

Relativismo y humanismo

A. Pedro Barrañón Muñoz, L.C.

Rector de la Universidad Europea de Roma y profesor de teología en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

En los últimos años, especialmente durante el pontificado de Benedicto XVI, se ha hablado mucho del tema del relativismo y las implicaciones que tiene para la cultura contemporánea. En este artículo quisiera reflexionar de modo simple en la visión del hombre que subyace al relativismo y en los puntos de encuentro o de choque que tal concepción de la realidad presenta para la antropología cristiana y el humanismo clásico. Ello nos da la oportunidad para preguntarnos si estamos de frente a una nueva concepción del hombre que rompe totalmente con el pasado y en las oportunidades y desafíos abre el humus relativista en que se mueve la cultura actual a una propuesta cristiana sobre el hombre.

Para poder responder a éstas o semejantes preguntas, es necesario recordar en primer lugar qué se entiende por relativismo y cuál es su propuesta antropológica. En segundo lugar, también en líneas por fuerza generales, expondré las bases del humanismo cristiano para, en un tercer y último paso conclusivo, realizar una confrontación entre una y otra antropología.

1. El relativismo

No es fácil definir lo que es el relativismo. Es una corriente filosófica que presenta numerosas facetas y cuya historia se remonta a los orígenes del mismo pensamiento griego. Ya para Protágoras el conocimiento era siempre relativo al sujeto que conoce una determinada realidad y por lo tanto excluye que hayan criterios universales para poder discernir lo verdadero de lo falso, lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo. Pero dado que la sociedad necesita reglas de conducta ética para los ciudadanos, será la misma comunidad política la que determinará lo que es retenido como verdadero, como justo y como bueno a través de la adquisición de un consenso que se obtendrá después de un diálogo entre los ciudadanos. Con Protágoras, el consenso amplio de los ciudadanos se convierte en el criterio de verdad moral. Después de él, Gorgias irá todavía más lejos pues para él todas las posibilidades para resolver el problema de lo que es justo o injusto, verdadero. En realidad para

Gorgias lo que quedaba como lugar si no de verdad, al menos de encuentro, era el lenguaje con la cual se podía demostrar que todo era lo contrario de todo.

La posición relativista de Gorgias era extrema y no fue seguida por la filosofía ni de Sócrates, ni de Platón ni de Aristóteles, quienes buscaron, en diversas fuentes, una verdad sobre la cual construir la sociedad y la convivencia humana.

La posición del relativismo ha permanecido a lo largo de la historia con mayor o menor presencia dentro del pensamiento de las diversas épocas. A partir de la Ilustración parece sin embargo haberse agrandado su influjo en la vida de la cultura y de las sociedades hasta llegar a lo que el entonces Joseph Ratzinger la «dictadura del relativismo» o el «dogma del relativismo», es decir como una filosofía preponderante que incluso, contrariamente a lo que ella misma parece profesar, se muestra intolerante con aquellos otros modos de pensar que no son el propio.

La presencia del relativismo en el mundo cultural contemporáneo es multiforme y variada. Una de sus principales manifestaciones es el así llamado «pensamiento débil» que no propone verdades absolutas, sino solamente algunos parciales y siempre provisorios -relativos- acercamientos a las verdades de tipo ontológico y ético. No existen verdades absolutas, sino sólo modos de llegar a la realidad que pueden ser cambiantes a lo largo de la historia de la sociedad, de las culturas o de la vida de una persona.

2. Tipos de relativismo

El relativismo puede ser gnoseológico que niega la posibilidad de conocer la verdad de modo absoluto. La realidad en sí misma es incognoscible; sólo tenemos percepciones y acercamientos a ella, siempre subjetivos. La definición escolástica de «*adequatio mentis et rei*» que presuponía que existía una realidad fuera del sujeto a la que el conocimiento de éste podía y debía ajustarse no es aceptada, sino que más bien se piensa que es el sujeto mismo el creador de la verdad, aquél que puede verificar o no la realidad de algo exterior a él. Lo real no algo que posee una existencia objetiva fuera de la mente pensante, sino que es algo en cierto sentido construido por el sujeto. Este tipo de relativismo gnoseológico es una especie de derivación extrema del cambio copernicano dado por la filosofía moderna que puso en el centro de la reflexión y la atención filosóficas el sujeto pensante, la conciencia, en lugar de la realidad externa objetiva. Este relativismo propugna, pues, una verdad subjetiva, propia de cada sujeto, de cada cultura, de cada sociedad.

Hay que ser tolerantes con la verdad de los demás, con tal de que no moleste a las demás personas. En el fondo todos tienen razón y no hay porqué imponer una opinión por encima de las demás, puesto que todas son igualmente válidas, dado que todas tienen su justificación gnoseológica en el hecho de que son tenidas como verdaderas por el sujeto que las piensa.

El relativismo ético lleva al campo moral las lógicas conclusiones de los presupuestos epistemológicos. Si nuestro conocimiento de la realidad es relativo al sujeto, a la cultura y a la historia, los criterios de moralidad, los juicios de valor sobre las acciones del hombre también lo serán. Lo que hoy es considerado bueno por mí o por una determinada cultura o sociedad podrá ser en un futuro considerado como malo porque las circunstancias tanto subjetivas como sociales han cambiado la moralidad del acto. Es claro que también el pensamiento cristiano atribuye un peso a las circunstancias en la valoración moral de un acto, pero no hasta el punto de negar el peso intrínseco de determinados actos objetivos en sí mismos.

Es lógico que los relativismos anteriores quieran y de hecho tengan luego reflejos en las legislaciones y en el campo del derecho, negando un derecho natural que sea anterior a las legislaciones positivas de los estados y derivando en el positivismo jurídico.

3. Relativismo y contingencia del lenguaje en R. Rorty

Para penetrar un poco más en el espíritu del relativismo, quisiera comentar algunos puntos expresados por Richard Rorty en su libro *Contingency, Irony and Solidarity*¹. En el primer capítulo del libro titulado “Contingencia del lenguaje” desarrolla su pensamiento en torno al tema de lenguaje y verdad. Rorty rechaza la pretensión de quienes vieron en el lenguaje algo como un “médium” entre el sujeto y la realidad. La palabra pronunciada por un determinado sujeto haría referencia necesaria a una realidad extra-subjetiva. Tal representación que presentó durante muchos años el problema crítico por excelencia, ponía una serie de preguntas que la filosofía pudo responder, como: “¿Este medio cognoscitivo que es el lenguaje (el crítica clásica hablaría de concepto) une la mente y la realidad o más bien los separa? ¿El lenguaje o el concepto es más bien una expresión de la realidad objetiva o de la realidad subjetiva, del mundo o del yo?”

Para Rorty -y en esto muchos otros filósofos ya mucho antes que él coincidirían con él- hemos de salir de este esquema que nos desvía. Para entender mejor la función del lenguaje -medio que expresa el conocimiento

¹ Cambridge University Press, New York 1993.

normal que el hombre tiene para acercarse a la realidad- Rorty propone hacer usa de la filosof3a del lenguaje de Donald Davidson. Este autor no pretende, como hac3a la vieja filosof3a escol3stica, definir t3rminos abstractos como “verdad”, “intencionalidad” o “referencia”. Tampoco quiere ofrecer una apoteosis del lenguaje como Heidegger. Lo 3nico inteligente que podemos hacer si intentamos comprender el lenguaje que todos los d3as usamos es m3s bien preguntarnos c3mo funciona mejor. El lenguaje no tiene ninguna pretensi3n de entender el mundo tal como es, sino simplemente de hacer que la vida de todos los d3as funcione.

Adem3s de desenmascarar la no pretensi3n del lenguaje de comprender la realidad, Davidson pone de manifiesto la imposibilidad de poder hallar equivalencias entre los diversos lenguajes con la pretensi3n de poder de un nivel de lenguaje y querer construir un super-lenguaje que hiciera el papel de una especie de meta-f3sica. De este modo nos evitamos preguntas que son del todo in3tiles y que por lo tanto carecen de respuesta: 3Cu3al es el papel de la conciencia en un mundo de mol3culas? 3Cu3al es el papel del valor en un mundo de hechos? 3Cu3al es el papel de la intencionalidad en un mundo de causas? 3Cu3al es la relaci3n entre la mesa s3lida del sentido com3n y la mesa vol3til de la microf3sica? 3Cu3al es la relaci3n entre el lenguaje y el pensamiento?

Rorty, con Davidson, mantiene que estas preguntas que contienen una cierta indicaci3n metaf3sica y de inquirir el sentido y la finalidad, hay que eliminarlas porque la pregunta correcta debe versar sobre el uso correcto del lenguaje y de los diversos niveles existentes en el mundo.

En las preguntas anteriormente expuestas se quieren comparar dos lenguajes que no se hallan en el mismo nivel y por lo tanto tal comparaci3n es imposible. Ahora bien, sigue diciendo Rorty, el hecho de que existan diferentes niveles de lenguaje no quiere necesariamente decir que no exista la posibilidad de poner en relaci3n de un modo nuevo y creativo los niveles del lenguaje. As3 no es infrecuente, dice 3l, que alguien tenga la suficiente creatividad para inventar un lenguaje que funciona mejor que el anterior. As3, por ejemplo, el vocabulario de Galileo funcionaba mejor que el Arist3teles en el campo de la f3sica; el vocabulario teol3gico de Hegel y de H3lderlin mejor que el vocabulario m3tico de los griegos.

El nuevo vocabulario creado no es una s3ntesis de los anteriores; tampoco se trata de un descubrimiento de una realidad que antes no hab3a sido considerada, sino m3s bien, algo todav3a mucho m3s sencillo, se ha encontrado un nuevo instrumento que funciona mejor que el anterior. Ahora, contrariamente a lo que sucede con el inventor de nuevos instrumentos o aparatos

que primeramente visualiza la función del nuevo instrumento y sabe para qué lo utilizará, el inventor de nuevos lenguajes no sabe dónde le conducirá este nuevo lenguaje, sino que él simplemente inventa una formulación que funciona mejor del lenguaje anterior.

Como en el caso de los anteriores lenguajes, el nuevo lenguaje no tiene una pretensión de penetrar mejor la realidad ni de describirla con más precisión, sino una más simple voluntad de auto superación (*self-overcoming*). Este nuevo lenguaje tampoco expresa mejor la realidad del yo. Tanto los significados (internos en el sujeto) como los hechos (externos al sujeto) no existen, ni existen entidades paralelas entre la mente y el cerebro ni entre un estado de conciencia subjetivo y una pretendida realidad exterior.

El paso de una forma de lenguaje a otra se realiza a través de muchos intentos, con frecuencia fracasados. Pero llegará un momento en el que el nuevo lenguaje puede funcionar. El lenguaje por lo tanto no es algo que puede ser usado y dominado, como lo presentaba la tradicional teoría del mismo. En realidad lo que existe son lenguajes que funcionan, que sean eficientes, que permitan mejor que otras enfrentar ciertas situaciones. Esto también implica que el lenguaje carece de fin, es decir, querer señalar la existencia de algo fuera de sí mismo. Para Rorty lo que Davidson ha hecho con el lenguaje es algo parecido a lo que Darwin hizo con el estudio de la naturaleza: mostrar que se trata de un proceso, no de una construcción. De este modo el lenguaje de la cultura actual es el resultado, como lo es en el caso de la evolución, de muchas contingencias que se desarrollaron en procesos meramente casuales.

En este sentido el lenguaje de las teorías científicas no quiere en absoluto explicar mejor la realidad, sino que son más bien metáforas mejores que las anteriores que funcionan. El hecho de que ahora la ciencia física hable del Big Bang o que la biología hable del DNA es simplemente el resultado casual del uso de muchos lenguajes que se han impuesto por su eficiencia, como, en el campo de vida social y cultural, se ha impuesto hablar de secularización o de capitalismo.

De este modo, la evolución del lenguaje no es movida por un oculto “telos”, sino por el simple hecho de que existe la contingencia y que pueden suceder algunas cosas sí y otras no. El proceso evolutivo natural trajo dio el maravilloso mundo de las orquídeas y el mismo mundo humano. El proceso evolutivo del lenguaje dio como resultado el uso de la palabra “ousía” en Aristóteles, de la palabra “ágape” en San Pablo, o de la palabra “gravitas” en Newton. En este segundo caso no se trataba ya tanto de la lucha por la vida en el mundo vegetal o animal, sino el de la lucha de los rayos cósmicos que

“luchaban por imponerse en la fina estructura de algunas neuronas cruciales en sus cerebros”², o, si se prefiere, el resultado de “curvas obsesivas dejadas en su cerebro por traumas idiosincr3ticos. No interesa c3mo la cosa se realiz3. Los resultados fueron maravillosos. “Nunca hubo antes cosas semejantes”³, en palabras de Rorty.

Obviamente a esta concepci3n del lenguaje subyace una determinada concepci3n de la verdad que es concepto-clave puesto en duda por el relativismo. Porque Rorty, una vez que ha descrito la filosofa del lenguaje de Davidson, haci3ndola suya, afirma que tal concepci3n del lenguaje presupone que la verdad sea, en palabras de Nietzsche “un ej3rcito m3vil de met3foras”. La verdad es caleidosc3pica. Es una serie renovada y renovable de interpretaciones que funcionan. Se impone la interpretaci3n que funciona mejor y se descarta la anterior. El significado que admite esta teorfa es solamente el hecho de poder tener un cierto lugar (o no tenerlo) dentro de un determinado juego lingüístico.

Rorty sigue la visi3n que Davidson tiene de la met3fora, no como una interpretaci3n ni siquiera simb3lica de la realidad, sino como una ruptura en el juego lingüístico que al inicio choca contra las reglas del juego mismo pero que luego se impone. Es algo imprevisto e inesperado, como sacar una fotograffa a tu interlocutor o colocar tildes en lugares inusuales en un texto. El valor profundo de la met3fora no est3 en que ella tenga una referencia a algo real fuera del lenguaje, sino m3s bien en su ruptura inesperada e imprevista dentro del juego lingüístico. Ello significa que la met3fora no es ni verdadera ni falsa. Si se la acepta en el uso com3n del lenguaje es porque funciona. Despu3s de un tiempo pasar3 a ser met3fora muerta, como la mayorfa de las palabras usadas.

Hasta aquf el an3lisis de Rorty, que a su vez se basa en Davidson, podrfa parecer que es un mero an3lisis del lenguaje que nos habfa alejado del tema de esta mesa redonda: “Humanismo y Relativismo”, pero no es asf porque de modo imprevisto, Rorty a3ade que esta concepci3n del lenguaje no es una algo nimio (a quibble), porque decir que el lenguaje no es un m3dium supone “dejar fuera la concepci3n tradicional de que es un ser humano”⁴.

¿Por qu3 esta concepci3n del lenguaje tiene implicaciones antropol3gicas? Porque en realidad esta teorfa del lenguaje es una teorfa sobre la verdad y el modo de concebir la aprehensi3n de la verdad posee esenciales consecuencias antropol3gicas. La concepci3n del hombre cambia de modo radical

² *Op. cit.*, 17.

³ *Ibid.*

⁴ *Op. cit.*, 19.

si se le considera incapaz de llegar a la verdad o si ésta simplemente no tiene un lugar en su existencia.

Aquí está el punto nodal del relativismo y su confrontación frontal con una visión cristiana de la realidad y del hombre. El choque se realiza en la concepción de la verdad y en la posibilidad o no de acceder a ella.

Rorty sigue afirmando que el lenguaje evoluciona como evoluciona la naturaleza. Así de la concepción de la metáfora platónica que reduce necesariamente la realidad, pues para ellos la realidad es siempre más grande que su expresión metafórica, se pasó a una concepción romántica de la metáfora, más interesada en penetrar en los recovecos misteriosos del sujeto que en la realidad exterior. Tal evolución histórica es fortuita y ciega. No pretende conseguir ningún fin ni poseer ningún contenido. El lenguaje va hacia delante porque encuentra mejores herramientas expresivas que se imponen, dejando atrás los viejos modelos. De este modo las formas de lenguaje cambian pero no porque sean más o menos verdaderas (y esto vale también para las teorías científicas), sino simplemente porque al cambiar el modo de hablar, hemos también cambiado el modo de entender lo que nosotros somos.

Esta última frase, aunque dicha de paso, posee una profunda significación en el pensamiento del autor el cual pone una vez más de manifiesto, a través del análisis del lenguaje y por lo tanto a través de un acercamiento, aunque sea por vía de negación al tema de la verdad, lo importante que es para entender el ser humano la concepción que se tenga sobre la verdad.

Porque en la perspectiva de Rorty, que es la perspectiva del relativismo, la humanidad no se acerca ni se aleja de la verdad en su desarrollo histórico. Cada generación vive su verdad y sus problemas que no son los de la anterior ni los de la generación futura y usa el lenguaje que es más funcional para resolver estos problemas. Este hombre y esta humanidad carecen en absoluto de finalidad. Rorty cita a Nietzsche según el cual, si Dios ha muerto ello significa que nosotros no tenemos un fin superior. Como en Nietzsche en la perspectiva de Rorty, el gran profeta es el poeta que es el creador de nuevos lenguajes. En este sentido amplio, la palabra poeta puede ser aplicada tanto a Galileo, como Newton o a Einstein y también a inventores de nuevos lenguajes en el mundo cultural, literario, político, económico o social.

El punto clave de la posición de Rorty es que la vieja concepción (para muchos dogmática y fundamentalista) de la existencia de una verdad objetiva debe caer de frente a la evidencia de que no existe ningún hecho real que sea referente externo de nuestro juicio por el cual podamos decir, por ejemplo, que la descripción matemática de la realidad hecha por Galileo corresponde mejor al mundo que la hecha por Aristóteles.

Hasta aquí no había aparecido Dios en el razonamiento de Rorty o sólo de modo muy tímido. Pero no podía no aparecer pues Rorty achaca a la teología de la creación divina (claramente contextualizada dentro del ámbito del judeo-cristianismo) la responsable de la idea según la cual la naturaleza tiene una existencia en sí o en otras palabras, de que podría existir una “*adaequatio mentis et rei*”, es decir, una verdad objetiva que se impone más allá de las circunstancias históricas y subjetivas. Una tal concepción creacionista acepta la obra de alguien que tiene en su mente un proyecto que realizar o la posibilidad de describir tal creación con un lenguaje que correspondiera a esa naturaleza creada.

Rorty habla de “des-divinizar” el mundo a esta concepción del lenguaje que conlleva una concepción peculiar de la verdad y de naturaleza misma. Se habla de “des-divinización” porque ni existe una naturaleza divina ni una naturaleza exterior al sujeto. Este tentativo es una reminiscencia de nuestro pasado mítico que quiere encontrar una realidad suprema fuera del mundo visible. Por ello, Rorty concluye que finalmente hemos podido llegar a una época en la cual, siguiendo la línea de pensamiento de algunos filósofos como Freud, Nietzsche, Blumenberg y Davidson, “hemos llegado a un punto en el que no nosotros ya no daremos culto a nada, donde no trataremos a nada como una divinidad, donde trataremos todo -nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad- como el producto del tiempo y de la causalidad (chance)”⁵. Esto significa que consideraremos a la casualidad como digna de determinar nuestro destino.

4. El drama del humanismo relativista

¿Qué cosmovisión, qué imagen del hombre nos ofrece una tal filosofía del conocimiento? Como he dicho, el tema central en cuestión en el relativismo es el de la verdad, pero el tema de la verdad no lo podemos aislar. Afecta profundamente a otros temas fundamentales para el hombre y a la concepción del hombre mismo.

a. Un hombre sin punto de referencia.

El relativismo de Rorty nos presenta la imagen de un hombre sin un punto seguro de referencia, sin un asidero profundo, sin raíces. Es un hombre que vaga en el tiempo, en la historia y en la sociedad buscando interpretaciones y metáforas que funcionen mejor. Es una especie de errante y de nómada en el universo.

⁵ *Op. cit.*, 22.

Pero podemos preguntarnos: ¿qué significa que una metáfora funciona mejor que la otra? ¿O por qué funciona mejor? ¿Cuál es el criterio de discernimiento para juzgar el mejor y el peor de una expresión lingüística? Rorty no lo da. Parece dar por descontado que se impone un criterio de juicio que para él no se basa en nada objetivo. Pero en realidad, si el lenguaje galileano se impuso al aristotélico es porque explicaba mejor las leyes de la física que de este modo pudo realizar enormes progresos. Si la ley de la relatividad de Einstein se impuso, modificando en parte las leyes de Newton, es porque daba una mejor explicación del comportamiento de la naturaleza sometida a grandes variaciones en la masa y de tiempo.

El hombre de Rorty carece de punto de referencia porque a él se le niega el acceso a la verdad. No sólo no puede explicarse el porqué de los fenómenos naturales, económicos, sociales, políticos, más allá de un primer acercamiento utilitarista, sino que, sobre todo no puede explicarse el porqué de sí mismo. Ni siquiera tiene sentido preguntarse el porqué, dado que en realidad el hombre debe aceptar regirse por el nuevo fatum que es la causalidad. Estamos aquí por casualidad, seguimos perviviendo por casualidad y todo camina en un proceso eternamente aleatorio y fortuito que procede de un sinsentido y camina hacia otro sinsentido.

b. Un hombre cerrado a la trascendencia

El relativismo, al carecer de todo punto de apoyo absoluto y con la clara negación de un Dios personal y trascendente, limita la vida del hombre a la immanencia, haciendo a su vez del hombre mismo el nuevo pequeño de ídolo de sí mismo. No es casual que en las contemporáneas formas de pseudo-religiosidad aparezca el culto al propio yo como sucedáneo del culto al Dios verdadero. La cerrazón a la trascendencia implica una absolutización de lo humano, criterio último para medir todas las cosas como decía Protágoras.

El humanismo social relativista es fundamentalmente ateo o agnóstico. No tolera el absoluto de ninguna divinidad que no sea el mismo hombre, considerándola como una forma de limitación opresiva. Por ello la cultura que crea es esencialmente agnóstica e irreligiosa. Sólo que crea nuevas formas de religiosidad laica: nuevos ritos, nuevos dogmas, nuevas formas de dar culto al relativo y al efímero.

c. Un hombre cerrado a la realidad, inquieto e intolerante

El humanismo relativista ofrece una visión opaca de la realidad. O ésta no existe o es incognoscible o es mera apariencia. La realidad en el relativis-

mo se diluye porque se diluye la verdad. Al no existir puntos de referencia objetivos extra-subjetivos, el realismo tiende a diluir la realidad o a diluir el mismo sujeto. La realidad aparece inconsistente o como mero fluir casual quiz1s eterno. Es un juego de luces y sombras, de fantasmas que no se pueden aferrar ni se dejan ver. Ese hombre que ha perdido el norte de la verdad, al hacerse opaco a la realidad, es un hombre inquieto. La apariencia no le satisface, la opacidad no le deja ver la luz. No es la inquietud agustiniana de alguien que sabe que va encontrar reposo al movimiento del coraz3n. Es la inquietud profunda del que est1 convencido de que no hay nada ni nadie que pueda saciar las ansias de su ser.

Hacia quien no comparte el credo relativista, sin embargo el hombre del relativismo es intolerante. Su creencia le dice que debe tolerar a todos menos a quienes niegan su axioma fundamental. Aqu1 es donde con frecuencia choca frontalmente con la visi3n cristiana de la realidad que no s3lo acepta la posibilidad de conocer la verdad, sino que afirma que la salvaci3n viene de la Verdad misma que en 3ltima instancia es Amor encarnado. Los fen3menos de cristianofobia y de intolerancia hacia el cristianismo dentro de pa1ses occidentales tienen como ra1z 3ltima ese choque frontal de una visi3n relativista del hombre y del mundo con quien para ellos representa el dogma y la intolerancia.

d. Un hombre pragm1tico, utilitarista y sin esperanza

Como el relativismo conduce de cabeza al nihilismo y la posici3n nihilista es dif1cil vivirla en la vida personal y social hasta las 3ltimas consecuencias, el hombre de un relativismo como Rorty -y otros muchos- asumen m1s bien una actitud pragm1tica. No les interesa la pregunta por la casual final, el para qu3, el sentido, el significado. Les interesa m1s bien el funcionamiento pr1ctico de la vida pol1tica, econ3mica, social, cultural, familiar, personal, sin preguntarse cu1l es el fin de que todo funcione bien o por qu3 es "bueno" para el hombre que todo funcione bien.

As1 el relativismo puede construir morales del sentido com3n, morales pragm1ticas y utilitaristas que se presentan como razonables en el gran mercado actual de ideas y de comportamientos morales. Suelen aparecer aceptables porque conjugan un progresismo de base con un conservadurismo moral que les da la prudencia utilitarista.

Este hombre carece de futuro. Vive sobre todo en el presente, en el "atimo fuggente" seg3n la expresi3n italiana. El futuro no le puede interesar pues est1 en manos de la evoluci3n de fuerzas ciegas. Algunos dir1n que les interesa el progreso, pero qu3 sentido tiene el progreso en si no existe nin-

gún tipo de dirección ni finalidad. ¿Cuál es el contenido de este progreso? ¿O lo que se busca es simplemente el progreso por el progreso sin saber bien adónde se va ni adónde se quiere llegar? Carecer de futuro es carecer de profunda esperanza. Se tendrá a lo máximo expectativas de tipo utilitarista, pero no profunda esperanza del que sabe que, como en la perspectiva cristiana, lo que hace plenamente feliz al hombre proviene más del don divino que del esfuerzo humano por obtenerlo, de una revelación que de un esfuerzo de inteligencia.

Parafraseando la gran obra de Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, podemos hablar también del drama del humanismo relativista. Si el drama del humanismo ateo era que, habiendo perdido el fundamento último en Dios, estos humanismos (el freudiano, el marxista, el de Nietzsche) habían llegado a perder al hombre mismo, el drama del humanismo del relativismo es que a fuerza de perder los absolutos, en el orden del ser y en el orden de la verdad, acaba por perder el contacto con la realidad y por consiguiente con la identidad personal, con lo que es la persona, con su vocación y su destino.

5. El humanismo relativista a la luz del humanismo cristiano

El humanismo del relativismo se siente el heredero legítimo para guiar las democracias modernas. El relativismo se presenta como la filosofía que más se adecua al sistema democrático en el que parece que la verdad se obtiene por el consenso, por el juego político de las mayorías. Según un respetable juez de la corte institucional italiana, “la democracia es esencialmente relativista porque se basa sobre la libertad de conciencia de todos los ciudadanos” y “el relativismo significa... que las convicciones, los valores, las creencias son precisamente relativos a quienes los profesa y que ninguno puede imponerlos a los demás”⁶.

El cristianismo por el contrario, por proponer dogmas o verdades retenidas como absolutas, viene tachado de fundamentalista, incapaz de convivir pacíficamente en una sociedad democrática multicultural y multirreligiosa.

Sin embargo, creo que sigue siendo no sólo sugestivo, sino profundamente verdadero el conocido título de un libro de Romano Guardini, “Quien sabe de Dios, conoce al hombre”. Y el cristianismo, al proponer al mundo la verdad sobre el Dios encarnado posee una sabiduría sobre Dios porque el Dios que predica como Buena Noticia ha querido hacerse hombre por amor.

⁶ Citado en *La Civiltà Cattolica*, 2006, II, 4.

Una democracia que carecería de un sólido fundamento antropológico, que no reconociera en el fondo la dignidad de la persona humana -que en la tradición cristiana es imagen de Dios, llamada a la gracia y a la gloria-, como valor fundamental de base o como verdad sobre el hombre y que sólo se construyera sobre los frágiles consensos circunstanciales estaría apoyándose sobre la arena y sería fácilmente presa de tentaciones totalitarias, impuestas por mayorías o minorías.

El humanismo cristiano no es ni dogmático ni fundamentalista como algunos relativistas, llenos de miedo ante un nuevo retorno del poder del cristianismo, temen. El humanismo cristiano está convencido de que hay una verdad sobre el hombre porque existe anteriormente una verdad sobre Dios que la garantiza. Un Dios que no es un déspota ni un caprichoso tirano, sino que, en la revelación cristiana se ha manifestado a los hombres como Amor (1 Jn 4, 16). Esta verdad tan simple y tan accesible a todas las inteligencias garantiza un humanismo que ofrece sólidos puntos de referencia metafísica y moral, una apertura fundamental a la trascendencia que no impide la atención a lo temporal, una preocupación por aferrar la realidad en su complejidad y en su maravilla, una sólida esperanza trascendente que da sentido al vivir y al morir, y finalmente una ética de la caridad, que resume toda la ley y los profetas.

El choque de civilizaciones de que habla Huntington es también hoy choque de humanismos. El humanismo relativista choca frontalmente con una visión de Dios, del hombre y del mundo en la que la apertura a la verdad es afirmada con estupor y con sorpresa. El camino a recorrer, como han repetidamente los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI es la alianza de la fe y de la razón. Una razón que se quisiera cerrar en sí misma oponiéndose a la fe, acabaría por sofocar al hombre, como lo hacen los relativismos. Una fe que ignorara la razón se convertiría en fundamentalismo como vemos que en las tendencias de algunos movimientos religiosos contemporáneos. La alianza de la fe y de la razón ayuda al hombre a elevarse a la contemplación de la verdad y a descubrir que esta verdad es el Amor