

ARTÍCULOS
DE ALBERTO ROSALES

EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO*

Alberto Rosales**

Las consideraciones siguientes han de plantear y desarrollar el relativismo como un problema, para avanzar por esa vía hacia una tarea aún por cumplir. Ese problema puede formularse provisionalmente mediante la pregunta ¿qué es el relativismo? Para responder a esa pregunta hemos de orientarnos primero sobre la cuestión, y por cierto allí donde nace el concepto de relativismo, en la exposición y crítica de Platón a la tesis fundamental de Protágoras.¹

Platón desarrolla su crítica a Protágoras en el diálogo *Cratilo* y sobre todo en el *Teeteto*.² En esta última obra nos trasmite Platón la tesis fundamental de Protágoras de la siguiente manera: «Pues él dice aproximadamente que el hombre es medida de todas las cosas, de los entes en tanto son, de los no entes en tanto no son (...) ¿No dice acaso él más o menos que tal como las cosas se me aparecen a mí, de tal manera son para mí, y tal como se te aparecen a ti de tal manera son para ti, siendo hombres tanto tú como yo? - El habla en efecto así» (152 a).³

Según esa tesis de Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas. Esa tesis contrapone y refiere implícitamente, por un lado, al hombre como medida y, por el otro, a las cosas en tanto mensuradas. Ello nos indica que la palabra “medida” (métron) no puede significar en esa tesis lo mensurado, sino más bien el patrón de medida mensurante. Ya

¹ Cfr. *Cratilo* 385 c - 386 c y *Teeteto* 151c - 179c.

² Cfr. Antonio Capizzi, *Protágoras*, Firenze, 1955, así como W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, 170 ss., 181-195. El primero de ellos no sólo ofrece una interpretación del pensamiento de Protágoras, sino también da una información completa de las interpretaciones anteriores hasta la fecha de su aparición.

³ Cfr. sobre la traducción del frg. 1 de Protágoras, Capizzi, *op. cit.* 104 ss, así como Guthrie *op. cit.* 188-192. Tanto Platón como Aristóteles y Sexto Empírico han entendido al hombre de que habla Protágoras como el hombre individual. Cfr. también P. Natorp, “Protágoras” en *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnis-problems im Altertum*. Sin embargo, la palabra “ánthronon” sin artículo, como aparece en ese fragmento, significa en griego “el hombre», cfr. Kühner Gerth, *Griechische Grammatik*, Satzlehre, I, 589-90.

* Este ensayo fue publicado originalmente en la *Revista Venezolana de Filosofía* N° 16.

** Profesor Emérito de la Universidad Simón Bolívar. Caracas – Venezuela. Licenciado en Filosofía (Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957), Doctor en Filosofía (Universität zu Köln, Alemania 1967). Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre los que se cuentan: *Siete ensayos sobre Kant* (ULA 1993), *Unidad en la dispersión* (ULA 2006), *Transzendenz und Differenz (Transcendencia y Diferencia)* (Phaenomenologica vol.33, Martinus Nijhoff, Den Haag, Holanda 1970) y *Sein und Subjektivität bei Kant* publicado en el año 2000 por Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York. Esta última, traducida al castellano (*Ser y Subjetividad en Kant*), fue publicada en Argentina por la Editorial Biblos, en el año 2010.

desde Homero⁴ significa “métron” primeramente el patrón de medida, por ejemplo una vara, con la cual los hombres determinan para sí la cantidad de las cosas medibles, por ejemplo, en cuanto al tamaño, y pueden así discernir las cosas medidas unas de otras. Ese concreto fenómeno del medir nos sugiere múltiples preguntas: ¿qué es lo mensurable por el patrón de medida a que alude Protágoras? ¿En qué referencia del hombre a las cosas reside y en qué consiste ese medir mismo? ¿Quién es el hombre que mide y cuál es la naturaleza de su patrón de medida? ¿Qué son las cosas en tanto medidas?

La tesis de Protágoras nos dice expresamente que el mensurar por él aludido concierne *a todas las cosas, a los entes y a los no entes, a su ser y no-ser*. Si bien en la tesis propiamente dicha, formulada al comienzo del pasaje citado, Protágoras parece aludir a la existencia e inexistencia de los entes, en la segunda parte de ese pasaje Platón interpreta ese ser y no-ser en el sentido del ser o no-ser *de una manera o de otra*. Es probable que Protágoras, quien habla antes de toda diferenciación expresa de modos de ser, aluda a todos ellos sin distinción.⁵

El medir a que alude Protágoras ha de ser en consecuencia algún modo de *determinar, a través de un patrón de medida, qué cosas sean o no sean en cualquier sentido*. Lo que lleva a cabo esa determinación es, como indica Platón, un plural, los hombres individuales. ¿Qué referencia existe entre el hombre individual y todas las cosas, que pudiera ser concebida como un medir tal?

Una referencia semejante no puede ser uno u otro modo contingente de comportamiento que el individuo mantuviera algunas veces con algunas cosas, sino una referencia necesaria a todas ellas en tanto entes, que es fundamento de todos los comportamientos humanos. Platón nos indica que esa referencia es el *aparecer o mostrarse* las cosas al hombre, así pues, más bien una referencia de las cosas a éste. ¿En qué sentido se encuentran todas las cosas en tal referencia? El ente es para el pensamiento griego y de modo expreso desde Parménides, *patente* de algún modo *para* el hombre, por ejemplo, patente a lo que Parménides llama *noein*. *Ese estar abierto* al hombre, que pertenece al ser mismo del ente, es llamado por los griegos *aletheia, estar-no-oculto, estar-des-cubierto*. Para Protágoras la *aletheia* es un *aparecer (phainesthai)* todas las cosas al hombre individual. Si bien Platón interpreta en 152 b-c del mismo diálogo al aparecer en el sentido del *ser-percibida (aisthanesthai)* la cosa, otros pasajes de la misma obra permiten pensar que Protágoras llama *aparecer* a todo tipo de mostrarse las cosas al hombre, sin diferenciar expresamente lo que Platón distingue como opinión y

⁴ Cfr. Homero, *Iliada*, XII, 422: «Más bien como dos hombres, que se pelean por los linderos, con la medida en las manos, riñendo por tener partes iguales, en campo común, en poco espacio ...» Medir hace posible separar y discernir. Por ello llama Platón al hombre-medida un *krités* un juez (discernidor), *Teeteto*, 160 c. Aristóteles llama también al sentido un *kritérion* (cfr. *Met.* K, 1063 a 3).

⁵ Cfr. Guthrie, *op. cit.* 188 y Capizzi, *op. cit.* 118.

percepción. ¿En qué sentido es el hombre, en tanto lugar de aparición de las cosas, el patrón de medida de su ser y no-ser?

De acuerdo con el mismo pasaje de Platón antes citado, Protágoras no afirma que el hombre individual determine, según sus deseos o caprichos, qué cosas sean o no sean. El patrón de medida pertenece ciertamente al hombre individual, es ese hombre mismo, pero no como algo que dependa de su arbitrio, sino más bien como algo que lo avasalla. Ese *métron* es propiamente *el aparecer* mismo.⁶ Protágoras ha descubierto positivamente, si bien dentro de múltiples limitaciones, que al decir que una cosa es, ese decir sólo puede fundarse en que la cosa misma se nos muestra. El aparecer, en el cual puede también mostrarse el no-aparecer mismo, decide y discierne para nosotros si una cosa es o no es en algún sentido. Pero Protágoras entiende esa intelección en un sentido muy peculiar: si la cosa se muestra y por cierto de determinada manera a un individuo, entonces *ella es y es de tal manera* para ese individuo. Si ella, por el contrario, no se muestra, o se muestra, pero no de esa manera, ella *no es en absoluto o no es de tal manera* para el individuo respectivo. El aparecer para el individuo es de tal modo el patrón de medida del ser y del no-ser. Como el individuo humano no domina, por lo general y las más de las veces, al aparecer, es necesario, según Protágoras, que existan médicos, oradores y sofistas, que se ocupen expresamente de modificarlo y domeñarlo, al menos en parte.⁷

Lo dicho contiene ya implícitas las respuestas a las preguntas planteadas acerca de la naturaleza de las cosas y del hombre. Si el aparecer en el hombre individual y para él, es lo que decide sobre el ser y no ser de las cosas, entonces éstas no pueden ser *ellas mismas por sí mismas* (*autó eph' heautoú, Teeteto*, 152 b). La tesis de Protágoras implica que el ente *se agota* en ser pura y simplemente lo *apareciente* (*phainomenon*), y depende de su aparecer. Además, como ese aparecer está en cada caso referido a un individuo, diverso de otros individuos, el ente de cada caso *es un fenómeno para el individuo* respectivo, pero tal vez no para los otros. A cada individuo se le aparece un mundo peculiar y privado, que puede ser diverso de los mundos de los otros individuos y puede incluso ser en sí mismo diverso de un momento al otro, según las mudanzas del aparecer.

Finalmente, si el ente mismo es sólo lo que aparece y tal como aparece, sin que pudiera haber un desacuerdo entre lo que aparece y un ente en sí mismo que no aparece, o que sí aparece, pero en una aparición que lo muestra en sí mismo, entonces *aquel aparecer es siempre aletheia y lo apareciente es siempre alethes*, algo patente (“verdadero”). No

⁶ Aristóteles dice en su crítica a Protágoras: “medida es lo que aparece (phainómenon) a cada uno” (*Met.* K 6, 1062 b 19).

⁷ Cfr. Platón, *Teeteto*, 166 d ss.

hay ningún aparecer falso. Por ello es imposible para Protágoras refutar a otro, es decir, mostrarle que lo que se le aparece a él es falso.

Protágoras mismo no disponía de un concepto de “relativismo”. Ese concepto surge en la interpretación crítica que hace Platón de la posición de Protágoras. Platón se pregunta en el *Cratilo* (385 e - 386 a) si el ser de los entes *es para* cada hombre y de una manera particular, o si los entes poseen un cierto ser firme, propio de ellos. La respuesta a esa pregunta reza así: «Así pues, si todo no pertenece a todo de igual manera, a la vez y siempre, y si cada ente no es de manera particular para cada hombre, es patente que las cosas son, en tanto ellas mismas tienen un cierto ser firme suyo, *no relativamente a nosotros (prós hemás)*, ni determinado a discreción por nosotros, según lo que se nos aparece, sino son en tanto ellas mismas, respecto de su ser, en el modo en que ellas son de por sí» (386 d-e). Ese texto contrapone el que los entes, es decir, para Platón, las ideas, sean por sí mismos, a que ellos sean, según Protágoras, *relativamente al hombre*. Esa contraposición es la distinción más temprana entre el ser-para-sí (*kath' autó*) y el ser-en-relación-a (*prós tí*), que Platón establece expresamente en el *Sofista* y que luego pasa a la doctrina aristotélica de las categorías.⁸ Esa distinción es condición de posibilidad del concepto de relativismo.

El principio de Protágoras y la interpretación crítica que Platón hace de él, han de servirnos de punto de partida para aclarar y fijar el concepto de relativismo. De acuerdo con lo dicho, la palabra “relativismo” designa una manera de pensar al ser de los entes, un modo de filosofar. Según Platón, Protágoras piensa al ser como un *ser-en-relación-al* individuo humano percipiente. El relativismo no afirma, así pues, que el ente *sea* primero y además esté, adicionalmente, en referencia al ser consciente humano, sino sostiene más bien que el ser de los entes *se agota* en esa referencia. Si bien esta caracterización es aún incompleta, ella nos permite presentar en orden los presupuestos del relativismo.

La mayor parte de los pensadores reconoce, desde la Antigüedad, que las cosas *nos son*, en diversos grados y modos, posible o fácticamente, *patentes*. Esto no excluye que algunas de ellas nos sean patentes como ellas no son, o que hasta permanezcan ocultas. Incluso aquellas que nunca llegarán a mostrársenos, están ya en una cierta patencia para nosotros, en tanto las pensamos al menos como ocultas. Lo que luego ha sido llamado “verdad”, como cualidad de la enunciación, es un fenómeno derivado de esa patencia que los griegos nombraban con la palabra “*aletheia*”.

Además, la verdad de la enunciación ha sido concebida con completo olvido del fenómeno de la *aletheia*. Si a pesar de ello, y con las debidas reservas, llamamos a la *aletheia* una *verdad de las cosas*, debemos constatar que ella, en tanto patencia para ..., es una “relación” y que sólo puede ser en tanto “relación” a seres conscientes, por

⁸ Cfr. Platón, *Sofista*, 255 c. Aristóteles, *Categorías*, por ejemplo. caps. 4 y 7.

ejemplo, a los hombres. Esa “relatividad” de *la verdad* de las cosas al ser consciente es, sin embargo, algo totalmente diverso del relativismo. En efecto, esa “relatividad” no implica que *la cosa* que se muestra en esa patencia sea únicamente en su relación al ser-consciente. Así por ejemplo, Platón mismo piensa que la idea es patente en su relación al pensar, en tanto ella, gracias a su ser idéntico y permanente, es visible para éste, sin que su ser visible o ser vista le hagan perder su ser en-sí.

Platón y Protágoras reconocen por igual la patencia de las cosas para el ser-consciente. Es porque también el pensador relativista presupone en primer lugar que a las cosas pertenece la “relación” de estar patente para los seres conscientes, que él puede dar además un segundo paso en esa misma dirección y pensar que *el ser de esas cosas se agota en esa patencia* del ente para el ser consciente. Más exactamente: su ser no es ser visible, sino ser *efectivamente visto o experimentado* por el ser-consciente.⁹

Que una cosa exista o que sea de tal o cual manera, significa entonces pura y simplemente que ella se muestra en efecto así, por ejemplo en la percepción o en la opinión de un ser consciente. Si bien esa identificación de ser y patencia efectiva es característica del relativismo, ella no es aún suficiente para delimitar su esencia frente a otras posiciones filosóficas análogas. En efecto, por ejemplo el idealismo de la Edad Moderna sostiene también que el ser de la cosa y con él la cosa misma en tanto objeto se agotan en su objetividad para el sujeto. Una de las formulaciones más extremadas, pero coherentes, de esa tesis es la de Berkeley, cuando expresa que “*esse is percipi*”.¹⁰ Sin embargo, la historia de la filosofía no suele calificar a ese idealismo o al de Kant, Fichte o Husserl, como relativista. Aclarar por qué ello es así, nos lleva ante la esencia misma del relativismo.

Para Kant,¹¹ los objetos que nos son accesibles en nuestra experiencia cotidiana o en nuestra experiencia científica, son meras representaciones en el sujeto, si bien en ellas se anuncia la existencia de algo en sí, fuera del sujeto. A pesar de ser sólo representaciones, esos objetos poseen una firmeza en su modo de ser, una constancia en sus cualidades, una independencia frente a las opiniones arbitrarias de los sujetos, y una validez general para todos ellos, que hacen de esos objetos algo por entero análogo a las cosas en sí en las que cree el realismo ingenuo. Esa firmeza e intersubjetividad del objeto se funda para Kant en condiciones universales y necesarias, que tienen su origen en la esencia racional de los sujetos mismos. Esa determinación de una esencia firme y permanente de la conciencia y la correspondiente intersubjetividad de sus objetos es, en cambio, completamente extraña al relativismo. Este se caracteriza precisamente por concebir a los seres conscientes como una *multiplicidad de conciencias más o menos diversas*,

⁹ Cfr. Aristóteles, *Met.* Theta, 3.

¹⁰ Cfr. Berkeley, *A treatise concerning the principles of Human Knowledge*, Of the principles, 3.

¹¹ Cfr. Kant, *Prolegómenos*, §§14-38.

cada una de ellas múltiple, cambiante en sí misma, y alterable por las circunstancias fácticas en las que se encuentra. Por ello, y en contraposición a Kant, lo que solemos llamar una misma cosa sería, según el relativista, una distinta para cada uno de los seres conscientes, de acuerdo con su disposición específica o circunstancial. Y como los estados del ser-consciente son cambiantes, la cosa por él percibida tendría que cambiar e incluso ser totalmente diversa para él en tiempos sucesivos. En ese relativismo extremado la cosa se disuelve en una multiplicidad que cambia de modo contingente, en el mundo privado de cada conciencia.

Al determinar una esencia permanente de la razón humana, que funda la intersubjetividad de sus objetos para todos los hombres, Kant logra superar ciertamente al relativismo individualista, es decir, a aquel tipo de relativismo en el cual el fenómeno es relativo al individuo o incluso a estados aislados de su conciencia. Pero Kant permanece, según advierte Husserl,¹² aquejado por otro tipo de relativismo, por un relativismo *específico*, en tanto la razón pura y la intersubjetividad de sus objetos estaría restringida para Kant a la especie humana. Si hubiese otras especies de seres racionales, organizados de otra manera, nuestros objetos serían inaccesibles a ellas, es decir, serían justamente relativos a nuestra especie.

Esa opinión de Husserl nos permite ahora, al resumir las consideraciones anteriores, determinar más precisamente la esencia del relativismo. 1. Como hemos dicho, para el relativismo, como para la mayor parte de las concepciones filosóficas, el ente *está en referencia* a los seres conscientes, en tanto está patente a ellos. 2. Al igual que algunas otras corrientes, el relativismo piensa que el ente no sólo se muestra a los seres conscientes, sino también se agota total o parcialmente en esa referencia a éstos. 3. Pero lo exclusivo y peculiar al relativismo es sostener, como vemos ahora, que el ente se agota en esa patencia para los seres conscientes, en tanto *depende de ellos como de una multiplicidad, efectiva o posible, de conciencias diversas, aisladas y divergentes entre*

¹²Cfr. Husserl, *Erste Philosophie*, Beilage XVI 354-55; Beilage XVI, 357 ss. *Logische Untersuchungen, Prolegomena*, §§ 34, 36. Esa crítica se basa en que Husserl cree haber determinado, a través de su método de variación ideativa, la esencia universal de “razón” y “conciencia”. Permítasenos expresar al menos nuestras dudas al respecto. 1. Esa variación parte de un caso ejemplar, por ejemplo: la conciencia humana, y a través de la modificación de ese caso produce libremente variantes, para detectar cuáles características son indispensables a todas éstas, si es que ellas han de poder ser “conciencia”. 2. ¿Es esa variación realmente libre? Ella parece estar atada y limitada por el ejemplar que es su punto de partida. Así por ejemplo, dice Husserl que si Dios captara una cosa espacial tendría que hacerlo como nosotros, a través de escorzos (*Abschattungen*) (*Ideen I*, § 43). Si la variación que conduce a esa tesis fuera realmente libre, sería posible concebir que Dios captara todos los lados de una cosa a la vez, o que lo hiciera como piensa Kant, a través de una intuición intelectual, etc. 3. Tal variación puede tomar en cuenta aspectos fenoménicos del caso que sirve de punto de partida, pero ella está condicionada por las opiniones tradicionales y los conceptos en boga, por ejemplo, sobre la conciencia como subjetividad etc. 4. Por otra parte ese método no es ontológicamente “inocente”, como parece, pues él apunta en cada caso hacia un “género” común? Y si ello es así ¿son los diversos tipos de entes “especies” de un género “ente”? ¿Puede ello aceptarse sin más?

sí - sea a) porque esa diversidad se funda en la mutabilidad de la conciencia individual, en diversidades entre los individuos o en las circunstancias que los determinan - sea b) porque esa diversidad se funda en diferencias esenciales específicas.

Como esas características conciernen al relativismo propiamente dicho, es decir, al relativismo extremado, ellas valen también para todos sus modos privativos, esto es, para el relativismo moderado. Además, como el concepto de relativismo que hemos determinado contiene las condiciones de posibilidad para las múltiples formas de relativismo, que no se diferencian sólo por ser extremistas o moderadas entre sí, ese concepto nos permite ahora divisar esquemáticamente esas múltiples formas en su conjunto. En efecto, conforme al concepto fijado, el ente y su patencia dependen para el relativismo de los seres-conscientes como de una multiplicidad de conciencias diversas y aisladas entre sí. Esa relación de dependencia tiene, así pues, dos correlatos principales: 1) el ser consciente y 2) todo lo que está dependiendo de él. De acuerdo con esto, serán posibles diversos modos de relativismo 1) según las diversas maneras de concebir al ser-consciente o a las circunstancias que lo determinan y 2) según los diversos modos de concebir lo relativo a aquel.

Desde este *segundo* punto de vista podría mencionarse un relativismo extremado, que concibe como relativo a *todo* ente, mientras que el relativismo moderado, en sus diversas modalidades, concibe como relativo en cada caso sólo un sector limitado de entes, por ejemplo, los entes sensibles, o sólo las llamadas cualidades secundarias, o los entes divinos de la religión, o lo bello y lo feo, o los entes metafísicos, o las metas y formas de la vida política y social, etc. Además, si bien esas diversas “entidades” son relativas a diversos modos de patencia, también *esos modos* son considerados a su vez como relativos, en tanto dependen de la naturaleza y circunstancias del ser consciente. De acuerdo con esto, pueden ser considerados relativos el aparecer en general, o la percepción sensible, o sólo la percepción de ciertas cualidades, o la fe religiosa, o el gusto estético, o el pensar filosófico o las actitudes e ideologías socio-políticas, etc.

Por otra parte, son posibles diversas clases de relativismo según las diversas maneras de concebir *al ser consciente y a las circunstancias que lo determinan*. El relativismo individualista sostiene que el ente es relativo a cada individuo, e incluso a cada uno de sus cambiantes estados de conciencia. Algunos han sostenido, además, que las cosas son relativas a uno u otro tipo psicológico de los individuos. Las individualidades en cuestión pueden ser también colectivas: la nación, el pueblo, la raza, la clase social, el estamento, la casta, el partido etc. Pero también puede considerarse al ente y a la verdad como relativos a las diversas circunstancias que determinan al individuo: la profesión, la naturaleza circundante, la época histórica y la cultura o civilización, el lenguaje, etc. A todas esas modalidades se contrapondría un relativismo *específico*, que considera a los entes como relativos a especies incommunicables de seres conscientes.

La crítica del relativismo extremado, desde Platón hasta nuestros días, suele tener un aspecto bien conocido. El relativismo, se arguye, proclama que “toda verdad es relativa”. Esa proclamación pretende, sin embargo, contra su propio contenido, ser verdadera, no sólo para quien la proclama, sino en absoluto. Tal proclamación, en consecuencia, se contradice a sí misma. Además, de acuerdo con esa proclamación relativista, uno y el mismo juicio sería verdadero para un ser pensante y falso para el otro. Esto es, sin embargo imposible, como argumenta Husserl,¹³ pues de acuerdo con los principios de contradicción y de tercero excluido, dos juicios contradictorios no pueden ser verdaderos a la vez, respectivamente, no pueden ser falsos a la vez - de suerte que uno de ellos tiene que ser verdadero y el otro falso, lo cual excluye que alguno de ellos sea a la vez verdadero para un ser consciente y falso para otro.

Esa crítica formal del relativismo no sólo se funda ella misma en presupuestos no aclarados,¹⁴ sino también tiene el gran defecto de no querer acometer el problema al que el relativismo trata de corresponder. Esa crítica se contenta, por decirlo así, con “taparle la boca” al relativista, renuncia a ver ese problema y no reconoce su indudable arraigo en los fenómenos, justamente cuando la historia ha llevado al filosofar ante el fenómeno de la facticidad y del carácter condicionado de todo pensar. Debido a esa situación histórica, las disquisiciones precedentes sobre el relativismo están lejos de ser, como podría creerse a primera vista, la exposición académica de uno de los tantos problemas “intemporales” que se suele atribuir a la filosofía. Esas disquisiciones son más bien una preparación para penetrar en el problema del relativismo propiamente dicho.

En efecto, la situación histórica aludida tiene sus raíces en lo que se ha llamado el giro de la Edad Moderna hacia la distinción objeto-sujeto. A través de un camino que tiene sus raíces en los inicios de la tradición occidental y que fue largamente preparado en la Edad Media, el hombre moderno se abre más y más a la creencia fundamental de que él mismo es la instancia que discierne, por sus propias fuerzas y de acuerdo a patrones de medida que él mismo se da, qué cosas han de valer como verdaderos entes y cuáles no son más que mera apariencia. Con ello, el hombre deja de ser un ente entre otros y pasa a establecerse más y más como el único centro ante el cual tienen que comparecer las cosas como objetos para poder ser en uno u otro sentido.

Si bien ese giro, en el que permanecemos hoy en día, no es necesariamente relativista, él tiene una tendencia que prepara al relativismo. En efecto, por obra de ese giro el lugar de la verdad deja de estar en el ser de las cosas en sí mismas o en algún espíritu divino, y se desplaza definitivamente hacia el sujeto humano a través de un proceso de varios siglos. Ese desplazamiento no es ciertamente relativista, pues una de sus modalidades,

¹³ Cfr. *Log. Untersuchungen*, Prolegomena, § 36.

¹⁴ Cfr. H., *Logik*, GA vol. 21, § 4. H. esboza en sus líneas generales una crítica a la crítica usual del escepticismo y del relativismo.

el realismo racionalista, sostiene incluso que el sujeto discierne entre lo verdadero y lo aparente en las cosas en sí mismas, de acuerdo con patrones de medida arraigados en esas cosas. Si bien el giro hacia la subjetividad admite, así pues, al realismo como una de sus modalidades, él se inclina más bien hacia el idealismo, porque en éste se realiza mejor la tendencia de ese giro hacia la hegemonía del sujeto. En el idealismo puede llegar el sujeto en tanto razón pura a convertirse en medida de todos los entes en tanto objetos (sin incurrir con ello en un relativismo individualista) y hacer comprensible la intersubjetividad humana.

En segundo lugar, esa tendencia del giro de la Edad Moderna se despliega efectivamente hacia el relativismo a través de otro camino. Si bien en los estadios iniciales de la modernidad el sujeto seguía siendo concebido por la metafísica como algo suprasensible, esa concepción va siendo abandonada en los estadios subsiguientes, cuando el filosofar, al igual que la historia moderna en general, se vuelve más y más hacia el hombre de “carne y hueso” y hacia su concreto mundo sensible. El hombre se descubre entonces a sí mismo en su infinita variedad a través de la historia. Ese descubrimiento del hombre-sujeto en su facticidad sensible se impone definitivamente en la filosofía a través de lo que se ha llamado “la debacle del Idealismo alemán”.

No es extraño que cuando el sujeto, que se ha pensado como medida de los objetos, se descubre además a sí mismo como una multiplicidad de sujetos divergentes entre sí por sus diferencias históricas, sociales, ambientales, por sus tradiciones y sus lenguas, -surjan, desde mediados del siglo XIX las más diversas modalidades del relativismo. De tal suerte, con el giro hacia la facticidad humana, se han cumplido en el decurso de la Edad Moderna los tres presupuestos que antes señalábamos en la esencia del relativismo.

Ese relativismo moderno no es pues un capricho de algunos pensadores, sino el intento de corresponder honrada, pero tal vez inadecuadamente, al fenómeno innegable de la facticidad y del ser-condicionado del sujeto humano. Ese intento y ese fenómeno no pueden ser ignorados por la filosofía en su situación actual, porque ellos conciernen a la posibilidad misma del filosofar. Aclarar este aserto nos lleva ante lo que podríamos llamar en sentido estricto el problema del relativismo.

Todo filosofar que no sea completamente escéptico, presupone la posibilidad de una verdad intersubjetiva sobre el ente en total, como quiera que él conciba en cada caso la esencia del ente y de la verdad. Ese presupuesto es, como veremos, compartido implícitamente por el relativismo. Por otra parte, entre los objetos indispensables del filosofar se encuentra su propia esencia, sus modos de hacer patente, sus posibilidades y sus impotencias. Por ello, el filosofar no puede cerrar los ojos ante la fáctica diversidad y desacuerdo de las opiniones filosóficas y el multiforme condicionamiento del pensar. Ahora bien, si el filosofar se vuelve hacia esos fenómenos, no puede evitar, al parecer,

concebirse a sí mismo como relativo y tiene que aceptar entonces su propia imposibilidad como intento de verdad intersubjetiva sobre las cosas en total.

El relativismo se ha convertido así en un problema para el filosofar, es decir, en un obstáculo que el pensar parece no poder sortear por una u otra vía. Si el filosofar, conforme a su propia tarea, ha de poder explicarse su propia facticidad y condicionamiento, sin caer con ello en el relativismo y renunciar a ser una verdad intersubjetiva, debemos ahondar ahora aún más en el fenómeno del relativismo, pues podría ocurrir que no hubiésemos aprehendido por entero su esencia. Por ello hemos de considerar más profundamente en qué conexión se encuentra el relativismo con la verdad no-relativa, intersubjetiva.

Analícemos con ese fin un enunciado del relativismo histórico: «Todo ente y toda verdad son relativos a la respectiva época histórica». ¿Qué yace implícito en ese enunciado? Como se ha señalado frecuentemente, enunciados de este tipo contienen ante todo la pretensión de ser verdaderos, y por cierto no para uno u otro hombre, o para una u otra época histórica, sino en absoluto. Ese enunciado admite implícitamente la posibilidad de una patencia intersubjetiva, en la cual se muestran también todo ente y toda verdad como no-relativos (sean esos entes meras objetividades, sean ellos cosas en sí). Y si ese enunciado no es una proposición aislada, sino es parte de una “doctrina” desarrollada, en él están implícitas las presuposiciones que señalábamos antes como esenciales para ese modo de filosofar. Según esto, ese enunciado pretende ni más ni menos saber intersubjetivamente que el ente no es en sí, sino que se agota en su patencia para los seres pensantes y depende de éstos como de conciencias múltiples, aisladas y divergentes entre sí, por causa de la diversidad de las circunstancias históricas. Con esto último ese enunciado pretende, además, poseer un saber intersubjetivo sobre el acaecer histórico del hombre y de sus obras en el tiempo, así como sobre la determinación del hombre y de su pensamiento por la época histórica respectiva.

Todo esto significa que un enunciado relativista, como el citado, contiene una pretensión de verdad no-relativa sobre entidades no-relativas. Ello ha suscitado la conocida objeción de que el relativismo se contradice a sí mismo. Esa objeción no nos interesa aquí, donde deseamos más bien ahondar en la esencia del relativismo.

Además, un relativista extremado no se daría por vencido ante una objeción semejante. A fin de defender mejor su posición él podría modificarla, replegándose hacia un relativismo individualista. A él correspondería un enunciado análogo al principio de Protágoras, que rezaría más o menos así: «Todo ente y toda verdad son relativos al individuo». Y frente a la objeción anterior de que también ese enunciado presupondría una pretensión de verdad intersubjetiva, tal relativista podría argüir que el enunciado mismo pretende ser verdadero sólo para el relativista que lo formula.

Nosotros no queremos polemizar con ese relativista y preferimos analizar cómo él se comprende a sí mismo, qué razones podría dar para justificar su posición. Un representante de ese relativismo debería dar razón de su tesis de la siguiente manera. «El enunciado de que todo ente y toda verdad son relativos, es verdadero sólo para mí en base de una experiencia individual relativa. Tengo experiencia de fenómenos que llamo o ‘cosas’ u ‘otros hombres’, y de que esas ‘cosas’ se aparecen también a esos ‘hombres’. Entre esas apariciones encuentro también que esos ‘hombres’ y yo estamos en comunicación, pero tenemos frecuentemente opiniones contrarias sobre esas ‘cosas’, de lo cual deduzco que somos diversos, que a cada uno se le aparece un mundo individual, relativo a él».

No es una casualidad que tal relativista admita tener esa experiencia de muchos otros sujetos, pues el relativismo implica la admisión de múltiples seres conscientes, sea como entes existentes en sí mismos, sea como meros fenómenos. Asimismo, de acuerdo con su tesis, el relativista niega que esos sujetos compartan con él un mundo común y constituyan una intersubjetividad. Contra esa su creencia negativa valdrían, a nuestro parecer, dos razones.

En primer lugar, para poder admitir que algo es otro sujeto, el relativista tiene que experimentar de algún modo *que ese algo percibe, piensa, siente*, etc. Esa experiencia es posible, a su vez, sólo si el relativista se da cuenta de que ese algo percibe y piensa, mejor o peor que él, las mismas cosas que él experimenta, o al menos “cosas” que se encuentren en alguna conexión con éstas. Si esto no fuera posible, él no podría descubrir si el otro percibe en absoluto. Por ello cuando nos damos cuenta de que un semejante “percibe” cosas que nadie ve y que ni siquiera están conectadas con las que experimentamos, decimos que él no percibe, que es anormal, etc. En consecuencia, para reconocer a un ente como otro sujeto, el relativista *debe compartir con él un mundo común, aunque sea sólo parcialmente*. Esa comunidad puede desplegarse sea a través de la comunicación recíproca, sea sólo en el modo en que nosotros, al observar algo, por ejemplo un insecto que se mueve para buscar comida, nos damos cuenta de que él experimenta al menos un fragmento de nuestro mismo mundo. Y ello lo confirmamos fácilmente, si observamos que ese insecto nos evita cuando tratamos de atraparlo o eliminarlo.

En segundo lugar, la experiencia del desacuerdo y divergencia entre las opiniones y percepciones humanas, de donde relativistas de todos los tiempos creen poder extraer su negación de una verdad intersubjetiva, es posible sólo como *modificación privativa*, y así pues fundada, de una intersubjetividad. Para que dos sujetos tengan la experiencia de que sus percepciones difieren, es necesario que ambos perciban, por ejemplo la misma cosa, respecto de la cual aquellas difieren en cuanto a la forma, al color, etc.

Entre sujetos que no tuvieran en absoluto un mundo común no podría surgir ni siquiera desacuerdo y pugna, sino reinaría total indiferencia.

Según estas razones, al negar la verdad intersubjetiva, el relativista vive en una intersubjetividad y en un mundo común, por más que él lo considere un mero fenómeno. El relativismo no puede, en consecuencia, evitar su contradicción, porque ésta concierne a la referencia entre la tesis relativista y lo que constituye su condición de posibilidad. De acuerdo con esto, es preciso completar nuestra anterior determinación del relativismo de la siguiente manera: *el relativismo en sentido estricto es un modo de filosofar que presupone, en su enunciado o en su experiencia originaria, una verdad no relativa sobre el ente y la verdad, según la cual el ente se agota en su patencia y es determinado, al igual que ésta, por seres conscientes, múltiples, aislados y divergentes – para poder proclamar, a través de ese saber, la relatividad del ente y de la verdad.*

Si bien el relativismo tiene por ello una apariencia negativa, él contiene para nosotros una innegable positividad, *en tanto su intento de negar una verdad intersubjetiva y entes intersubjetivos, presupone y encierra una afirmación de los mismos.* De manera análoga a la duda cartesiana, el intento de negar puede conducir aquí a una patencia positiva de que existen esa verdad y esos entes.

Ello significa, por otra parte, que el relativismo se encuentra en el fondo en una referencia, por cierto ambigua, con la verdad intersubjetiva. Pero en tanto él no sólo niega esa verdad, sino también la *presupone para poder* negarla, su referencia positiva. a ella es, aunque implícita, una relación más fuerte que su intento de negarla. Esto no significa que hayamos conciliado al relativismo con esa verdad, pero sí se sugiere una posibilidad de conciliación.

Para ello, el relativista debería ante todo hacer expresa su presuposición implícita de una verdad intersubjetiva. Si el relativista hace esto y, a la vez, quiere evitar una contradicción manifiesta con su posición anterior, él tiene que renunciar a su relativismo *extremado*. Así pues, el relativismo no tendría que eliminarse por entero, lo cual haría imposible la conciliación buscada, pero sí tendría que modificarse en un relativismo *moderado*. Él podría muy bien admitir cierta relatividad *en otro sentido* y en zonas limitadas de fenómenos. Esa transformación del relativismo sería tanto más positiva, si éste conservara tan sólo el núcleo de su posición anterior, a saber, el interés por corresponder al fenómeno de la facticidad y del condicionamiento del pensar.

El relativismo tendría, así pues, la posibilidad de superarse a sí mismo, al conocer su propia esencia y transformarse en una filosofía que da cuenta de su propia facticidad. Ello contiene ya una posibilidad de solución al relativismo como problema para el filosofar, el cual tiende a ser una verdad intersubjetiva sobre el ente en total. Las consideraciones precedentes nos han mostrado que la filosofía no necesita abandonar esa tendencia,

sino tiene precisamente que partir de una verdad intersubjetiva, para poder dar cuenta de su propio condicionamiento por las circunstancias del pensar. Ese es, en el fondo, el tipo de respuesta que han dado todos aquellos que se han enfrentado al problema en cuestión desde el siglo XIX. La diversidad de esas respuestas nos revela que ese tipo de solución admite múltiples formulaciones.

Con esto hemos llegado al término de nuestro camino, que se proponía desarrollar el relativismo como problema, para ir más allá de él, hacia una tarea aún por cumplir. Las consideraciones anteriores nos permiten esbozar aún, como conclusión, y a través de preguntas, algunas de las dimensiones de esa tarea.

1. ¿En qué habría de consistir un filosofar como el propuesto? ¿En qué habría de consistir la verdad sobre los entes en su ser, si ella ha de hacer comprensible el condicionamiento y la facticidad del pensar? ¿Es esa verdad intersubjetiva una esfera cerrada, que flota por encima de la zona de las relatividades, o está ella abierta incluso a estas últimas? ¿Y si éste fuese el caso, contribuye incluso esa comprensión relativa y condicionada a constituir el contenido positivo de aquella comprensión de ser?

2. ¿Pero en qué consiste concretamente el condicionamiento del pensante y de su pensar por sus circunstancias? ¿Se trata de un condicionamiento o de una determinación? Y en cualquiera de estos casos, ¿qué quiere decir el que el pensante es afectado en tanto pensante? ¿Son las diferencias individuales o específicas causas de relatividades? ¿Es aquí compatible el reconocimiento de ciertas relatividades con la posibilidad de un saber ajustado a las cosas?