realidad lo que hace de «r» un signo diferente de «R» y de «r» no es la estipulación que podamos encontrar al inicio de cualquier tratado de lógica formal, sino la práctica por la que aceptamos o excluimos como válidas ciertas fórmulas. Por

8. «La identidad del objeto la expreso yo a través de la identidad del signo, y no mediante un signo de identidad. Y la diversidad de los objetos, a través de la diversidad de los signos» (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.53). Otro tanto cabe decir de las relaciones en general. Lo que Wittgenstein propondría sería un mero cambio en su modo de representación. En lugar de expresarlas mediante un signo de relación, expresarlas mediante una relación de los signos.

9. Un argumento análogo es el que llevó a Locke a defender la naturaleza relativa de la identidad. No tendríamos la idea de identidad de una cosa si no fuera por su contraste con otras o no pudiéramos, como mínimo, compararla consigo misma en dos momentos diferentes. La idea de identidad es así correlativa de la de diversidad. Leibniz asumió esta concepción relativa de la identidad radicalizándola con su principio de identidad de los indiscernibles. Lo que para Locke parece una posibilidad inteligible: la existencia de dos entidades divergiendo únicamente en su localización espacial, no tiene cabida en la metafísica leibniziana. La identidad de las entidades implica diferencias cualitativas más allá de su localización espacial o temporal. Cf. los epígrafes I de los capítulos XXVII del II libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano* y los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, respectivamente.

ejemplo, la práctica de aceptar como legítima la expresión «Rr», pero no la expresión «rr». Las estipulaciones iniciales nada hacen sino expresar condensadamente estas prácticas. Sin ellas carecerían de cualquier contenido.

Si quisiéramos hacer la distinción entre signo y símbolo¹⁰, diciendo que el primero es el aspecto gráfico del segundo, y éste el uso de aquél, podríamos decir también que la identidad del signo es parasitaria de su identidad simbólica¹¹. Y que quedando ésta determinada por la relación que un símbolo guarda con los demás, es por ello que incluso la identidad del signo es una identidad relativa. Ni aun en una notación conceptual como la recomendada por el primer Wittgenstein perdería la identidad su carácter relativo. La identidad de un signo queda determinada por una utilización que lo hace diferente de los demás. La identidad no es una propiedad intrínseca del signo. Lo que constituye su identidad es lo que lo diferencia del resto.

Si pasamos del nivel sintáctico al de la semántica, la conclusión alcanzada para los signos podría extrapolarse para sus referentes. Debiéramos entonces decir que la identidad de una entidad es relativa porque sólo se perfila contra el trasfondo de sus diferencias con el resto de entidades. Lo que da contenido a la identidad de una entidad será la propiedad o propiedades que la distinguen del resto.

2. Relatividad y categorías

Dijimos antes que en un sistema notacional usual «r» y «R» son símbolos tan diferentes como puedan serlo «a» y «b». En realidad, son más radicalmente diferentes. Pues mientras estos últimos son al menos símbolos del mismo tipo —constantes individuales— aquéllos son símbolos de tipos diferentes —el primero, una letra enunciativa; el segundo, una letra predicativa—. Y ahora podemos profundizar en la relatividad de la identidad. Pues vemos que en un sistema formal la identidad de los símbolos no sólo supone la existencia de una multiplicidad diversa de los mismos, sino también una diversidad de tipos, de categorías simbólicas: de símbolos lógicos y no lógicos en el caso más simple del cálculo proposicional; de variables y constantes, de símbolos individuales y predicativos además, en el caso, más complejo, del cálculo de predicados. Si la identidad de un símbolo dijimos que es relativa en el sentido de quedar fijada por la relación que mantiene con otros, ahora hay que añadir que puesto que hay diferentes tipos de relaciones simbólicas hay diferentes tipos de identidad.

Cuando Frege hizo la iluminadora comparación entre las ecuaciones aritméticas y los enunciados afirmativos, estableció una analogía

10. De manera semejante a como lo hacía Wittgenstein (cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 3.32).

11. Creo que incluso la misma identidad del signo sería parte de lo que, parafraseando a Wittgenstein, podríamos decir que no viene expresado en el signo mismo sino que se muestra en su aplicación (cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 3.262).

entre las categorías simbólicas del argumento y el nombre, por un lado, y la función y el predicado, por el otro, asumiendo también una diferencia en sus respectivas expresiones simbólicas. Mientras las de los nombres eran expresiones en sí mismas completas, el caso era justamente el contrario para las expresiones predicativas. Se trataba aquí de símbolos necesitados de complementación (cf. Frege, 1991, 32).

No es de extrañar que un platónico como Frege se deslizara de la sintaxis a la semántica convirtiendo las categorías simbólicas en origen de categorías ontológicas. Los objetos y los conceptos, los referentes respectivamente de los nombres y de los predicados, se convirtieron de este modo en el mobiliario del mundo.

Dada la diferencia simbólica entre las expresiones apropiadas para unos y otros, la completud o incompletud, es tentador poner en relación la clasificación fregeana con la clásica diferencia categorial entre sustancia y accidentes. La incompletud del predicado sería el reflejo de la dependencia ontológica de los conceptos, mientras que la completud del nombre reflejaría la independencia de los objetos. ¿Y acaso, según una famosa definición, no se entiende por sustancia lo que puede existir por sí mismo, sin necesidad de otra cosa¹²? De hecho, el primer Wittgenstein, en quien la huella fregeana es evidente y profunda, llegó a afirmar que los objetos formaban la sustancia del mundo¹³.

Sin embargo, y sin pretender quitar enjundia ontológica a la distinción fregeana, creo que hay que ser bien conscientes de sus límites. Los criterios de distinción fregeanos, que siguen siendo fundamentalmente lógicos¹⁴, no nos permiten construir sino una ontología de gruesos trazos, escamoteándonos diferencias que, al menos en principio, parecen sumamente relevantes. Baste considerar que bajo la categoría fregeana de objeto caerían «entidades» tan diferentes como cualquier particular concreto, ya fuera natural o artificial, particulares abstractos como los números, y hasta la verdad y la falsedad.

Si queremos mayor sutileza discriminativa necesariamente tenemos que complementar los criterios puramente lógicos con consideraciones más materiales. Podemos preguntar, por ejemplo, qué tipo de relación mantienen las entidades referidas por nuestros símbolos con las coordenadas espacio-temporales. Y esta simple pregunta ya nos permite establecer una clasificación categorial mucho más rica que la fregeana. Nos permitiría, por ejemplo, discriminar entre aquellas entidades que se sitúan fuera de esas coordenadas —los números, por ejemplo— y todas aquellas que se sitúan en el interior de las mismas. Y dentro de éstas podríamos seguir estableciendo toda una serie de finas distinciones.

12. Cf. R. Descartes, *Les Principes de la Philosophie* I, 51.

13. Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 2.021.

14. Pues un concepto no es en realidad sino aquello cuyo símbolo tiene una naturaleza predicativa, en tanto que un objeto es aquello cuyo símbolo carece de semejante naturaleza (cf. «Sobre concepto y objeto», en Quine, 1968, 101 y 108).

Entre las entidades que pueden encontrarse a la vez en lugares discretos —sustancias como el agua o los referentes de otros términos de masa¹⁵, por ejemplo— y las que no. Y en el seno de estas últimas entre aquellas cuya subsistencia tolera lapsos temporales de inexistencia —sería el caso de la imaginaria iglesia de Hume o el caso afortunadamente real y algo diferente del famoso puente florentino de la Santa Trinità (Hume, 1978, 258)¹⁶— y aquellas el mantenimiento de cuya identidad exige una existencia continua —la de los organismos, por ejemplo.

Y si queremos fijar nuevas discriminaciones aún podemos plantear nuevos criterios. Podríamos, por ejemplo, distinguir entre aquellas entidades cuya identidad suponemos independiente de nuestras convenciones, una identidad que puede resultarnos desconocida pero que en todo caso no debiéramos establecer por estipulación sino descubrir —la identidad de entidades naturales como los seres humanos— y aquellas otras en las que el caso es justamente el contrario¹⁷.

Vemos ahora que la identidad es relativa en un múltiple sentido. En un nivel puramente sintáctico, la identidad de un signo es relativa porque sólo puede quedar determinada por el contraste entre el uso de ése y el resto de signos. Y es además relativa también en el sentido de que la diversidad de los signos puede reducirse a un número finito de categorías en virtud de ciertas semejanzas y diferencias entre aquellos usos, de modo que en nuestro simbolismo habrá que disponer diferentes recursos para la identificación de un signo: su peculiaridad alfabética, su carácter mayúsculo, o minúsculo... Cuando nos deslizamos de la sintaxis a la semántica podemos utilizar las diferencias simbólicas para fijar una primera categorización en nuestra ontología; habrá tantos tipos de entidades cuantos tipos diferentes de signos: objetos, referentes de los signos individuales; conceptos, referentes de los signos predicativos; hechos también, si reconocemos que los enunciados constituyen una categoría simbólica diferente de las anteriores¹⁸. Esta ontología es estrictamente formal y a ella se le escapan gran cantidad de sutiles distinciones en las que podemos estar interesados. Otros criterios, ya lo hemos visto, determinan nuevas categorías sacando a la luz diferentes condiciones a las que la identidad de los distintos tipos de entidad se ajustan. La identidad de un material, o de un puente, puede mantenerse bajo condiciones en las que la identidad de un ser humano se arrui-

15. Sobre los términos de masa, que deben contraerse a los de referencia dividida (cf. Quine, 1968, 101 ss.).

16. La diferencia más sustancial entre los casos de la iglesia de Hume y del puente florentino es que, mientras aquélla se reconstruía utilizando materiales diferentes a los originales y con un nuevo estilo arquitectónico, éste, después de la barbarie nazi-fascista, se reconstruyó siguiendo el diseño original de Ammannati y a partir de sus propios escombros.

17. He tratado algunas de estas cuestiones en el trabajo ya aludido «Las personas y su identidad»: *Anales del Seminario de Metafísica*, 28 (1994).

18. Precisamente ésta es la posición del primer Wittgenstein, por contraposición a Frege.

naría. Y esta diferencia en sus tipos de identidad es parte de lo que distingue a aquéllos de éstos.

3. *Relatividad y relativismo*

A estas alturas de nuestra exposición puede surgir cierto sentimiento de extrañeza. Supongamos que hemos aclarado en qué sentido puede decirse que la identidad es relativa: relativa al tipo de signo o de entidad de que en cada ocasión se trate, y relativa porque la identidad de cualquier signo o entidad sólo se perfila contra el trasfondo de sus diferencias con el resto de signos o entidades. Pero éste, puede pensarse, es un sentido poco comprometedor de la relatividad, hasta el punto de que si fuera el único sentido que la relatividad tiene difícilmente se entendería que la misma supusiera problema alguno.

Concedido todo lo anterior, de ello no tiene por qué seguirse ni el menor atisbo de diferencias significativas entre los interlocutores cuando se refieren e identifican distintas entidades o los hechos que hacen verdaderas o falsas sus afirmaciones. La relatividad de la identidad se mantiene aunque reine el consenso más absoluto. Y cuando se habla de relatividad en epistemología, en ética, en antropología... es precisamente a una situación de disenso a lo que se quiere apuntar: a la posibilidad de creencias igualmente justificables, o injustificables, pero lógicamente alternativas, o de acciones todas ellas intencionadamente rectas pero ejemplificando valores mutuamente excluyentes, o de pautas de comportamiento inspiradas por modos de vida radicalmente diferentes. En suma, a algo más parecido a la diversidad de gustos a la que aludimos casi al inicio de nuestra exposición para contrastar el sentido en que la identidad es una noción relativa.

Dado que la relatividad de la identidad es compatible con una situación perfecta de consenso, propongo distinguir entre ella y el relativismo, término con el que aludo a una efectiva situación de disenso, doxástico o práxico, como las que acabo de aludir. Y una primera conclusión se impone. La relatividad de la identidad no implica por sí misma ningún tipo de relativismo..., pero tampoco lo excluye, habría que añadir. Y, lo que es más, el carácter relativo de la identidad nos permite comprender mejor qué es lo que pasa cuando ciertas situaciones de relativismo se dan.

En efecto, una situación de relativismo conceptual —que vamos a denominar formal— se engendra si los interlocutores emplean en una misma ocasión, y para describir unos mismos eventos, enunciados de forma lógica alternativa o se refieren a una misma entidad pero concibiendo de diferente manera su tipología lógica o sus condiciones particulares de identidad¹⁹; o, también, si utilizan términos con extensiones

19. Es ésta la posibilidad que según Quine siempre queda abierta en las situaciones de traducción radical —o, si se prefiere seguir la terminología davidsoniana, de interpretación radical—. Siempre es posible ofrecer traducciones lógicamente incompatibles de las preferencias de los nativos y, sin

diferentes —relativismo extensional— o aceptan diferentes conexiones lógicas entre los enunciados constituidos con ellos —relativismo intensional—. El relativismo axiológico, al menos *prima facie*, puede esconderse tras un aparente acuerdo conceptual. Hay acuerdo en la descripción, pero no en la evaluación que los hechos descritos merecen.

Lo que queremos decir creo que puede ilustrarse si pensamos en algunos de los puntos que nos diferenciarían de un aristotélico. Pensemos en su explicación de la caída de un grave en términos de una propiedad absoluta del mismo frente a nuestra concepción relativa del peso. Aquí sería la forma lógica de sus enunciados y la de los nuestros la que divergería. De manera análoga, aunque tanto el aristotélico como nosotros podríamos hablar de los elementos constitutivos de la materia física, nuestra concepción y la suya de los mismos serían lógicamente diferentes. La de él como referentes apropiados de términos de masa; la nuestra como referentes de términos de referencia dividida. Y aunque sus planetas y los nuestros tendrían la misma naturaleza lógica, los astros que él catalogaría como tales, así como su concepto geocéntrico de los mismos, serían bien diferentes de los que nosotros reconoceríamos como de naturaleza planetaria y de nuestro concepto heliocentrista de ellos. Por último, aunque él y nosotros podríamos estar de acuerdo en caracterizar lo que es reducir a alguien a la esclavitud, o lo que constituye un acto de piratería, discreparíamos al entender él una y otra cosa como actividades legítimas.

En resumidas cuentas, aunque la relatividad de la identidad no implica un desacuerdo respecto a la validez de los principios lógicos, ni por sí misma implica ningún tipo de disensión teórica o práxica, conceptual o axiológica, lo cierto es que nos ayuda a comprender mejor lo que el relativismo supone. Describir los hechos con formas lógicas alternativas o atribuir a una realidad un tipo lógico y unos criterios de identidad diferentes; disentir respecto a la extensión o cambiar el contexto teórico de los términos; adoptar evaluaciones alternativas. Todos éstos son movimientos respetuosos con los principios lógicos relativos a la identidad, e inteligibles debido precisamente al carácter relativo de la misma. Es porque la identidad de un signo y de la entidad referida por él está en función de su relación con otros signos y de las entidades referidas por éstos por lo que podemos entender que apuntando a una misma realidad la comprendamos o evaluemos de manera diferente.

embargo, compatibles con toda la evidencia conductual que los mismos nos proporcionan. Sin embargo, y como he expuesto junto con mi compañero y amigo N. Sánchez, aunque quizás sea Quine el máximo responsable entre los filósofos contemporáneos de haber hecho familiar la noción de relatividad ontológica —correlativa para él de la relatividad de la identidad (cf. Quine, 1974, 76)— sus posiciones se enfrentan, casi tan radicalmente como las de Davidson, al relativismo (cf. Sánchez Durá y Sanfélix Vidarte, en prensa).

4. *Relatividad y sujeto*

Con Descartes se inaugura decididamente una tradición que todavía en buena medida ha encontrado prolongación en este siglo que ya agoniza. Característico de ella es atribuir al sujeto una posición metafísicamente privilegiada, convirtiéndolo en condición de posibilidad de toda realidad pensable, representable y, en suma, por expresarlo a la manera cartesiana, en condición de toda realidad objetiva²⁰. Cualquier ente posible, esto es pensable, tiene que ser un ente para una conciencia; por consiguiente, para el sujeto de la misma. El yo pienso, dicho ahora al modo kantiano (cf. *KrV B 131-132*), es el compañero inseparable, aun cuando usualmente escondido, de cualquier ente que pueda reconocerse como real. Y dado que los otros también son entes representables, ellos no se encuentran al mismo nivel que el sujeto de esa conciencia sino como un contenido más de la misma.

Desde estas premisas cobran sentido problemas que en la filosofía anterior —si cediéramos a la horrible moda de los prefijos y sufijos aquí hubiéramos dicho premoderna— no llegaban a plantearse, o tenían una importancia muy secundaria. Tales son los del mundo externo, destinado en este marco teórico a convertirse en «el escándalo de la filosofía», o el solipsismo. Pero también, curiosa y muy significativamente, el de la identidad personal²¹.

Es fácil entender, desde las premisas cartesianas, la lógica de los dos primeros problemas. Al fin y al cabo la duda nos ha dejado la sola certeza de nuestros pensamientos, de manera que las preguntas ¿existe una realidad más allá de estos pensamientos?, ¿existen otros sujetos pensantes? parecen sumamente pertinentes. El propio Descartes las afrontó y les dio respuesta en la sexta de sus meditaciones.

Pasa mucho más inadvertida la lógica del problema que concierne a la identidad del sujeto. Por supuesto, Descartes mantuvo tesis positivas a propósito de éste, por ejemplo: que era una sustancia inextensa cuya esencia era pensar, unida a un cuerpo extenso de una manera cuasi-sustancial, y no al modo como un piloto se halla instalado en su nave²². Pero

20. El movimiento es llevado a cabo en la celebérrima Segunda Meditación. En la Tercera Descartes juega con, y aclara, la distinción escolástica entre realidad formal y objetiva de las ideas (cf. *Meditationes de Prima Philosophia*, *Meditatio Tertia*, AT, VII, 40-41).

21. Como el reciente y tristemente desaparecido profesor don Fernando Montero observaba al inicio del que probablemente fue su último trabajo, aunque el problema de la identidad personal ya está presente en cierta manera en la filosofía griega y, sobre todo, en la cristiana, relacionado con las discusiones en torno a la unidad de Dios y a la caracterización bíblica del hombre como *imago Dei*, el mismo adquiere un giro profundo con Descartes, al hacer éste de la *res cogitans* el fundamento absoluto de todo conocimiento y de toda actividad humana (cf. F. Montero, *La construcción de la identidad personal*. No publicado).

22. Cf. *Meditatio Sexta*, AT, VII, p. 81. Curiosamente, la teoría del alma presente en el cuerpo como el piloto en el barco, que Aristóteles ya problematizara al final del primer capítulo del II libro del *De Anima*, había sido reiteradamente expuesta por Bruno. Hoy sabemos que constituyó uno de los cargos de herejía que se le imputaron (cf. R. Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Icaria, Barcelona, 1980 p. 59).

ésta, como otras tesis cartesianas al respecto, son más bien una respuesta a la pregunta por la naturaleza del sujeto, no por la identidad del mismo.

Y sin embargo, insistimos, son las premisas cartesianas las que plantean este problema con toda su virulencia. Pues si el resultado de la duda es dejarnos ante el ámbito puro de la conciencia, la pregunta que parece inmediatamente legítima es ésta: ¿cuál es la identidad del sujeto de esa conciencia?

En la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*, al aludir a su teoría de la creación constante, el mismo Descartes plantea una situación que da contenido a aquella pregunta²³. Si mi existencia en el pasado no implica mi existencia presente, ni ésta la futura; si mi existencia continua en el tiempo exige, por consiguiente, una constante acción creadora por parte de la divinidad, ¿qué garantía tenemos de que el sujeto de esa conciencia que Dios crea a cada instante sea siempre uno y el mismo?

Si esta pregunta tuviera respuesta en el propio marco teórico del cartesianismo pareceríamos tener un desafío a la concepción relativa de la identidad, dado que los criterios de identidad del sujeto serían inmanentes al propio sujeto; y no sería por el contraste del yo con otras realidades, con el mundo y con los otros, como perfilaría su identidad.

Pero ésta no es, en mi opinión, una posibilidad inteligible. Pues si optamos por lo que se suele considerar la estrategia lockeana para articularla, garantizar la identidad del sujeto por la existencia de ciertas relaciones entre los sucesivos estados de *su* conciencia, como nuestra cursiva quiere apuntar, quizás el problema fundamental es que sólo si presuponemos que esos estados ya lo son del mismo sujeto podrá cualquier relación que fuéramos a descubrir entre ellos dotar de un contenido a la identidad de éste²⁴. Y si para evitar este problema nos refugiarnos en lo que se suelen considerar las estrategias más estrictamente cartesianas²⁵, intentando hacer de la privacidad la señal de la pertenencia de un estado a una conciencia, el problema es, como ya argumentara Wittgenstein²⁶, que no hay manera de evitar que esa conciencia carezca de sujeto.

En cualquier caso, y ello nos debe bastar aquí para afirmar el carácter relativo de la identidad incluso del sujeto, lo que es obvio es que la situación cartesiana de una conciencia enfrentada a sus propios contenidos es puramente imaginaria, y que aquél no gana —y, si estamos en lo correcto, no podría hacerlo— su identidad desde la pura inmanencia de su conciencia, sino en el contexto de su relación con el mundo.

23. Cf. *Meditatio Tertia*, AT, VII, pp. 48-49.

24. He criticado con mucho más detalle las propuestas lockeanas para explicar la identidad personal en «Las personas y su identidad».

25. En realidad la propuesta vuelve a ser de inspiración lockeana (cf. *Essay...*, II, 27.9).

26. He expuesto los perfiles de la primera articulación wittgensteiniana de esta crítica en Sanfélix Vidarte, 1995, 313-333. Aunque la misma me parece demoledora, he sostenido, sin embargo, que Wittgenstein no consigue alzar una alternativa totalmente plausible al cartesianismo. De ahí que éste pueda seguir ejerciendo su atractivo.

5. *Relativismo y sujeto*

Debemos precisar esta última afirmación. Lo que da al sujeto su identidad *qua* sujeto no es una relación cualquiera con el mundo. Es la relación intencional con el mundo, la acción, lo que distingue a aquellas entidades que son sujetos de las que no lo son. La identidad del sujeto, por consiguiente, sólo la consigue éste a través de esa peculiar forma de relación con el mundo. Para ser un sujeto es preciso ser un agente.

Claro está que los seres humanos realizamos esa agencia a través de la acción corporal, de manera que nuestro *status* de sujeto está íntimamente ligado a nuestra corporalidad. Es, por consiguiente, sobre la individualidad de nuestro cuerpo sobre la que se apoya nuestra individualidad como sujetos, nuestra individualidad subjetiva, podríamos decir. Tesis que nos tienta a concluir que aunque la identidad del sujeto es tan relativa como cualquier otra identidad, no hay aquí lugar para el relativismo. La persona es un ser humano y todo ser humano es una persona.

Esta conclusión tiene a su favor ciertos usos del término en nuestro lenguaje. Tal y como utilizamos la palabra «persona», en una buena proporción de ocasiones resulta sinónima de la expresión «ser humano»²⁷. Pero debiéramos ir con cuidado, no fuera a ser éste uno de esos casos, denunciados por antropólogos e historiadores (cf., por ejemplo, Veyne, 1990, 23), en que los filósofos elevamos a categoría universal lo que no es sino una concepción cultural e históricamente determinada. De hecho, una cosa es decir que el concepto de persona presupone la existencia de una subjetividad corpórea, y otra muy distinta decir que no cabe otro concepto de persona que el de un ser humano vivo.

Ciertamente el testimonio antropológico nos habla de la universalidad del sentimiento de la propia individualidad entre los humanos (cf. Mauss, 1971, 310), y nos habla también de la universalidad de la categoría de persona (cf. Geertz, 1975, 48). Pero los antropólogos, como los historiadores, nos advierten que esta última categoría tiene concreciones muy diferentes a lo ancho del espacio y a lo largo del tiempo. Su testimonio parece, pues, hablar no sólo a favor de la relatividad sino también del relativismo. ¿Cómo es posible el mismo? ¿Qué formas puede adquirir? Son éstas las preguntas con cuya respuesta quisiera concluir este trabajo.

Según hemos dicho, la identidad de la conciencia, la autoconciencia, no puede ganarse sino en el trato intencional con el mundo, y dado que éste sólo puede llevarse a cabo mediante el cuerpo, la identidad del sujeto es la de una conciencia corpórea. Ahora bien, propio de la ac-

27. No es, pues, de extrañar que muchos de los filósofos que se han movido en la órbita del análisis del lenguaje ordinario hayan llegado a la conclusión de que por persona no cabe entender sino un cuerpo humano vivo. Éste es el punto de vista de muchos wittgensteinianos y podríamos considerarla también como cercana a las tesis strawsonianas acerca del carácter básico de la noción de persona.

ción intencional es su significatividad. Ella expresa un contenido y una fuerza, su objeto y el tipo de actitud hacia el mismo. Es la conducta del cazador la que muestra que persigue una presa y cuál es la presa que persigue. Y ello independientemente de que el cazador sea humano o animal.

Este significado que expresa el agente con su acción está ahí para poder ser captado por otros sujetos. Se entabla así lo que George H. Mead denominó una conversación de gestos (cf. Mead, 1990, 176 ss.). En el caso de los seres humanos, por las peculiares condiciones de su ontogenia, esta conversación de gestos tiene desde el principio como destinatarios a sus congéneres y es especialmente rica e intensa. Antes de que el niño rompa a hablar ya ha adquirido un amplio repertorio de conductas que le permiten expresar sofisticadas intenciones; y a la vez ha aprendido a ajustar su conducta a la de los otros, respondiendo apropiadamente con sus gestos a los gestos que se le hacen. El lenguaje, que se construye sobre este tipo de conversación primigenia, lo que permite al individuo es sustituir las viejas formas de manifestación corporal de las intenciones por otras nuevas. En este respecto introduce una distancia entre la intención y el primitivo gesto que la expresaba y supone por ello una fenomenal disciplina de la conducta expresiva del cuerpo.

Se dirá, y con razón, que no hay peculiaridad en esto. Que todo el proceso de socialización es un ir imponiendo disciplinas en la conducta del cuerpo, incluso en aquellas más ligadas a las condiciones biológicas; hasta el punto de que incluso éstas al someterse a una norma se vuelven expresivas; y así al aprender cómo, cuándo y dónde comer, beber, dormir o evacuar, todas estas conductas pueden pasar por ello a tener un significado anímico del que antes carecían²⁸.

Pero la importancia de la conducta lingüística estriba en que no sólo introduce una distancia entre la intención y su expresión, sino también entre aquélla y su objeto. Gracias al lenguaje pueden nuestras intenciones dirigirse a un contenido remoto y ausente. Y también gracias al lenguaje podemos ganar ese tipo de disciplina espiritual a la que llamamos reflexividad. Ello es así porque el lenguaje nos permite auto-referirnos, nombrarnos, y, permitiéndonos también representarnos situaciones futuras, nos posibilita abrigar intenciones hacia nosotros mismos, intenciones sobre cómo nos comportaremos cuando llegue el caso, si es que el caso se da²⁹. Creo que es cuando un individuo que se inicia en el proceso de socialización consigue esta doble disciplina, cor-

28. A. Giddens señala la importancia de estas disciplinas que él denomina «regímenes» para la constitución del yo (cf. Giddens, 1995, 83-84).

29. M. Mauss, 1971, 310, aseguraba en su estudio que estos mecanismos de auto-referencia se dan en todo lenguaje humano. Es posible igualmente que aparte de esos mecanismos de auto-referencialidad la identificación de uno mismo exija una transición narrativa, como lo afirma P. Ricoeur (1990, 85 ss.). También J. Bruner (1991, 101 ss.), desde su propuesta de una psicología cultural e interpretativa, ha defendido la concepción narrativa del yo (Broner, 1991, 101 ss.).

poral y espiritual, que empezamos a decir que de él que «ya es una persona», o que «se ha convertido en una persona».

Pero si el constituirse en persona depende fundamentalmente del lenguaje, y en general de un contexto social, creo que podemos empezar a entender por qué la identidad personal admite una buena dosis de relativismo. Para empezar, el tipo de disciplina que las diferentes comunidades inculcan y exigen a los individuos que forman parte de ellas puede ser bien diferente.

La autonomía de un individuo diferenciado, viviendo en un contexto social, es el ideal al que aspira la moderna cultura occidental. Y es un tópico, al menos de la tradición humanista de nuestra cultura, insistir en la necesidad de buscar prácticas educativas que faciliten al individuo el logro de semejante ideal. Pero ésta no es la única concepción posible de la personalidad ideal. Como han insistido hasta la saciedad los antropólogos, las cosas son muy diferentes en otras culturas. En la hindú, por ejemplo, el ideal parece justo la antítesis del nuestro: la autonomía de un individuo indiferenciado, viviendo fuera de la sociedad (cf. Shweder y Bourne, 1982, 128).

Puesto que estos diferentes ideales inspiran disciplinas socializadoras bien distintas, las alternativas no sólo se presentan en el ámbito del deber ser sino del efectivo ser. En uno de los más desconcertantes diálogos de la historia del cine, el camarero del *saloon* responde a un Henry Fonda desgarrado por el amor: «¡No señor, yo nunca me he enamorado. Toda mi vida he sido camarero!». Es posible que el maestro Ford quisiera hacer en esta escena de *My darling Clementine* un apunte meta-fílmico: en el género del *western* el personaje del camarero lo tiene difícil para ser el protagonista de una historia de amor —quizás por eso el mismo Ford compensó este agravio a través de James Stewart en *El hombre que mató a Liberty Valance*.

Pero para el antropólogo o para el sociólogo y para el historiador su diálogo admite también una perfecta lectura directa. Pues incluso un sentimiento aparentemente tan personal como es el amor puede estar condicionado por el tipo de valores y prácticas socializadoras que rigen en una sociedad o en una clase social. Así, los primeros nos informarán de la existencia de sociedades donde los individuos, socializados en medios más amplios que los de la familia, pueden resultar incapaces de sentir afectos fijos y estables hacia ninguna persona en particular; mientras que los segundos nos recordarán cómo la moral hoplita desvió en Grecia el erotismo a la esfera de la *hetaireía* (cf., por ejemplo, Linton, 1971, 146; Murray, 1988, 194 ss.).

Tenemos así un primer relativismo referido a la personalidad directamente ligado al relativismo moral. Puesto que la de persona es una condición que sólo adquiere el individuo en un contexto social y normativo, como resultado de asimilar ciertas disciplinas de expresión, aunque todos los miembros de las diferentes culturas tengan un sentimiento de su individualidad corporal y espiritual, la personalidad ideal que asumen y la que efectivamente desarrollan puede ser radicalmente

diferente. Aun en el caso de que en todas las culturas hubiera un concepto formalmente semejante al nuestro de persona, convertirse en persona puede significar, no obstante, cosas muy diferentes en diferentes culturas.

Pero esta relatividad moral que afecta al concepto de persona no es la única que la aqueja. Ella implica también todo tipo de lo que más arriba denominamos relativismo conceptual. Para empezar, entendiéndose lo que deba una persona ser de manera diferente, el concepto variará sus conexiones con otros conceptos que son los que le dan su contenido intensional. Pensemos si no en el carácter libre propio de la personalidad ideal en nuestra cultura moderna. También entre nuestros predecesores griegos el sujeto ideal debe ser libre. Pero por libertad los griegos de la época clásica y nosotros entendemos algo muy diferente. Para ellos la libertad era una categoría esencialmente política (Festugière, 1972), algo muy distinto a nuestra libertad de conciencia. Para ellos ser libre no connotaba ninguna dimensión de profundidad o de interioridad³⁰. Y este diferente concepto de libertad sólo es un síntoma de nuestras diferentes concepciones de la relación global entre lo personal y lo social. La suya, todavía esencialmente sociocéntrica y organicista, concibiendo al sujeto extravertido y como debiendo sintonizar con el orden, político y cosmológico, en el que habita (Vernant, 1990, 39-40); frente a la nuestra, esencialmente egocéntrica³¹, en la que un yo al que se ha sacralizado³² aspira a que el orden externo sintonice con él.

También es fácilmente inteligible, tras lo dicho, que quepa cierta relatividad en la extensión que los conceptos de lo personal puedan cubrir. Si el sujeto sólo deviene persona como consecuencia de superar ciertas disciplinas y regímenes, diferentes en diferentes culturas, desde cada una de éstas el rótulo pueden estar en disposición de merecerlo sólo determinados individuos, no otros. En nuestra cultura moderna, como ya dijimos antes, persona y ser humano son términos prácticamente coextensivos. Sin embargo, posiblemente esta concepción, que en principio reconoce a todos los sujetos la capacidad y el derecho a rea-

30. Incluso en un autor como Platón, en quien podríamos pensar que por su dualismo la contraposición interior/exterior podría jugar un papel relevante, no es ello así (cf. Taylor, 1989, 121). M. Foucault, por otra parte, señaló el sentido esencialmente político que tenía la *épiméleia* o cura de sí en el pensamiento platónico (cf. Foucault, 1990, 55 ss.; 1994, 42).

31. Para Shweder y Bourne la sociocéntrica organicista y la egocéntrica contractualista son las dos conceptualizaciones alternativas más importantes de las relaciones entre individuo y sociedad (cf. 1982, 131).

32. La expresión vuelve a ser de Shweder y Bourne. La utilizo porque ella puede sugerir lo que nuestra concepción de la persona debe al cristianismo. Al respecto, cf. J. Daniélou, «La notion de personne chez les Pères grecs», y P. Hadot, «De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques», ambos recogidos en Meyerson (1973). Sin embargo, y sin negar que la concepción del sujeto humano como *Imago Dei* sea realmente decisiva en la conformación de nuestro concepto de persona, creo que esa sacralización del ego no se consume realmente hasta que en los albores de la modernidad se seculariza la vida social y, por utilizar la famosa expresión de Weber, se desencanta el mundo físico.

lizar el ideal de individualidad, sea antes la excepción que la regla. En los orígenes de nuestra propia tradición cultural, en la antropología aristotélica, por ejemplo, encontramos toda una compleja taxonomía de los humanos y una abigarrada justificación esencialmente física de la misma, que tiene como objetivo excluir del ideal de la politeía a la mayor parte de los seres humanos: las mujeres, los hombres bajos, los de piel gorda, los de pene largo...³³. Y no vale la pena insistir en cómo el tópico se repite aunque vayan cambiando el concepto y, consiguientemente, los límites de su extensión, a lo largo del cristianismo, de la ilustración, del pensamiento evolucionista... hasta llegar prácticamente a ayer —hoy aún para los sectores recalcitrantemente machistas, racistas y xenófobos de nuestra sociedad.

Por otra parte, nuestra actual concepción católica de la personalidad no es menos ajena a la mayoría de las otras culturas. La regla suele ser no reconocer la mera corporalidad humana como condición suficiente del derecho a la individualidad ideal. A ésta sólo puede aspirar quien puede someterse a ciertas disciplinas y regímenes prescritos por la propia tradición, siendo lo más usual que esa posibilidad venga delimitada por condicionantes sexuales, raciales o de géneros.

Por último, hay también un relativismo formal en la concepción de lo personal. Hemos hablado poco más arriba de las concepciones sociocéntricas y de las egocéntricas de la relación entre individuo y sociedad. Pues bien, en la primera la peculiaridad del individuo es concebida en función del rol general que juega en un orden que se pretende eterno. El individuo no es sino un actor que en la ocasión de su vida representa el papel, el mismo papel, que otros antes y después que él representaron o representarán³⁴. Su auténtica identidad es el personaje quien se la proporciona. Y él se puede ver, y ser visto por lo demás, a través de su vestimenta, de su máscara ceremonial, de su nombre, de su título, de su rol..., como una simple encarnación particular de ese personaje de la trama social o cósmica³⁵.

Estamos ahora en las antípodas de nuestra concepción nominalista de la persona. Para nosotros es el individuo el que debe animar a la persona. Incluso reconocemos la posibilidad de que el individuo cambie de personalidad, dé realidad a otra persona distinta —«después de lo que pasó es otra persona», decimos—, en la medida en que cambie su comportamiento, sus valores, su régimen de vida... Por contra, en

33. Todas estas clasificaciones y justificaciones se hallan tematizadas por Aristóteles fundamentalmente en sus tratados biológicos. Quizás el más instructivo al respecto sea *Sobre la generación de los animales*.

34. Clifford Geertz describe en estos términos teatrales la concepción de la personalidad en la cultura balinesa. Por su parte, Mauss desconfía de la etimología que une «persona» con *personare*, la máscara teatral; pero deja claro que en el origen de la concepción latina de la persona está igualmente, a través de la influencia etrusca, influida a su vez por la cultura griega, la cultura de la máscara, la máscara trágica, la máscara ritual y la máscara del antepasado (cf. Geertz, 1975, 50 y Mauss, 1971, 321 y 322).

35. Cf. el capítulo II del trabajo de Mauss (1971).

una cultura radicalmente sociocéntrica la persona tendría un *status* más parecido a un universal que se materializa, o reencarna, a lo largo del tiempo en diferentes individuos. Es el individuo el que resulta animado por la persona³⁶.

Es posible que en esta cultura haya una noción de alma que nos haga pensar en nuestra noción de personalidad psíquica. Es posible también que para los miembros de esa cultura lo que realmente ellos son sea su alma, y que piensen en términos de una escatología de premios o castigos, concretados en diferentes tipos de reencarnaciones, según cuál haya sido su comportamiento. Pero estas nociones, por más que puedan sonarnos semejantes a algunas nociones nuestras, seguirán muy lejos de ellas. Se ve bien cuando uno se para a reflexionar sobre la concepción de lo anímico propia de Platón, quizás el filósofo de nuestra tradición más partidario de la visión socio-céntrica.

Es posible dar una descripción de sus concepciones antropológicas y de sus propuestas morales que suene a tremendamente moderna. Lo que nosotros verdaderamente somos es nuestra psique³⁷, y debemos cuidarnos de ella, conocernos a través de la memoria, de la anamnesis. Pero esta memoria que debemos cultivar nada tiene que ver con la memoria individual. Es una memoria impersonal cuyos contenidos —las formas— son los mismos para todos los seres humanos que consigan ejercitarla (Cornford, 1978, 76). Una memoria emparentada con la memoria pitagórica y, a través de ella, con la memoria chamanística (cf. Detienne, 1973, 49 ss.). Como está emparentada su concepción del alma, más demoníaca que personal, o su escatología de la metamfisicosis (Vernant, 1990, 41-42).

6. Conclusión

Hemos visto que la identidad, la personal incluida, es relativa. Y hemos visto también cómo a propósito de esta última se ha dado todo tipo de relativismo: axiológico y conceptual, moral, intensional, extensional y formal. La pregunta que queda pendiente es la de qué hacer con este relativismo. Desde luego no me convencen las estrategias que terminarían por eliminarlo reconduciéndolo a un modelo evolucionista³⁸. Con la quiebra de los grandes relatos y proyectos emancipatorios parece que hemos perdido el derecho a considerarnos en posesión de un patrón con el que podríamos medir las carencias, morales y conceptuales, de los esquemas diferentes de los nuestros. Pero tampoco podemos limi-

36. Y esto no sólo con los seres humanos. También los dioses *personales* de los griegos eran concebidos más como potencias universales con aspectos cósmicos, sociales y humanos, que como auténticos individuos (cf. Vernant, 1973).

37. Cf. *Alcibíades*, I, 126b; *Fedón* 115c/d; *República* 469d; *Leyes* 959b/c...

38. Algo así como apelar al modelo kohlbergiano, o al habermasiano en él inspirado (cf. «Desarrollo de la moral e identidad del yo», en Habermas, 1992), para decir que nuestro modelo de persona coincide necesariamente con la última fase de desarrollo moral de los seres humanos.

tarnos (como nos proponen muchos de los profetas de ese supuesta nueva era que sería la post-modernidad) a la mera constatación de una diferencia no mediada, pues ello nos devuelve un nuevo tipo de etnocentrismo en el que la única ganancia es una fuerte dosis de cinismo³⁹ que ayuda a condescender con una desigualdad que intuitivamente nos repugna como injusta⁴⁰.

El pensamiento crítico todavía es viable y necesario. Se trata de no dejarse atrapar por el supuesto dogmático de que la crítica sólo puede ejercerse desde la altura de un sistema cerrado y concluso⁴¹. En cualquier caso los detalles de mi respuesta a aquella pregunta están por madurar. Habrá que esperar algún tiempo. Quizás una futura ocasión que me vuelva a brindar este Seminario⁴².

BIBLIOGRAFÍA

- Bruner, J. (1991): *Actos de significado*, Alianza, Madrid.
 Cornford, F. (1978): *Principium Sapientiae*, Visor, Madrid.
 Davidson, D. (1984): «Radical Interpretation», en *Enquiries into truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.
 Davidson, D. (1992): *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona.

39. Esta exaltación de la diferencia sin esfuerzo de mediación es bastante usual en la bibliografía postmoderna. A mi entender, un caso paradigmático de la misma se encuentra en el libro de G. Vattimo *La sociedad transparente* (Paidós, Barcelona, 1994). La manera como esta posición desembocaría en el etnocentrismo es fácilmente comprensible: si todo lo que podemos hacer es constatar la diversidad, y cualquier elección entre alternativas parece igualmente dogmática, la recomendación más sensata parece ser la de quedarnos tranquilamente instalados en nuestra manera de pensar. Es la misma razón por la que Quine, reconociendo la posibilidad de múltiples ontologías alternativas, termina recomendándonos la nuestra. R. Rorty ha asumido conscientemente el etnocentrismo que se deriva de sus concepciones «ironistas», aunque considera que él mismo escapa del anatema por su naturaleza liberal (cf. Rorty, 1991, 216). De la pléyade de pensadores postmodernos, quizás sea Rorty aquel cuyas concepciones respecto a la identidad personal, y las consecuencias antropológicas que de las mismas extrae, más merecieran discutirse. Cosa que, por supuesto, no podemos hacer en esta nota.

40. Maurice Leenhardt ejemplifica bien el dilema al que podemos vernos abocados cuando tratamos estos temas. Por una parte él, que era uno de los principales estudiosos de las concepciones «primitivas» de la persona, era bien consciente de los efectos disgregadores que el colonialismo tiene en estas culturas y la pérdida irreparable que ello supone; pero, por otro, no podía conformarse con unas concepciones de lo personal que conllevaban, por ejemplo, la eliminación de la capacidad de elección de cónyuge o el brutal castigo ritual de las adúlteras (cf. Leenhardt, 1995, 73-77 y 89).

41. «Puesto que la historia [...] como algo construible, no es el bien, sino justamente el horror, el pensamiento es en realidad un elemento negativo. La esperanza de un estado mejor se funda —en la medida en que no sea mera ilusión— menos en la aseveración de que tal estado sería garantizado, estable y definitivo, cuanto precisamente en la falta de respeto por aquello que —en medio del sufrimiento universal— aparece tan sólidamente infundado» (Horkheimer y Adorno, 1997, 268). Contra la auto-complacencia de algunos pensadores post-modernos, lo que postulamos es un pensamiento irrespetuoso.

42. De cuya fertilidad sólo dan una pobre constancia los últimos párrafos de este trabajo. Inexistentes en una primera versión del mismo, son el fruto de mi reflexión ante las objeciones que me presentaron los asistentes a su sesión del 18 de enero de 1996. A todos ellos mi agradecimiento sincero; así como también a mis compañeros de Departamento: T. Grimaltós, C. Moya, J. Marrades y N. Sánchez, quienes leyeron y me comentaron un borrador de este escrito.

- Detienne, M. (1973): «Ebauche de la personne dans la Grèce arcaïque», en Meyerson (1973, 49 ss.).
- Festugière, A. J. (1972): «El concepto de libertad entre los griegos», en *Libertad y civilización entre los griegos*, Eudeba, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1990): *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona.
- Foucault, M. (1994): *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid.
- Frege, G. (1971): *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona.
- Geertz, C. (1975): «On the Nature of Anthropological Understanding»: *American Scientist*, 63, p. 48; versión castellana en *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Giddens, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1995.
- Habermas, J. (1992): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1997): *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Hume, D. (1978): *A Treatise of Human Nature*, ed. de Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- Leenhardt, M. (1995): *La persona a les societats primitives*, Icaria, Barcelona.
- Linton, R. (1971): *Cultura y personalidad*, FCE, México.
- Mauss, M. (1971): «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de «yo»», en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Mead, G. H. (1990): *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, México.
- Meyerson, I. (ed.) (1973): *Problèmes de la Personne*, Mouton, Paris.
- Murray, O. (1988): *Grecia arcaica*, Taurus, Madrid.
- Quine, W. O. (1968): *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona.
- Quine, W. O. (1974): *La relatividad ontológica*, Tecnos, Madrid.
- Ricoeur, P. (1990): «Individuo e identidad personal», en Varios (1990, 85 ss.).
- Rorty, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.
- Sánchez Durá, N. y Sanfélix Vidarte, V. (en prensa): «Interpretación: radical y cultural», en J. J. Acero (ed.), *El lenguaje [Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía]*, Trotta, Madrid.
- Sanfélix Vidarte, V. (1994): «Las personas y su identidad»: *Anales del Seminario de Metafísica*, 28.
- Sanfélix Vidarte, V. (1995): «Reductio ad vacuum. La crítica del primer Wittgenstein al cartesianismo»: *Anuario Filosófico*, 28, pp. 313-333.
- Shweder, R. y Bourne, E. (1982): «Does the concept of person vary cross-culturally?», en A. J. Marsella y G. M. White (eds.), *Cultural conceptions of mental health and therapy*, Reidel, Dordrecht.
- Taylor, Ch. (1989): *The Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Varios (1990): *Sobre el individuo*, Paidós, Barcelona.
- Vernant, J. P. (1973): «Aspects de la personne dans la religion grecque», en Meyerson (1973).
- Vernant, J. P. (1990): «El individuo en la ciudad», en Varios (1990).
- Veyne, P. (1990): «El individuo herido en el corazón por el poder público», en Varios (1990).
- Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1989.

El desafío del relativismo

Edición de
Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie **Filosofía**

© Editorial Trotta, S.A., 1997
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 593 90 40
Fax: 593 91 11
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Luis Arenas, Fina Birulés, Germán Cano, César Espada, Manuel Fraijó,
Óscar L. González-Castán, Pablo López Álvarez, Jacobo Muñoz, Ángeles J. Perona,
Nicolás Sánchez Durá, Vicente Sanfélix, Josefa Toribio, Cristóbal Torres Albero,
Luis Vega, Stella Villamea, 1997

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-193-6
Depósito Legal: VA-1029/97

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

Presentación: <i>L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona</i>	9
---	---

I

CONOCIMIENTO, VERDAD, REALIDAD

La pluralidad de los mundos (Notas sobre realismo y relativismo): <i>Jacobo Muñoz</i>	17
Relativismo, verdad y lógica: <i>Luis Vega</i>	29
Realismo, relativismo y antirrealismo: <i>Luis Arenas</i>	49
La pertenencia al sentido común como criterio de justificación de nuestras creencias: <i>Stella Villarnea</i>	71

II

SUJETO, RAZÓN, CRÍTICA

Relativismo, identidad y sujeto: <i>Vicente Sanfélix</i>	93
Realismo y falibilismo: sobre la teoría discursiva de la verdad: <i>Ángeles J. Perona</i>	113

III

LOS LABERINTOS DEL RELATIVISMO

El relativismo en las sociologías del conocimiento científico: <i>Cristóbal Torres Alberó</i>	125
El desafiador desafiado: ¿es sensato el relativismo cultural?: <i>Nicolás Sánchez Durá</i>	145
Relativismo y religión: <i>Manuel Fraijó</i>	163

CONTENIDO

Relativismo e historia. La actualidad de la comprensión: <i>Fina Birulés</i>	183
La cruzada antirrelativista de Fodor o cómo poner cara de ángel sin poder serlo: <i>Óscar L. González-Castán</i>	193
Arquitectura cognitiva y relativismo: <i>Josefa Toribio</i>	213

IV

RELATIVISMO Y DOGMATISMO EN LA POLÉMICA
MODERNIDAD/POSTMODERNIDAD

El relativismo como cuestión ética: <i>César Espada</i>	227
Apuntes sobre racionalidad, relativismo y libertad: <i>Pablo López Álvarez</i>	241
El problema de la acción moral <i>después de</i> la muerte de Dios. Varia- ciones sobre el tema del relativismo posmoderno: <i>Germán Cano</i>	253
<i>Nota biográfica de autores</i>	269
<i>Índice general</i>	273