

El relativismo como instalación personal. Formas actuales y revisión crítica

Juan Fernando Sellés*

Resumen: En este trabajo se revisan diversas formas actuales de relativismo: en la ética, en lo social, histórico y cultural, en la teoría del conocimiento, y en la metafísica, la antropología y la religión. Al final, se concluye que el relativismo es una forma de instalación personal que pone en sordina las exigencias nucleares de la vida humana.

Palabras clave: Relativismo ético, social, cultural, histórico, gnoseológico, metafísico, antropológico, religioso.

Abstract: In this paper we study the present ways of relativism: ethic, social, historic, cultural, in theory of knowledge, metaphysics, anthropology and religion. At the end, we conclude that the relativism is a kind of personal installation, who puts into parenthesis the most important demands of human live.

Key words: Relativism in ethics, social, historic, cultural, in theory of knowledge, metaphysics, anthropology, religion.

Sommaire: Dans ce texte, on révisé les diverses formes du relativisme actuel : dans le domaine de l'éthique, dans celui du social, de l'historique et du culturel, dans la théorie de la connaissance, ainsi que dans le contexte de la métaphysique de l'anthropologie et de la religion. À la fin, on conclut que le relativisme est une forme d'installation personnelle qui met en sourdine, les exigences nucléaires, voir fondamentales, de la vie humaine.

Mots-clés: Relativisme, éthique, social, culturel, historique, gnoséologique, métaphysique, anthropologie, religion.

* Profesor de Filosofía, Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra. (jfselles@unav.es).

Recibido: 2008 - 01 - 29
Aprobado: 2008 - 04 - 25

Introducción

El relativismo es casi tan antiguo como la filosofía misma, pues el primero al que se le suelen echar las culpas es a Protágoras¹. Ahora bien, actualmente los artículos publicados (en soporte informático o papel impreso) en los distintos idiomas modernos sobre este problema se cuentan por centenares, y no pocos. Ese ingente número indica hasta qué punto es preocupante este desafío. Los relativismos son signos de periodos de crisis en la historia de la filosofía. Los diversos *tipos* de ellos suelen ser tantos como las negaciones posibles de los *temas* más relevantes del conocer humano. Se esboza a continuación un elenco y sus sucintas rectificaciones.

Se pueden distinguir diversos *tipos* de relativismo. En primer lugar, sobre el que más se ha escrito, es el *ético*². A su vez, como la ética tiene varias dimensiones, este modelo también se extiende a ellas. Así se defiende, por ejemplo, el relativismo bioético. En segundo lugar, como la ética vincula lo social, el relativismo se ha extendido al ámbito de la *sociedad* en sus diversas vertientes: política, institucional, jurídica, etc. Esta línea está muy vigente, y se intenta justificar de diversas maneras³. De entre sus posibles variantes, el que más se defiende y airea hoy es el familiar. En tercer lugar, en la actualidad, y desde el siglo XIX, también se mantiene y di-

funde el *relativismo histórico*, una hipótesis que circunscribe y subordina la verdad a cada época de la historia. En cuarto lugar, y por razones parecidas a las precedentes, se habla y escribe sobremanera acerca del *relativismo cultural*, porque en el hacer productivo humano parece que hoy todo cabe. En este sentido se suele hablar también de *relativismo pragmático*. Pero como la cultura admite muchas vertientes, a todas ellas parece afectarlas este perjuicio⁴.

En cambio, en el presente se trata menos de otros relativismos, que no por ello son menos importantes: el *gnoseológico*, el *metafísico*, el *antropológico* y el *religioso*. Por un lado, como la teoría del conocimiento humano consta de varios niveles, el relativismo en este sector puede referirse al nivel perceptivo, emocional, conceptual, etc. A su vez, en el campo de la metafísica, unos hablan de relativismo ontológico y otros de metafísico. Por su parte, en el terreno antropológico, dado que esta disciplina tiene tantas vertientes (cultural, racional o filosófica, etc.) y es una materia que está muy en boga en nuestros días, los relativismos también admiten diversas versiones. Por último, dentro del ámbito religioso, como se suele distinguir entre religión natural y sobrenatural o revelada, los pareceres relativistas afectan a ambas facetas.

De modo que, dejando al margen la teoría de la relatividad en física (inaugurada por Einstein) y los “cambios de paradigma” científicos que proponen los recientes teóricos de la ciencia⁵, en el ámbito del relativismo que afecta a lo humano se debe atender al examen de las

1 “Protágoras formuló la sentencia siguiente: el hombre es la medida de todas las cosas. Esta sentencia se toma a veces como una declaración de relativismo; no es nada claro que esa sea su intención, pues la totalidad de las cosas de que habla Protágoras son los *khrémata*”, L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, p. 159. Seguiré en este trabajo a este autor. Cfr. sobre el inicio del relativismo en la historia de la filosofía: M-K. Lee, *Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2005.

2 Seguramente porque todo el mundo se siente libre en su actuación y a nadie le gusta que le dirijan su vida desde fuera. Tampoco suele gustar el tener que atenerse a unas determinadas pautas de conducta.

3 Por ejemplo, por medio de una *tolerancia* mal entendida, o a raíz de una democracia niveladora a un único plano de todos los órdenes familiares, sociales, etc.

4 La extensión de este fenómeno va desde la forma más básica de cultura, la culinaria, hasta la que se suele considerar más elevada, la literatura, pasando por las diversas manifestaciones estéticas.

5 “Thomas Kuhn [...] habla de cambio de paradigma. Sin una remoción muy profunda de lo que se admite como primario en una cierta constelación del pensamiento humano, no se puede inaugurar otro enfoque científico. Las construcciones científicas son sistemáticas, obra de grandes pensadores que recogen el estado de espíritu de la

tesis referentes a los diversos terrenos arriba mencionados. Seguidamente se deberá ofrecer la rectificación breve y sencilla de esas hipótesis. Por último, la sucinta justificación de esas correcciones. La clave de ese correctivo pasa, seguramente, por establecer la *axiomatización* de cada una de las disciplinas cuestionadas, teniendo en cuenta que “axioma” significa conocimiento neto de una verdad sin vuelta de hoja, no un “postulado”, una “opinión” más o menos verosímil o probable, y muchos menos un asunto “dogmático” o “fundamentalista”⁶.

El relativismo ético

Este relativismo admite muchas modulaciones, pues afirma que la ética carece de bases, que es subjetiva, que no existe nada parecido a una presunta naturaleza humana a la que deba seguir la actuación humana o que tal naturaleza es enteramente cambiante que, consecuentemente, no cabe formular elenco alguno de derechos humanos⁷, etc. En rigor, este relativismo afirma que en la actuación humana todo vale, que no hay una ética única, sino que caben multitud de formulaciones éticas, y que no cabe dilucidar objetivamente entre ellas cuál es mejor o peor. En el fondo, mantiene que no se justifica decir, a menos que sea subjetivamente, que una ética sea superior a otra⁸.

Para salir al paso de esas hipótesis, hay que reparar un poco en la precedente formulación. En ella se advierte la defensa de la primacía,

época, y son muy resistentes: si hay algo en la realidad que no puede ser explicado desde un paradigma, constituye una aporía para él; mientras las aporías no se acumulan hasta un punto crítico no se produce el cambio de paradigma. El cambio de paradigma no es sólo el cambio de algunos aspectos de la visión anterior. Pero tampoco es tan radical que suponga la aceptación de un relativismo historicista”. Polo, *Introducción*, ob. cit., p. 105.

6 “Un postulado es una proposición que admite contrario [...]. Un axioma no admite contrario; el contrario es taxativamente falso”. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, Pamplona, Eunsa, 1984, pp. 32-33.

7 Cfr. J. M. Finnis, *Gli assoluti morali*, traduzione dall'inglese di Andrea Maria Maccharini, Milano, Ares, 1993.

8 “Hoy soplan aires de renuncia a la razón práctica. ¿En qué consiste la renuncia a la ética? En el relativismo. Se alega que estamos en una sociedad pluralista, caracterizada por un politeísmo de valores: no hay ningún bien absoluto, sino que cada uno tiene el suyo. Pero esa incomunicación es inadmisibile, y más cuando se admite la debilidad del pensamiento, es decir, la inminente posibilidad de equivocarse. Por aquí se acaba en un irracionalismo desamparado”. Polo, *Introducción*, ob. cit., pp. 166-167.

por encima de las demás tesis, del postulado de esa proposición que ya implica una valoración: “toda ética vale lo mismo”. De modo que se admite que esta tesis es superior a las demás. Por tanto, aunque la sentencia pretende anular la jerarquía entre las diversas versiones éticas, cede a la entronización de una de ellas, la del relativismo, actitud que no deja de ser paradójica. Advertida la contradicción, hay que proceder, por tanto, a la fundamentación de la ética, y no de cualquiera propuesta ética, sino de aquella que sea superior a las demás. Ésa será la que respete las únicas bases posibles de la ética y consiga aunarlas jerárquicamente.

Es pertinente señalar que las únicas bases posibles de la ética son tres: los *bienes*, las *normas* y las *virtudes*⁹. La razón de ello estriba en que, por una parte, todo lo real es bueno (ser y bien, *sunt idem in re*, decían los medievales¹⁰), y por otra, en que las dos únicas aperturas humanas a la totalidad de lo real son la *inteligencia* y la *voluntad*. Mediante la primera podemos conocer todos los bienes, y al conocerlos formamos *normas* de actuación en nuestra razón práctica. Por medio de la segunda podemos querer todos los bienes, y al adaptarnos a ellos fraguamos las *virtudes* en nuestra voluntad. Esos son los axiomas de la ética. Esta disciplina se puede axiomatizar porque sus bases son *actos*, es decir, realidades activas. Atendamos un poco a ellas.

¿Por qué la ética debe vincularse a los *bienes*? Porque, de lo contrario, la *felicidad*, motor de toda nuestra actuación, no comparece. La felicidad plena sólo puede entrar en escena cuando se *goce* el mayor bien. Éste debe ser eterno e incorruptible, infinito, porque es el único que puede saturar a una potencia espiritual como es la voluntad humana. Desde esta base de la ética se ve que esta disciplina es imposible sin Dios. En efecto, sin bien real tan alto la felicidad humana sería puro postulado, y la ética, un sin-sentido. ¿Por qué aparecen en ética las *normas*

9 Cfr. L. Polo, *Ética: una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996.

10 “Videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur”. Texto atribuido a Thomas de Sutton, *De natura generis*, cap. 2 co, *Index Thomisticus*. En línea (consultado 01-15-08).

(leyes o llamadas de atención de nuestra razón) y las *virtudes*? Porque el bien más alto, la felicidad, no lo poseemos en esta vida, y debemos conducirnos en ella de tal modo que lo alcancemos¹¹. A la par, sin *virtudes* que perfeccionen la voluntad, que la refuercen en su tendencia dirigida a la caza de ese fin último, éste sería inalcanzable, o no podríamos serle fieles. En rigor, tanto la luz de la primera norma de actuación como el progresivo crecimiento de la razón práctica y la progresiva activación de la virtud muestran que la ética no cabe sin bien último, sin Dios.

Existe el *bien absoluto* real apropiado a la felicidad humana, y nuestro modo de relacionarnos con los *bienes mediales* que a él conducen únicamente es posible a través del *conocimiento* y de la *voluntad*. Éstas son las dos únicas ventanas de la *esencia* humana, susceptibles de crecimiento, abiertas al bien irrestricto. Por eso la ética no es un sistema arbitrario de leyes que haya que cumplir (tesis en que se cifra la crítica del *voluntarismo* al *idealismo* y *formalismo*), ni tampoco es un apetecer egoísta de bienes sensibles (crítica propia del *idealismo* y *formalismo* al *voluntarismo hedonista* o *consumista*), ni menos aún un “enreciamiento” provocado por un endurecimiento voluntario interno sin savia y sin alma (tesis propia del *estoicismo*), sino que uno mismo es el más beneficiado al seguir las normas que dicta la inteligencia y al incrementar las virtudes de la voluntad en busca de los bienes reales cada vez más altos y arduos, porque de ese modo cada persona perfecciona su propia *esencia* al hacerla crecer, es decir, capacita o hace crecer cada vez más a su inteligencia (con *hábitos*) y a su voluntad (con *virtudes*) para ser cada vez más feliz.

Pero esas tres bases deben estar vinculadas entre sí. La inferior se debe subordinar a la superior, y la superior debe beneficiar a la inferior. La virtud es un bien superior a los bienes mediales, porque es un bien inmaterial, intrínseco,

mientras que los demás son sensibles. La virtud también es superior a las normas, porque éstas son actos, no hábitos racionales, y es claro que un acto es de menor índole real que un hábito, como lo es la virtud, porque el hábito es la perfección de la potencia, mientras que un acto (operación inmanente) no conlleva esa mejora. A su vez, las normas son superiores a los bienes mediales, porque son actos inmateriales de la inteligencia y porque mediante ellas transformamos las realidades sensibles. En efecto, con nuestra actuación educimos más perfección que la que presentan los bienes reales. Por eso los bienes de cultura son superiores a los naturales. De modo que los bienes sensibles están en función de nuestras normas, en rigor, de que aumente nuestro hábito superior de la razón práctica: la *prudencia*. Por su parte, si las normas dependen de este hábito, ¿qué es más, éste o las virtudes de la voluntad? La prudencia no se da sin las virtudes de la voluntad y viceversa, pero ¿quién sirve a quién? La prudencia es medio, es decir, es por mor de alcanzar las demás virtudes¹².

Por otro lado, la *virtud* tampoco es fin en sí, sino medio; por ello debe servir a lo superior a ella. Lo superior a ella admite dos ámbitos de realidad: uno más allá de ella (que atrae a la voluntad, y a la que ésta sigue con su intención de *alteridad*), y otro más acá de ella (que permite activar la voluntad y refrendar sus actos y virtudes). El externo es el *bien último*; el interno, un instrumento del que se sirve cada persona humana para activar su voluntad (al que la tradición medieval llama *sindéresis*¹³). Por su parte, ese instrumento se dualiza con la *persona* humana o *acto de ser personal*. ¿Cuál de los dos aludidos ámbitos de realidad es superior? En rigor, coinciden, porque Dios, además de ser el

11 Sin conocer el camino que a él conduce, sin la luz de la *sindéresis* (primera norma o regla de moralidad), y sin normas morales, es decir, sin la luz de la *conciencia* (norma segunda o próxima de moralidad que dictamina entre los medios), el acceso a él es imposible.

12 La virtud, que es el perfeccionamiento de la voluntad, no se da sin la *prudencia*, que es la luz de la razón práctica que dicta *normas*, a la que los medievales llamaban *genitrix virtutum*. Pero la prudencia es un requisito de las virtudes morales, no su fin. Por eso, la justicia o la amistad son superiores a la prudencia. Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 5 co. Cfr. asimismo mi trabajo *La prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, núm. 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

13 Cfr. mi trabajo: “La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), pp. 321-333.

bien último de la voluntad, es personal y creador de la persona humana. Por eso, en última instancia, no cabe ética sin Dios y, seguramente por eso, es por lo que la ética resulta molesta, en último término, al relativismo ético.

El relativismo social

Este relativismo advierte que, tras haberse formulado recientemente multitud de propuestas en orden a establecer el vínculo de cohesión social, todas las opiniones parecen tener parte de razón, pero al fin y al cabo no se encuentra el modo de aunarlas, ni tampoco de destacar una por encima de los demás. La advertencia de esa pluralidad disgregada de factores da lugar a que algunos teóricos de la sociedad sucumban ante la perplejidad, o acaben admitiendo que no existe vínculo suficiente de cohesión social. De modo que debemos advertir en qué radica el déficit de las diversas propuestas, e indicar, asimismo, cuál es el único vínculo suficiente de cohesión social y por qué.

Las propuestas, como es sabido, son numerosas. En efecto, unos han sostenido que la vinculación social debe basarse únicamente en la posesión de los *bienes naturales*. Pero es claro que éstos los podemos usar bien o mal. Si bien, ese uso vincula; si mal, la sociedad se desorganiza. Otros añaden a los precedentes los *bienes culturales*, pues éstos ofrecen más *alternativas*. Sin embargo, también éstas pueden ser buenas o malas, mejores o peores. Si buenas, facilitan la unión social; si malas, lo contrario. La *educación* –pese a su importancia– no parece tampoco suficiente eslabón de engarce social. No cabe aprendizaje sin sociedad, pero el aprendizaje puede ser descaminado, y es manifiesto que el error ciega las inteligencias y divide las voluntades. Si educamos bien, la sociedad será más armónica, concorde, inteligente y pacífica. Tampoco aúna con suficiencia lo social el *lenguaje*, puesto que se puede usar bien del lenguaje, pero también se puede mentir, y la mentira no aúna, sino que separa. Tampoco congregan –es notorio– las *ideas e ideologías*, pues éstas pueden ser erróneas.

No es vínculo social suficiente la *administración*, porque administrar es segundo respecto de aportar. Si nada se aporta nada se administra. Más aún, una vez aportado, se puede administrar bien o mal. Asimismo, las *instituciones intermedias* no son el vínculo social fundamental, pues si bien es verdad que sin éstas no hay modo de canalizar las relaciones intersubjetivas, si están mal montadas son un impedimento para que lo interpersonal se manifieste. Tampoco el *gobierno*, en cualquiera de sus formas posibles, aúna necesariamente lo social, no sólo porque hay dimensiones sociales que el gobierno no toca (ej. la empresa), sino, además, porque se puede gobernar bien o mal. Si bien, se promueve el diálogo humano; si mal, la fragmentación social. De modo semejante, tampoco la *información*, en su progresiva acumulación, es el cohesionante social en su justa medida, pues la información adquirida puede ser buena, mala, o no pasar de superficial.

Tampoco el *poder*, la *fama*, los *conflictos*, la *ciencia*, la *técnica*, la idea de *igualdad*, etc., son capaces de engarzar suficientemente la sociedad. El *poder* no, porque éste puede ser político o despótico, y sólo el primero (tomado en sentido clásico) aúna. La *fama* tampoco, porque se puede ser famoso siendo un frívolo, y es evidente que ningún frívolo aúna, sino que disuelve cualquier círculo de amigos. Obviamente, tampoco los *conflictos*, las revoluciones sociales, las luchas dialécticas, las guerras, compactan la sociedad, sino que la disgregan, la separan, distorsionan y disuelven. A la sociedad mejor, por tanto, no se llega –como postuló el marxismo– por la lucha de clases, porque ésta destruye la sociedad. Tampoco la *ciencia* y la *técnica* cohesionan necesariamente lo social, pues éstas pueden ser bien o mal usadas, y sólo lo primero trabaja en orden a esa unión. Ni siquiera la *igualdad* (gran conquista de Norteamérica y Europa, de la que gran parte de Asia, África y Latinoamérica carecen) es susceptible de unir a los hombres entre sí, porque ni en los países occidentales ni en los que están muy marcadas las diferencias de clases sociales está garantizada la armonía.

Al hablar de las diversas propuestas precedentes se ha dicho que de ellas se puede usar *bien* o *mal*. Ahora bien, el único saber que estudia el bien y el mal objetivos es la *ética*. De modo que el único vínculo posible de la sociedad es éste¹⁴. Lo bueno es objeto de la *ética*, pero no considerado estáticamente, sino en su incremento, pues la mejoría social es paralela al incremento del *bien común*. No sólo cada quien, sino la sociedad es susceptible de mejorar o empeorar. La prosperidad no es algo a lo que estemos necesariamente abocados, pues las decadencias y crisis también surcan la historia humana. Pues bien, si el único vínculo de cohesión social es la *ética*, el mayor enemigo de la sociedad no es la carencia de alguno de los elementos que más arriba se han indicado, sino *el relativismo ético*, difundido hoy en demasía.

El relativismo histórico

Este relativismo sostiene, en el fondo, que la verdad depende de cada época histórica, que se circunscribe a ella¹⁵. De modo que, según este postulado, la historia sería superior a la verdad, y ésta sería temporal, intrahistórica. La verdad sería algo particular, mientras que la historia ocuparía el lugar de la universalidad, es decir, su cometido sería el que la filosofía clásica asignaba a la razón. En efecto, es obvio que esta tesis es contraria a la tradición griega en la que se afirma que el alma humana está abierta a conocer todas las cosas¹⁶, también la historia. Pero si se afirma que la razón humana es incapaz de desentrañar la historia, el objeto de dicha razón ya no sería la universalidad, sino el *perspectivismo*¹⁷.

14 "Sin sociedad no hay ética, y al revés, porque sociedad significa relación activa y comunicativa entre personas". Polo, *Ética*, ob. cit., p. 67.

15 "El historicismo sería aquella tesis, con un fuerte matiz sofístico (está en Protágoras), que sostiene que la verdad no ha sido siempre igual: que varía según las culturas. Como diríamos hoy, con Dilthey, Spengler, o los partidarios de la hermenéutica: varía según la contextualización. En cada época los hombres ven las cosas de manera distinta; por tanto, la verdad no es siempre igual. En definitiva, la tesis relativista o historicista sostiene que la verdad no resiste a la historia". Polo, *Introducción*, ob. cit., p. 35.

16 Cfr. Aristóteles, *De Anima*, III, 8, 431b21; III, 5, 430a14 ss.

17 "Esto hoy se presenta como objeto de duda. ¿Qué es la universalidad? Se suele afirmar que la universalidad consiste en que la razón puede reducir a unidad toda diversidad; que la inteligencia es un principio

Sin embargo, la crítica a este postulado es también interna, pues esa tesis no sería válida en cualquier tiempo histórico, sino únicamente en el momento y contexto histórico en que se formulase. Además, si la razón es inferior a la historia, a partir de ese momento ¿cómo justificar cualquier hermenéutica sobre la historia? Es claro que es imposible. Advertida, pues, esta contradicción interna, es aconsejable pasar a elucidar el sentido del curso histórico.

La historia es la situación temporal en la que se encuentra cada persona humana, que es radicalmente libre. Pero la persona no se reduce ni a la historia ni a su biografía. Precisamente por eso cambia el curso de los acontecimientos y el de su propia vida. Las acciones prácticas de las personas son la condición de posibilidad de que la historia siga unos parámetros u otros. Como la persona no se reduce a su hacer, siempre se puede hacer más, menos, algo distinto, o no hacer. Por eso la historia depende del hombre y no al revés. Por tanto, el *relativismo historicista* y su hermenéutica carecen de fundamentación. También por eso el hombre no culmina en la historia. Por esa misma razón, la historia (frente al postulado marxista) no culmina desde sí, porque desde sí es interminable (no cabe síntesis definitiva).

Como es sabido, el *relativismo historicista* de Dilthey fue una crítica al *panlogismo* hegeliano. Es claro que el intento hegeliano de absorber todo el saber en su presente histórico es erróneo, porque no es propio del hombre el saber absoluto o la contemplación eterna. Además, el método hegeliano para llegar a un presunto estado de contemplación completa carece de justificación interna. En efecto, es sabido que los tres momentos del método hegeliano

unificante de la diversidad, la raíz de la universalidad está en la unidad. Si es así, unificará las unidades universales finitas y las agrupará en otra unidad suprema y única. De donde resulta que la universalidad es creciente y deberá reducir todas las diferencias llegando a una *suprema unidad*. Pero, según Dilthey, la razón no puede extender su sentido unitario a toda la Historia. Su unidad es válida para los individuos de una época, pero no para los individuos de todas las épocas. Es el relativismo histórico. La razón se fragmenta en la Historia, lo que equivale a decir que la *Historia* es *irracional*. La unidad de la razón no triunfa sobre la Historia. La Historia como totalidad no es racional, y, por consiguiente, *existen tantos tipos de hombres como épocas*". L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 132.

son tesis, antítesis y síntesis. Pero la contemplación final no forma parte de ninguno de ellos. De manera que no se justifica cómo se llega a la contemplación desde el método dialéctico propuesto¹⁸. Ahora bien, la crítica historicista al saber absoluto hegeliano pretende negar precisamente ese cuarto momento, la contemplación definitiva¹⁹. Con todo, esta crítica tampoco ofrece una propuesta válida, porque carece de autojustificación en términos de verdad, ya que esta tesis, en esa propuesta, queda subordinada a la historia. Así, el historicismo abre directamente la pluralidad de interpretaciones respecto del pasado, pero, indirectamente, también abre la posibilidad de múltiples interpretaciones respecto del futuro, asunto en el que se opone a la futurología marxista de síntesis definitiva. Así se abre paso al mito del *progreso indefinido* que, obviamente, se considerará interminable y, que también erradica, como los precedentes relativismos, la acción divina dentro del marco histórico, pues es claro que se niega la providencia divina sobre la historia y sobre su término escatológico²⁰. Por tanto, en la entraña de este relativismo también se capta, como en los precedentes, su incompatibilidad con Dios.

El relativismo cultural

La ética no es la cultura, porque la perfección intrínseca de las facultades superiores (la inteligencia con hábitos y la voluntad con virtudes) no equivale a la perfección de la realidad externa. Por eso “la relatividad cultural no comporta el relativismo moral. Tampoco es aceptable rehuir la calificación ética de la cultura, puesto que su vinculación a la acción pone en juego las virtudes; considerada sistemáticamente, en coordinación con otras obras culturales, la ética muestra otras dimensiones suyas: la norma moral y el deber moral”²¹.

Cultura es todo lo que produce el hombre con su actuación práctica. La cultura no culmina porque los productos culturales son insaturables. En efecto, las notas intrínsecas de la cultura son la multiplicidad inagotable de productos factibles y el carácter no definitivo de ellos. Por eso, la cultura no tiene un valor absoluto. La cultura no puede culminar, porque su origen, el pensamiento humano, es susceptible de crecimiento irrestricto²². La verdad, objeto del conocer humano, es intemporal²³, pero la cultura es temporal. Además, la razón humana es *de y*

18 “Así pues, la cuestión de si la dialéctica de Hegel se puede cerrar o no, es decir, si el proceso que incrementa se reitera indefinidamente o llega a completitud es un problema importante, pero Hegel no lo resuelve estrictamente en el nivel de la dialéctica. Naturalmente, por esa misma razón el problema sigue planteado es el relativismo histórico posthegeliano. ¿Con qué fundamento cabe sostener que el proceso se termina alguna vez para abrir paso a la contemplación, que ya no es el proceso, pero que lo necesita y ha de conservarlo, *entero*? Se notará, si se considera atentamente la última pregunta, que el fundamento tendría que estribar en la contemplación misma. Pero ello es imposible: 1. la contemplación hegeliana no es fundamento alguno: requiere el proceso. Los grandes críticos de Hegel (Schelling, Kierkegaard, Nietzsche) denunciaron este defecto; 2. la dialéctica es distinta de la contemplación. Pero un método no es el final de otro. Esto plantea el grave problema de si la contemplación es en Hegel un método. Esta observación ha de desarrollarse en teoría del conocimiento; 3. Dios es identidad originaria. En Teología el sujeto absoluto hegeliano es insuficiente; 4. Habría de ser la contemplación la que genera el Absoluto; no es un proceso complejo y menos un proceso distinto de la contemplación. Pero en Hegel la contemplación no es generación alguna; esto, al menos, está perfectamente claro”. L. Polo, *Curso de psicología*, apartado A, *pro manuscripto*, p. 13.

19 “Eliminar el cuarto momento por estimar ilusoria la contemplación o el saber absoluto y retroceder desde el espíritu absoluto a la vida. El proceso dialéctico se abre así al infinito, no culmina; es el relativismo histórico: Dilthey. La comprensión se hace plural. El pasado es asunto hermenéutico. La historia universal se fragmenta; ningún universal vivible es la historia entera”. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, 2 ed., Pamplona, Eunsa, 1999, p. 255.

20 “La doctrina del progreso indefinido es la concepción cristiana de la historia omitiendo lo escatológico. Por eso (teniendo en cuenta que lo escatológico tiene carácter de juicio) esta teoría no puede evitar el relativismo histórico. En el relativismo histórico se repite a escala la

humanidad entera (no sólo la presente, sino también la pasada y la futura) la incapacidad de la inspiración liberal para considerar en directo lo comunitario humano[...]. La teoría del progreso indefinido no es falsa, sino incompleta: desde una perspectiva interior a la historia, la historia es obviamente interminable. Pero no se puede omitir, sin perder la concepción cristiana integral de la historia, que la historia será considerada en su conjunto por Dios. En lo escatológico de la historia volvemos a apreciar lo que hemos llamado misterio, pues para que la historia pueda ser abarcada en su conjunto es menester una iniciativa divina dirigida a la historia entera. No hay otro modo posible de entender el fin de la historia. Por otra parte, no es seguro que las decisiones futuras sea mejores que las pasadas en términos absolutos; puede ser que esas decisiones en ciertos aspectos signifiquen un progreso y en otros una pérdida de valores adquiridos libremente en el pasado”. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 268-269.

21 L. Polo, *Quién es el hombre*, 5 ed., Madrid, Rialp, 2003, p. 181.

22 Por eso, tanto el panlogismo hegeliano como las diversas posiciones absolutistas posthegelianas son erróneas. También lo son las que, oponiéndose a ese necesitarismo, se fundan en el relativismo histórico, cuyo primer defensor fue Dilthey, y que tanto pábulo ha dado a la hermenéutica.

23 “¿Qué le sucede al entendimiento humano en la historia? ¿El entendimiento humano experimenta variaciones en la historia? Es patente que sí. Pero, ¿unas variaciones tales que no permiten hablar de una constancia primaria del entendimiento y de la verdad en el tiempo? Dicho de otra manera: la razón humana está en la historia, pero ¿quién gana: la razón o la historia? ¿Hay una razón universal, válida no sólo para todos los contemporáneos, o para todos los componentes de un grupo social, o pertenecientes a un mismo contexto, sino también para todo el género humano? La unidad del género humano está en juego en esa pregunta”. Polo, *Introducción*, ob. cit., p. 35.

para la persona, no al revés. El fin de la persona no es ni su actuar ni su pensar, porque ninguno de ellos son *la* persona, sino *de* la persona.

El relativismo cultural admite que cualquier forma cultural es igualmente válida. Pero, de ser coherente con esta posición, se debería admitir que este enunciado, al menos como producto cultural, tiene tanta validez como su contrario. Ahora bien, si se admite lo segundo, se niega a sí mismo y se imposibilita a seguir pensando, pues la mente cae en contradicción. De manera que si no se quiere ceder a la perplejidad y se desea poder seguir pensando, será oportuno descubrir cuál es la clave de la cultura y por qué una cultura vale más que otra²⁴.

Si el hombre es la raíz y el fin de la cultura, y no a la inversa, subordinar el hombre a la cultura acarrea la despersonalización del hombre. Pero si lo que en el hombre se corresponde con lo cultural (que por ser real es un *bien*) es la *naturaleza* humana, habrá que estudiar qué manifestaciones culturales facilitan más el incremento de ésta según *hábitos* de la inteligencia y *virtudes* de la voluntad. En rigor, es mejor la cultura que más favorece la *ética*.

Las formas más altas de cultura son la *política* y el *derecho*, porque rigen a todas las demás. Pero es claro que una política y un derecho positivos, al margen de su entronque con la *naturaleza* humana, carecen de fundamento ético. Debido a esa deficiencia, impiden la cohesión social y despersonalizan las relaciones humanas. En suma, lo “políticamente correcto” no es necesariamente acorde con el crecimiento de la naturaleza humana. Tampoco la “corrección jurídica” equivale a incremento virtuoso.

El hombre hace la cultura, no es la cultura la que hace al hombre. La cultura facilita la humanización o deshumanización del hombre sólo si éste acepta un determinado tipo de cultura. La cultura es *para* el hombre, no a la inversa. Pero el hombre no es para sí, porque no es un invento cultural suyo. “En este sentido, la

confusión del ser del hombre con una supuesta culminación de su actividad cultural es mero ateísmo”²⁵. El fin de la persona creada sólo puede ser el Dios personal. Por eso, la historia, y con ella la cultura, sólo puede finalizar por intervención divina²⁶. También desde esta perspectiva se aprecia que este relativismo es, en el fondo, incompatible con Dios.

El relativismo en la teoría del conocimiento

Este relativismo sienta que la verdad es relativa o que sobre un tema no cabe una verdad sino muchas, es decir, diversas perspectivas incluso contrarias. Los ataques a la verdad han sido abundantes en todas las épocas y con multiplicidad de formulaciones y matices²⁷. No obstante, todas ellas carecen de rigor, sencillamente porque toda crítica contra la verdad es siempre una autocrítica. Por lo demás, los continuos ataques suelen ser bastante sofistas, lo que manifiesta su estado de crisis. Esa carencia se aprecia en la tesis, tan difundida actualmente, que afirma que “la verdad es relativa”. La crítica a este postulado es simple, pues esa frase presenta una contradicción interna, ya que si la verdad es relativa, lo que afirma esa tesis también lo será, aunque se intente imponer de modo categórico como la única válida. Para rizar el rizo, actualmente hay personas que dicen admitir que lo que ellas afirman, a saber, la tesis precedente que defiende el relativismo gnoseológico, también es relativa. ¿Cómo hacerles caer en la cuenta, de modo sencillo, de que en lo que afirman se contradicen a sí mismas? Con una sencilla pregunta: ¿te das cuenta de que estás afirmando una tesis o no (sea ésta relativa, categórica, opinable, etc.)?, ¿o también es relativo que te das cuenta? Si son coherentes, a esa pregunta sólo cabe una respuesta no relativa que les lanza fuera del relativismo. Ese darse cuenta

24 Cfr. S. Privitera, *Sul relativismo della cultura contemporanea*, Acireale, Istituto Siciliano di Bioetica, 2003.

25 L. Polo, *Antropología trascendental* II, 2 ed., Pamplona, Eunsa, 2003, p. 259.

26 Cfr. L. Polo, “La originalidad de la concepción cristiana de la existencia”, en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 266-270.

27 Cfr. J. F. Harris (ed.), *Against relativism: a philosophical defense of method*, La Salle, Open Court, 1992.

lo facilitan los *hábitos* intelectuales, que arrojan luz sobre los actos de pensar.

Como se puede apreciar, el relativismo, más que a una doctrina teórica asentada, responde en muchos casos a una *actitud* vital de rechazo de la verdad dada. Más aún, como sólo se puede ser relativista si se niega la verdad teórica descubierta, es claro que el relativismo es una actitud posterior al descubrimiento de la verdad. De otro modo: el relativismo, al pretender negar la verdad, la supone.

Si la clave de la ética es la *virtud* de la *voluntad* –decíamos–, la de la teoría del conocimiento humano es la noción de *hábito* de la *inteligencia*. Hábitos y virtudes son, respectivamente, las perfecciones intrínsecas de la inteligencia y voluntad; lo que marca el crecimiento de estas potencias. Pero, como de todos es sabido, en nuestra época las facultades espirituales del hombre, la inteligencia y la voluntad, están desacreditadas. Por eso va en aumento el relativismo, es decir, la opinión que niega la universalidad de la verdad, así como el control de la voluntad sobre las apetencias sensibles, pasajeras y cambiantes. Por eso, en nuestra época se concede un mayor crédito a los *sentimientos* sensibles que a las pautas racionales y a las virtudes voluntarias.

Una variante del relativismo gnoseológico es el *sensista*, que tras negar o reducir el alcance de la capacidad cognoscitiva de la inteligencia humana, se refugia en los datos que suministran los sentidos (externos e internos), aunque no pueda ni armonizarlos ni establecer su jerarquía. Otra variante, bastante difundida, coincide con la pretensión *hermenéutica* de que todo es interpretable²⁸, siéndolo para algunos, además,

28 “La hermenéutica ha estado de moda en los últimos años en consonancia con los métodos probabilísticos y la discusión en torno a la experimentación en otros sectores del saber. La idea de contexto –que no es solamente hermenéutica– no es sistemática, sino una mezcla mal avenida de factores dispares, entre los cuales se privilegia a alguno injustificadamente. El criterio de contextualización puede servir, hasta cierto punto, a los historiadores de la cultura, o a los historiadores en general, pero no a los historiadores de la filosofía, porque implica un sincretismo de factores que, al confluír según la noción de totalización, roza la retórica... Además, si la lectura del pasado es interpretativa, porque se hace desde constelaciones de sentido más o menos alejadas, tales lecturas son plurales *ad infinitum* y versan unas sobre

desde una única perspectiva. Sin embargo, respecto de lo que es obvio, es claro que sobra el interpretar. Esa hermenéutica reduce toda verdad a la verosimilitud cuando no a la opinión, a lo que aparece de un modo u otro y sólo ante quién se aparece. Es la absolutización del punto de vista. De ese perfil, son, como es sabido, las hermenéuticas de Kierkegaard, Marx, Nietzsche o Freud, a las que Ricoeur llamó “hermenéuticas de la sospecha”.

Una cosa es la *verdad* y otra la *verosimilitud*. Se trata de la distinción clásica entre *razón teórica* y *práctica*. En lo teórico, se descubre la verdad o no. En lo práctico, en cambio, cabe un más y un menos, y nunca una verdad definitiva, sino siempre aproximaciones; y no por ello todas los acercamientos son igualmente relevantes de manera que haya que ceder en esa búsqueda²⁹.

Con todo, la teoría del conocimiento es muy contraria al relativismo, porque es susceptible de formulación axiomática. Axiomático significa que nuestro conocer alcanza verdades sin vuelta de hoja, es decir, necesarias, y que se puede demostrar de modo evidente que cualquier tesis contraria a esas verdades es errónea. Esto, por lo demás, es lo más opuesto al dogmatismo³⁰, porque éste pretende imponer sus postulados sin esclarecer la supuesta verdad de sus afirmaciones.

otras. Esta extraña complicación, que es tan arbitraria como estéril, se ha introducido en la misma teología sagrada. Pero la hermenéutica, cuyo origen está precisamente en el trabajo de los escrituristas, en la exégesis, practicada desde estos presupuestos, es un método inadecuado para la teología”. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 2001, p. 72.

29 “No por ello Aristóteles es escéptico. Admitir lógicas plurales no es orientarse hacia el relativismo o el escepticismo. Aristóteles es un investigador que gradúa con acierto la seguridad de los conocimientos que logra. Buena parte de lo averiguado tiene carácter de ensayo (*pragmateia*). El relativismo es más bien un vicio del lector, que se ha perdido en una logomaquia: ha leído a muchos autores y no sabe a qué carta quedarse. Un filósofo de cuerpo entero piensa lo que lee, tratando de articularlo”. Polo, *Introducción*, ob. cit., p. 148.

30 “Decir que el conocimiento es susceptible de una axiomática, aunque no sea total, es afirmar que tiene un carácter necesario, que no está determinado por factores extrínsecos. El conocimiento no es una dotación de que el hombre esté provisto en función de algo distinto del conocimiento, en función de dinamisismos de índole no cognoscitiva, a los cuales obedeciera nuestro modo de conocer. Esto es lo que la axiomática excluye. No es dogmatismo; en todo caso es antirrelativismo”. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, Pamplona, Eunsa, 1984, pp. 14-15.

El relativismo metafísico

Al parecer, la metafísica anda en crisis. De hecho es la disciplina filosófica en la que menos se ha trabajado en los últimos decenios. Sin embargo, con ella, su mentor Aristóteles trató “de poner freno al relativismo, sobre todo de Protágoras, y al *totum revolutum* de la física de Anaxágoras –todo está en todo–”³¹. Asimismo, los medievales y sus comentaristas echaron mano de ella para alcanzar las realidades más altas, descubriendo nociones con alcance trascendental (ser, verdad, bien, etc.), y se interesaron por los primeros principios. Con todo, los que recientemente han trabajado este saber parecen muy preocupados por nociones sin alcance trascendental (objeto, sustancia, accidentes, naturaleza, esencia, igualdad, etc.) y por principios que no son primeros (las cuatro causas) o ni siquiera principios (la causa ejemplar).

De modo que no ha hecho falta en nuestros días poner mucho empeño en formular y defender el relativismo metafísico, porque el brete en que se halla esta disciplina ya lo asume, lo da por hecho, y en ocasiones lo favorece quien la trabaja. Por si fuera poco, tras la pregunta heideggeriana de “¿por qué el ser y nos más bien la nada?”, y el eco que el existencialismo se hizo de ella, parece que muchos postmodernos son los que miran de reojo a la nada y pocos y tímidamente los que se atreven a hablar del ser. Por lo demás, el influjo de Nietzsche en la *postmodernidad* también ha ahondado en este agujero. De no ser esto así, el *nihilismo* tendría hoy pocas secuelas, pero no es el caso, pues parece constituir “el horizonte común para muchas filosofías”³².

Sin embargo, este relativismo también es contradictorio, pues sólo se puede negar el ser suponiéndolo. Además, ese negar no es real, sino mental, racional. Asimismo, no por negar, la razón se niega a sí misma. De modo que, se quiera o no, el acto de ser existe, es fundante de

esas realidades a las que llamamos esencia, y no hay manera de que el hombre lo aniquile. A la par, el conocer humano está abierto al ser.

Por lo demás, la metafísica no es menos opuesta al relativismo que la ética o la teoría del conocimiento, porque no es menos axiomática. Sus axiomas son los *actos de ser reales*. Éstos se advierten o no, pero si se da con ellos, se axiomatiza esta disciplina³³. Existe el acto de ser del universo, que es creado, y existe su creador, el acto de ser divino, y existen previamente y al margen de la voluntad humana. Existen, además, de tal manera que uno depende inexorablemente del otro, el creado del creador, no del hombre. Si esto no es necesario ¿qué puede significar necesidad? Como es obvio, negar estos primeros principios o relativizarlos también es oponerse al ser divino.

El relativismo antropológico

Para muchos el hombre es un animal más, con pequeños matices o diferencias de grado respecto de los demás. Para otros, ni siquiera eso, sino menos, porque, dada su versatilidad, a diferencia de los animales, no parece tener esencia fija. Estas actitudes relativizan el ser del hombre. Según ellas el hombre no sería un quién, una persona, sino una realidad intramundana bastante voluble y por ello difícilmente explicable. Además, en caso de comprenderlo, se intentará llevarlo a cabo enteramente con los mismos parámetros que se pueden usar para medir el cosmos.

Pero de ser verdad las tesis precedentes, quien afirme que el ser humano es relativo, sin rasgos radicales, versátil, etc., deberá verse a sí mismo como tal. En consecuencia, lo que afirma esa tesis, por humana, también será variable. ¿No parece esto una contradicción? ¿Acaso todo es mudable en el hombre menos lo que afirma esta tesis hecha por un hombre? Si no se es, o no se desea ser, ni un yo, ni un tú, ni un nadie, ¿por qué tanto empeño en sostener una

31 Polo, *Nominalismo*, ob. cit., p. 190.

32 Juan Pablo II, *Fides et ratio*, núm. 90. Cfr. asimismo: E. Agazzi, *Nihilismo, relativismo, verità: un dibattito*, a cura di Vittorio Possenti e Armando Massarenti, Soveria Mannelli (Cantazaro), Rubbettino, 2001.

33 Cfr. L. Polo, *El ser, 1. La existencia extramental*, 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 1997.

ocurrencia tan fijista? Sin embargo, ni siquiera esa ocurrencia niega el ser personal de cada quien, porque lo supone.

Con todo, la persona humana es más que ser, es *coexistencia*, es decir, añade al ser el acompañamiento como ser. No se limita a ser, sino que *es-con*, es decir, en apertura personal. Esta nota radical no hay que referirla a la esfera social o de las manifestaciones humanas (ámbito del *tener*), sino a la intimidad humana (ámbito del *ser*), o sea, que cada persona *es* apertura personal. Pero una apertura personal sin una persona distinta que se abra a esa apertura personal es absurda. Esto indica que una persona sola no es sólo triste o aburrida, sino sencillamente imposible. Como la persona es abierta en su intimidad y en esa intimidad no encuentra otra persona que le responda acerca de su sentido personal, debe abrirse personalmente a una persona distinta capaz de comunicarle tal sentido. De lo contrario, se pacta prematuramente con el sinsentido personal.

Pero si una persona humana no puede carecer de sentido, sino que su ser es más intenso que el resto de las criaturas, la antropología también tiene que tener sus axiomas, sus modos estrictos y netos de describir el ser personal. Tales axiomas son los radicales personales que conforman el *co-acto* de ser personal. Uno de ellos es la *coexistencia libre*, es decir, la apertura coexistencial personal; y superiores a ella son el *conocer* y el *amar* personales³⁴, que no hay que confundir, respectivamente, con el conocer de la inteligencia y el querer de la voluntad. Ahora bien, como uno de los rasgos íntimos es precisamente la *libertad* personal, aunque toda persona humana esté llamada a ser tal persona, ninguna lo es por necesidad, sino que puede aceptar serlo, pero puede también rechazarlo. De empeñarse permanentemente en este segundo caso, puede acabar perdiendo su ser personal, su sentido.

Obviamente, a diferencia de los axiomas de las disciplinas precedentes, los de la antropología no son necesarios, sino investidos de

34 Cfr. Polo, *Antropología trascendental 1, La persona humana*, ob. cit., 2003.

libertad, de tal manera que se puede acrecentar esa libertad personal o incluso perderla. Pero es claro que la libertad es superior a la necesidad. Ahora bien, la libertad crece con un norte, es decir, tiene un *para*. Este fin debe ser de tal índole que pueda aceptar irrestrictamente toda la carga de la libertad personal que cada quien es, y tiene que ser tal que la libertad personal humana se pueda emplear irrestrictamente respecto de él. Obviamente, ese término sólo puede ser Dios, porque respecto de nada creado agotamos nuestra libertad personal. De modo que la libertad personal (también los demás radicales personales) *muestra* la existencia de Dios. Consecuentemente, el desconocimiento de estos trascendentales personales humanos, su olvido o relativización, también se opone a Dios, es este caso, al Dios personal.

El relativismo religioso

Este relativismo puede tener diversas vertientes: a) decir que todas las religiones naturales son iguales; b) decir que todas las religiones reveladas son iguales; c) decir que las reveladas son iguales que las naturales. Sobre lo que precede todavía cabe una actitud peor: decir que da lo mismo ser religioso que no serlo (*indiferentismo*), e incluso que es mejor no serlo que serlo (*laicismo*). A nadie se le escapa que las precedentes actitudes son actuales y están bastante difundidas³⁵.

Ahora bien, ¿es el relativismo religioso contradictorio? Es manifiesto que tal relativismo sólo se puede aceptar a modo de fe, no por claridad mental o por revelación sobrenatural. Pero esa fe es distinta de la natural y de la sobrenatural, pues no respeta la libertad personal humana, ya que si se acepta se pierde el *para* de la libertad personal humana y, con él, el sentido de dicha libertad. Además, este relativismo se suele defender por imposición absoluta. De

35 Se habla de "actitudes" porque se considera que cualquier negación parcial o completa de Dios o de su revelación no es nunca fruto del conocer humano, sino una disposición vital no nativa sino adquirida. Cfr. P. E. Devine, *Relativism, nihilism and God*, Notre Dame [Indiana], University of Notre Dame Press, 1989; M. Pera y J. Ratzinger, *Senza radici: Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, 5 ed., Milano, Mondadori, 2004.

manera que ni la tesis, ni tampoco esa actitud, parecen muy coherentes. Detectadas estas incoherencias, hay que descubrir cómo la persona humana está abierta en su intimidad al Dios personal, y cómo puede libremente relacionarse con él.

La persona humana no culmina desde sí, porque no encuentra en su intimidad el sentido personal que ella es, y eso es un *límite ontológico* para ella. Dicho sentido se le tiene que ser manifestado, y cada quien tiene que aceptarlo, si libremente quiere. El único que puede manifestar ese sentido es el Creador. Por eso, la apertura personal humana sin Dios es incomprensible. Pero ese decir divino no se manifiesta de cualquier manera, sino que tiene sus modos: uno *natural* y otro *sobrenatural*. Si bien todo hombre es naturalmente religioso (a menos que cierre esa apertura nativa de su intimidad a Dios), no todo hombre es sobrenaturalmente religioso. Sólo lo es quien acepta la revelación divina, que puede ser personal o a través del testimonio de otros en la historia.

La revelación divina debe respetar, asimismo, tres axiomas: el ser personal divino, el ser personal humano y los temas revelados. El ser divino debe manifestarse personalmente como quien es. El ser humano, cada quien, debe ser manifestado personalmente como quien está llamado a ser. Y lo manifestado no debe ser de índole natural sino sobrenatural. En consecuencia, el conocimiento de esa revelación, la fe, no puede ser natural sino sobrenatural. Por tanto, al aceptarla, esa fe supone una elevación de la criatura. Se trata de la filiación divina. Es claro, por tanto, que el relativismo religioso se opone a Dios. Pero es también manifiesto que se opone al ser de la persona humana y a su elevación como acto de ser.

El relativismo como instalación personal

Si el relativismo corta las alas del crecimiento humano en los distintos ámbitos, es, ante todo, una *actitud* forzada, pretendida y, en rigor, inhumana. En efecto, puede indicar un confor-

mismo respecto del nivel humano adquirido, un rechazo por seguir creciendo, o incluso un abdicar de la cota alcanzada. En efecto, alguien se instala en él porque no quiere crecer en su *esencia* o, lo que es peor, en su intimidad o *acto de ser* personal, y ello porque ambos crecimientos implican esfuerzo, sacrificio. De modo que todo relativismo denota *pereza*. La tesis que precede se puede advertir en los diversos planos de relativismo tenidos en cuenta más arriba.

El *relativismo ético* denota eso que en los trópicos de llama *flojera*, porque la clave de la ética reside en la *voluntad*, en concreto, en la adquisición de las *virtudes*. Como es claro, éstas no se adquieren sin esfuerzo. Por eso, la negación de la ética debe inhibir en mayor medida el crecimiento según virtud. Ahora bien, una voluntad que se ejercita espontáneamente sin crecer intrínsecamente –según la virtud, en orden a adaptarse a bienes cada vez mayores para encaminarse a la consecución de un fin último, siguiendo para ello la pauta de unas normas prudenciales– no es otra cosa que puro *voluntarismo*. Por eso el relativismo ético suele ser voluntarista.

También el *relativismo social* indica relajación, porque la clave del crecimiento en la sociedad, al decir de Aristóteles, es conseguir mejores ciudadanos, y ese cometido sólo se alcanza educándose según la virtud. Sin virtud, no hay mejora ciudadana. Sin ésta, no cabe ética, y sin ella –ya se ha indicado– se desmembra o corrompe la sociedad. En esa tesitura, cada uno va a lo suyo, y es manifiesto que esta actitud indica *voluntarismo*, que disgrega la sociedad.

Los *relativismos histórico* y *cultural* también son indicios de dejadez, pues sentar que cada época o cultura es incomensurable con las demás, que la elección de patrones interpretativos para ellas es cuestión de gustos, perspectivas, formalismos de la educación recibida, etc., es prescindir de entrada de la única arma capaz de discernir entre la mayor o menor verosimilitud, viabilidad, humanidad, que las distintas épocas de la historia y las manifestaciones culturales aportan: la razón. El decidir por una o

por otra, o el elegir inicialmente una hermenéutica interpretativa para ellas, prescindiendo de otros puntos de vista, no deja de ser también una actitud voluntarista.

El *relativismo en teoría del conocimiento* es indicio –siento que la expresión suene fuerte– de *pereza mental*. Es una actitud parecida, aunque de menor alcance, a la de los que piensan que algún filósofo ya lo ha dicho todo o, al menos, lo más importante y que los que venimos detrás sólo podemos repetir o “traducir” lo que en él no se entiende³⁶.

Los *relativismos metafísico, antropológico y religioso* son indicio de aquello que los medievales denominaban *acidia espiritual*, una tristeza profunda, no periférica, sino que invade la intimidad del corazón humano. No afecta a la *esencia* humana, sino al *acto de ser* personal. En efecto, es una languidez personal que inhabilita para seguir creciendo como la persona que se es y está llamada a ser. Más aún, es síntoma de que se está perdiendo el sentido personal.

Unas últimas cuestiones: ¿por qué todo relativismo tiene una crítica interna? Porque aunque el conocimiento humano no es absoluto, tiene una dimensión absoluta, la que le permite corresponderse con la *verdad*. ¿Por qué todo relativismo implica, a fin de cuentas o en último término, un rechazo de Dios? ¿No será que sólo se puede negar el Absoluto aceptando una opinión relativa como lo único absoluto? Se cede al relativismo cuando se absolutiza lo relativo, es decir, cuando lo relativo ocupa el lugar del Absoluto³⁷. ■

Bibliografía

Agazzi, E. [et al.], *Nichilismo, relativismo, verità: un dibattito*, a cura di Vittorio Possenti e

Armando Massarenti, Soveria Mannelli (Cantazaro), Rubbettino, 2001.

Aristóteles, *De Anima*.

Devine, P. E., *Relativism, nihilism and God*, Notre Dame [Indiana], University of Notre Dame Press, 1989.

Finnis, J. M., *Gli assoluti morali*, trad dall'inglese di Andrea Maria Maccarini, Milano, Ares, 1993.

Harris, J. F. (ed.), *Against relativism: a philosophical defense of method*, La Salle, Open Court, 1992.

Introvigne, M., *Il sacro postmoderno: Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Massimo Introvigna, Milano, Gribaudi, 1996.

Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Madrid, Palabra, 1998.

Lee, M-K., *Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.

Pera, M. y J. Ratzinger, *Senza radici: Europa, relativismo, cristianesimo Islam*, 5 ed., Milano, Mondadori, 2004.

Polo, L., *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995.

Curso de teoría del conocimiento 1, Pamplona, Eunsa, 1984.

Ética: una versión moderna de temas clásicos, Madrid, Aedos, 1996.

Presente y futuro del hombre, Madrid, Rialp, 1993.

Curso de Psicología, Apartado A, pro manuscripto.

36 “Si Tomás de Aquino ha pensado todo lo que se puede pensar, los filósofos posteriores sólo pueden repetirlo. Pero eso es caer en el mismo error al que invitan los filósofos sistemáticos, aunque quizá por otros motivos, como puede ser el criterio de autoridad o cierta pereza mental”, Polo, *Antropología 1*, ob. cit., p. 17.

37 Cfr. M. Introvigne, *Il sacro postmoderno: Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Milano, Gribaudi, 1996.

Hegel y el posthegelianismo, 2 ed., Pamplona, Eunsa, 1999.

Sobre la existencia cristiana, Pamplona, Eunsa, 1996.

Quién es el hombre, 5 ed., Madrid, Rialp, 2003.

Antropología trascendental I y II, Pamplona, Eunsa, 2000-2003.

“La originalidad de la concepción cristiana de la existencia”, en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996.

Nominalismo, idealismo y realismo, 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 2001.

El ser I, La existencia extramental, 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 1997.

Privitera, S., *Sul relativismo della cultura contemporanea*, Acireale, Istituto Siciliano di Bioetica, 2003.

Sellés, J. F., *La prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, núm. 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

“La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), pp. 321-333.

Thomas de Sutton, *De natura generis*, en *Index Thomisticus*. En línea: www.corpusthomicum.org (consultado 15-01-08).

Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, en *Index Thomisticus*. En línea: www.corpusthomicum.org (consultado 15-01-08).