



Bloque II: LIBERTAD RELIGIOSA Y SOCIEDAD.

EL RELATIVISMO EN LA SOCIEDAD ACTUAL

José Román Flecha Andrés

25 de Febrero de 2006

INTRODUCCIÓN

“Cuando oí al secretario general de mi partido decir que reconoce a Batasuna como interlocutor político me pareció de un relativismo moral y de una falta de cuajo democrático verdaderamente impresionante”. Así se manifestaba ante Onda Cero en expresiones recogidas por Europa Press la conocida socialista Rosa Díez, reaccionando a unas declaraciones de Patxi López, que había anunciado el inicio de conversaciones del PSOE-PSE con Batasuna¹.

Como se puede ver por este resumen de prensa, el relativismo moral, tan aplaudido en nuestros días como signo y garantía de la democracia política, comienza suscitar sospechas entre los mismos líderes políticos.

Evidentemente el relativismo no ha nacido ahora. Tiene una larga historia. Para confirmarlo, bastaría aquí recordar la célebre afirmación de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”. Para el filósofo, las cosas adquieren realidad en la medida en que son percibidas por un perceptor.

Mucho más cercanos a nuestra época, nos resultan familiares los conocidos versos de Antonio Machado, para el cual “Nada es verdad ni mentira, porque todo es del color del cristal con que se mira”.

Nuestros jóvenes canturrean repitiendo una letrilla que afirma que “Todo depende”. Pero no están solos al pensar y afirmar que la realidad misma de los hechos y sobre todo su valoración dependen del punto de vista en el que se sitúa el observador

1. LA CREENCIA EN LO (EL) ABSOLUTO

¹ *El Mundo*, 2.6.2006, 4: “Díez acusa a López de ‘relativismo moral’”.



Se podría decir que nuestros antepasados se sentían situados ante una realidad que los precedía y los trascendía. La realidad era inmutable en su ser y no modificable por el ser humano. Esa realidad era una vez papable y otras veces invisible, pero no por eso era menos real. El ser humano afirmaba la existencia de un absoluto, que por su mismo existir reducía todo lo demás a la categoría de relativo.

1.1. La majestad del ser y su caída

El ser se entendía que se encontraba en todos los seres, pero al mismo tiempo los trascendía. Existía un consenso en afirmar que el ser “es” mientras que el no ser “no es”. Por tanto el ser goza de una cierta majestad e insobornabilidad.

Las propiedades trascendentales del ser eran la verdad, la belleza y la bondad. Se encontraban en el objeto, no en el sujeto. Ya por serlo, el ser era verdadero, bello y bueno. En el orden epistemológico, eso implica que lo que es verdadero, bello y bueno, lo es aunque el perceptor esté equivocado, tenga mal gusto o tenga mala intención.

Ahora bien, el giro antropológico del pensamiento en la modernidad vino a conceder la prioridad al sujeto sobre el objeto. Importaba la realidad del yo más que la realidad del “ello”. En consecuencia, se hubo de pasar del reconocimiento de la verdad a la búsqueda de la certeza personal. Se pasó de la afirmación y proclamación de la belleza a la defensa del gusto, individual o social y, por supuesto, modificable por la fuerza de las modas. De modo semejante, se había de pasar del reconocimiento de la bondad objetiva de las acciones y las omisiones, de los actos y las actitudes a la estimación personal de la bondad del comportamiento del sujeto.

Aunque las tres dimensiones están íntimamente unidas, esta tercera dimensión del ser y de la percepción personal del ser es la que más interesa al campo ético.

Parece claro, por tanto, que la modernidad ha roto de forma irremediable con la filosofía clásica, precisamente por lo que se refiere a la justificación de la antropología y de la ética sobre la base de la metafísica. Si se extiende la mirada a los sistemas filosóficos circundantes, se podrá observar que la modernidad ha optado por orientaciones que glorifican la autonomía personal. Así ha reivindicado el constructivismo al referirse a la identidad humana. El ser humano se autocomprende como una libertad soberana, creadora de los valores mismos de la existencia humana.

La cuestión se plantea, pues, a la hora de delimitar el ser y el sentido de esos valores. Las alternativas podrían ser tres. Por una parte, los valores éticos no serían otra cosa que simples proyecciones personales sobre una realidad que carece de toda cualidad originaria (Nietzsche). También podrían ser concebidos como productos gratuitos de la libertad misma y, por tanto, arbitrarios hasta el absurdo (Sartre). En tercer lugar, se reducirían a manifestaciones puntuales del comportamiento humano que hay que someter al *test* de un análisis “científico-ético” (behaviorismo).

1.2. Del existencialismo a la postmodernidad

Pues bien, estas pretensiones, características de la modernidad, han encontrado su reflejo histórico en diversas corrientes de pensamiento como el existencialismo y el pragmatismo.

a. El existencialismo y la libertad

Una de las más conocidas es todavía hoy el existencialismo. De la afirmación de la esencia pasó a la reivindicación del valor de la existencia. Para muchos de los representantes del existencialismo, la libertad de ejercicio es la mayor afirmación de la dignidad del ser humano. En realidad, lo que importa es actuar libremente, no importa tanto qué es lo que se pueda y se deba hacer en el ejercicio de la propia libertad.

En las últimas páginas de su obra *El Ser y la nada*, Jean Paul Sartre deja constancia de la relatividad de los juicios morales. También en la obra *Para una moral de la ambigüedad*, Simone de Beauvoir presenta la indeterminación ética como la ocasión definitiva para la afirmación de la responsabilidad moral de la persona.

b. La verdad pragmática de Rorty

En este contexto, queremos evocar aquí el agudo análisis que Richard Rorty ha realizado del pensamiento de Donald Davidson, quien, según él, es el filósofo contemporáneo que ofrece la mejor explicación de la objetividad y la verdad. En opinión de Rorty, la ciencia no trata de descubrir una realidad "verdadera" y "objetiva", independiente de la mente y del lenguaje, sino que más bien pretende adquirir hábitos de acción para hacer frente a la realidad de forma creativa².

“Rorty se siente más y más atraído por el pensamiento de Dewey, al tiempo que anuncia que una cultura historicista y nominalista se apartará espontáneamente de la teoría y tenderá en cambio hacia la narrativa. Es la nueva cultura que sabe que no se trata de alcanzar una supuesta verdad pre-existente –verdad es lo que más nos conviene creer-, sino que se trata básicamente de ir abriendo el pensamiento y el lenguaje a nuevas palabras, nuevos proyectos, nuevas ideas, para crear así, mayores espacios de libertad”³

c. La espontaneidad de la postmodernidad

Las diversas corrientes de pensamiento débil que han dado en agruparse bajo el denominativo común de la postmodernidad coinciden al menos en afirmar “la insoportable levedad del ser”, por decirlo con el título de una célebre obra de Milan Kundera.

²R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982; ID., *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós 1996.

³J. FERRATER MORA, “Rorty, Richard”, en *Diccionario de Filosofía*, IV, Barcelona 1994, 3117.



Estudioso del fenómeno de la moda, Gilles Lipovetsky nos ha invitado a analizar la nueva cultura de lo efímero que necesariamente había de desembocar en una ética indolora, señalada por “el crepúsculo del deber”⁴.

Como para indicar el retorno de un nuevo epicureísmo, placentero y oportunista, se ha adoptado por todas partes el lema del “Carpe diem”, popularizado por el film “El club de los poetas muertos”.

De todas formas, una norma común a todos los seguidores de la postmodernidad es la relativización de todos los valores éticos. Ya no se acepta la afirmación de Jesús, según la cual es “la verdad la que nos hace libres” (Jn 8,32). Muchos piensan hoy que es “la libertad la que nos haría verdaderos”. Es decir, no es la realidad la que da valor a la conciencia, sino que es la conciencia la que crea y modela la realidad. Dando un paso más, no es la conciencia recta la que determina la valía ética de la libertad, sino que es la libertad la que juzga la rectitud de la conciencia. Estos planteamientos se manifiestan en los juicios morales y, también, en el desarrollo de las políticas democráticas.

1.3. En busca de un nuevo fundamento

El subjetivismo radical ofrece espejismo inmediatos, pero no apaga la sed de realidad que siente la persona por el hecho de serlo. En realidad, el relativismo subjetivo no puede ofrecer una base para la educación de la responsabilidad personal ni unas garantías para el logro de la paz y la justicia. De ahí que, de una forma o de otra, surjan tentativas teóricas o prácticas de afirmar la realidad.

a. El retorno a la metafísica

Es verdad que también ante este panorama hay quien busca caminos de diálogo con la modernidad. Jürgen Habermas se ha referido con profundidad a los diversos intentos de retornar a la metafísica, citando explícitamente a Joachim Ritter y su escuela, Robert Spaemann, Michael Theunissen y, sobre todo, Dieter Henrich. Con éste último ha sostenido un interesante diálogo filosófico, aun manteniendo bajo sospecha la pretensión de Henrich de “poder enjuiciar normativamente formas de vida en conjunto y establecer entre ellas una jerarquía objetiva”⁵.

Por otro lado, sería oportuno evocar al menos las pretensiones de objetividad formuladas por el filósofo canadiense Charles Taylor.

⁴ Cf. G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, Paris 1992.

⁵ J. HABERMAS, “¿Retorno a la metafísica? Una recensión”, en *Pensamiento postmetafísico*, 1990, 271; el diálogo se completa y profundiza con las respuestas que el autor ofrece a las tesis que Henrich había escrito contra él: ver, “Metafísica después de Kant”, en *o.c.* 20-37.

En lugar de oponer los paradigmas del pasado al moderno subjetivismo, al relativismo exasperado o al nihilismo axiológico, Taylor ha intentado un diálogo recogiendo los mejores recursos del pensamiento moderno. En efecto, se ha fijado, por ejemplo, en la crítica de la escuela de Berlín al behaviorismo, así como en el antijetivismo de Wittgenstein, de Merleau-Ponty y de Heidegger.

Según él, el ser humano no es una esencia etérea, pero tampoco es una existencia desnortada. El hombre es en realidad un sujeto encarnado o agente ético intrahistórico, que, en su profunda verdad se orienta a metas que trascienden los objetivos meramente inmanentes.

De esa orientación se deduce la seriedad del orden moral. Éste no es por tanto ni un dato ni una mera proyección extraña a los objetos con los que la persona se topa. El orden moral se sitúa precisamente en el arco que une la intencionalidad de la conciencia libre con los fines últimos que emergen en el contexto, a los que el hombre encarnado va dando voz y palabra. Es precisamente esa tensión la que abre al ser humano la esfera del servicio a la verdad objetiva sobre el mundo, sobre los demás y sobre sí mismo⁶.

Habría que mencionar, de pasada, que otro canadiense como M. Ruse, sirviéndose de una metodología evolucionista neo-darwiniana, trata de demostrar por todos los medios que los sentimientos morales tendrían que ser analizados como un producto de la naturaleza más que de la cultura. La especie humana, como todas las especies animales, está orientada a su reproducción y supervivencia. Esa finalidad determina la organización social. Y fuente y condición de la organización social es el sentido de la moralidad. Por tanto, el sentido moral tiene un origen biológico que antecede a los acuerdos culturales⁷.

Evidentemente, aun admitido el principio, no se explica cómo la variedad de los sentimientos morales puede ser explicada de forma naturalista.

Por discutible que sea el argumento, contribuye al menos a demostrar la fatiga generada por el positivismo puro y duro de la modernidad

b. De la ley a la realidad previa

Perdida la dimensión objetiva de la bondad y de la maldad, era preciso tratar de buscar un nuevo fundamento para la moralidad y para la expresión de los juicios morales. De hecho, la ética moderna ha buscado el fundamento de sus afirmaciones o prohibiciones en las leyes positivas.

La afirmación de la objetividad del bien y del mal se refleja en el reconocimiento del orden natural, anterior al orden positivo. Las leyes de los gobernantes encontraban su justificación en el

⁶ Cf. N. GENGHINI, *Identità, Comunità, Trascendenza. La prospettiva filosofica de Charles Taylor*, Roma 2005, así como la recensión que de esta obra presenta G. PIROLA en *La Civiltà Cattolica* 3738 (2006/I) 618-619.

⁷ Cf. M. RUSE, “Une défense de l'éthique évolutionniste”, en J.P. CHANGEUX (ed.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris 1993, 35-64.



hecho de reflejar la bondad objetiva del orden natural. Tal era la pretensión de Antígona frente a las normas del tirano Creonte.

A su vez, las leyes positivas se legitiman aparentemente sobre el consenso social. Pero, si bien se observa, éste a su vez se apoya sobre el sentir de las mayorías, que se manifiesta en algo tan difícilmente definible y tan fácilmente manipulable como la opinión pública.

Los que tratan de explorar las motivaciones que se esconden detrás de la opinión pública se encuentra solamente con razones pragmáticas, individuales o grupales, o bien con la fuerza de la intuición personal, imposible de justificar racionalmente.

Frente a la insuficiencia de las leyes y de la opinión pública para promover y tutelar el bien común, va resurgiendo en nuestros días la necesidad de apelar a una normativa previa, ontológica y no vinculada en exclusiva al voluntarismo de unos y otros. Las reivindicaciones de los derechos de la "naturaleza" por parte de los movimientos ecologistas, las reacciones de defensa de la dignidad de la persona ante la problemática suscitada por las nuevas técnicas de manipulación biogenética y, finalmente, el compromiso universal en la defensa de los derechos humanos apelan a un fundamento objetivo anterior a las leyes. La dignidad de esas tres pretensiones no nace de las leyes positivas, sino de un orden objetivo que antecede al consenso social y al pacto democrático. En realidad, es ese orden objetivo, tan poco permeable al relativismo opinativo, el que ha de someter constantemente a discernimiento tanto el consenso mismo como los ordenamientos legales. De una forma o de otra, tales reivindicaciones, tan profundamente enraizadas en la conciencia, suponen un interesante recordatorio de la majestad de la naturaleza⁸.

2. EL DOGMA DE LA NUEVA SOCIEDAD

Si es fácil observar que las orientaciones de una conciencia "creativa" han sido aceptadas con entusiasmo por la persona a la hora de tomar decisiones individuales, seguramente cabe todavía alguna aplicación al ámbito social y político.

De hecho resulta más que evidente la constatación de que nuestra cultura ha descubierto con entusiasmo el relativismo y lo ha convertido en el único dogma de la nueva sociedad postreligiosa.

Los orígenes puede remontarse a la afirmación de la igualdad de los individuos en las modernas democracias, tan ardientemente predicado por Tocqueville o a la afirmación de la autonomía del ser humano propuesta por F. Nietzsche⁹. Pero ahí está el relativismo moderno como clave y dogma de las modernas sociedades democráticas.

⁸ Tal es la tesis que emerge de la interesante obra de É. FUCHS – M., HUNYADI, (ed.), *Éthique et nature*, Ginebra 1992, especialmente la segunda parte, donde se estudian estos tres campos de aplicación.

⁹ Esta postura ha sido defendida por R. BOUDON, *Il senso dei valori*, Bologna 2000, 189-223: "Relativismo e modernità".

2.1. Relativismo y valores morales

Parece que ha sido el poeta y escritor mejicano Octavio Paz quien ha dicho que “la democracia es el régimen de las opiniones relativas”.

Por lo que se refiere al significado del relativismo para la conciencia moral, especialmente en el marco del cristianismo, se pueden mencionar algunas alusiones pontificias:

Ya el Papa Pío XII en la encíclica *Miranda prorsus* subrayaba la importancia de la misión del crítico cinematográfico católico, llamado a acentuar los valores morales, “teniendo en cuenta que dichos juicios habrán de ser una norma directiva segura para evitar el peligro de deslizarse hacia un deplorable relativismo moral o de confundir la jerarquía de los valores. Muy lamentable sería que los diarios y publicaciones católicas, al hablar sobre los espectáculos, no informaran a sus lectores sobre el valor moral de los mismos” (MP 23).

También el papa Pablo VI advertía en su primera encíclica: “El relativismo, que todo lo justifica y todo lo califica como de igual valor, atenta al carácter absoluto de los principios cristianos”¹⁰.

Ya a los comienzos de su pontificado, el Papa Juan Pablo II ponía al mensaje para la Jornada Mundial de la Paz del 1 de enero de 1980 un título tan significativo como éste: “La verdad fuerza de la paz”. Pues bien, en aquel texto escribía:

“Promover la verdad como fuerza de la paz es emprender un esfuerzo constante para no utilizar nosotros mismos, aunque fuese para el bien, las armas de la mentira. La mentira puede deslizarse solapadamente en todas partes. Para mantener establemente la sinceridad, la verdad con nosotros mismos, hace falta un esfuerzo paciente, decidido, para buscar y encontrar la verdad superior y universal acerca del hombre, a la luz de la cual podremos valorar las diversas situaciones y a la luz de la cual nos juzgaremos en primer lugar a nosotros mismos y nuestra propia sinceridad. Es imposible instalarse en la duda, la sospecha, el relativismo escéptico, sin deslizarse rápidamente en la insinceridad y en la mentira”¹¹.

Como se sabe, el tema del relativismo, en su dimensión específicamente religiosa, ha adquirido una nueva actualidad en los primeros años del nuevo siglo. A partir de los atentados terroristas de Nueva York y Washington, no han faltado los que han adjudicado la causa de la violencia al radicalismo de las religiones monoteístas. En su opinión, la afirmación de un teísmo excluyente impide la relativización de los valores. Se repite una y otra vez que los monoteísmos son el origen del fundamentalismo. En consecuencia, hacen imposible la tolerancia y fomentan la violencia.

De todas formas, la dimensión política del relativismo ético ha sido expuesta ya hace más de una década por el Papa Juan Pablo II, en su encíclica sobre el evangelio de la vida humana:

¹⁰ PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 18.

¹¹ JUAN PABLO II, *La verdad, fuerza de la paz* (8.12.1978) 4, en *Enseñanzas al Pueblo de Dios* 1979, septiembre-diciembre (b), Città del Vaticano-Madrid 1980, 1128.

“La raíz común de todas estas tendencias es **el relativismo ético** que caracteriza muchos aspectos de la cultura contemporánea. No falta quien considera este relativismo como una condición de la democracia, ya que sólo él garantizaría la tolerancia, el respeto recíproco entre las personas y la adhesión a las decisiones de la mayoría, mientras que las normas morales, consideradas objetivas y vinculantes, llevarían al autoritarismo y a la intolerancia. Sin embargo, es precisamente la problemática del respeto de la vida la que muestra los equívocos y contradicciones, con sus terribles resultados prácticos, que se encubren en esta postura”¹². (EV 70).

El Papa reconocía que el abuso de la invocación a la verdad había ciertamente conducido a la humanidad a graves abusos y crímenes. Sin embargo el abuso no invalida el uso de una determinada categoría. Por huir de la tiranía de los que invocan una verdad única no se puede caer en la nueva tiranía originada por la negación de todas verdades:

“Es cierto que en la historia ha habido casos en los que se han cometido crímenes en nombre de la « verdad ». Pero crímenes no menos graves y radicales negaciones de la libertad se han cometido y se siguen cometiendo también en nombre del « relativismo ético ». Cuando una mayoría parlamentaria o social decreta la legitimidad de la eliminación de la vida humana aún no nacida, inclusive con ciertas condiciones, ¿acaso no adopta una decisión « tiránica » respecto al ser humano más débil e indefenso? La conciencia universal reacciona justamente ante los crímenes contra la humanidad, de los que nuestro siglo ha tenido tristes experiencias. ¿Acaso estos crímenes dejarían de serlo si, en vez de haber sido cometidos por tiranos sin escrúpulo, hubieran estado legitimados por el consenso popular?” (EV 70).

En esas últimas palabras se encuentra ya una directa alusión a los modernos sistemas democráticos. La democracia ha dejado de ser con frecuencia un medio para convertirse en un fin. El Papa se detiene por un momento a evaluar la presentación de democracia como un fin en sí misma y en juzgar su pertinencia apelando a los valores que tutela o ignora. Cuando una determinada decisión política se justifica solamente por el apoyo mayoritario que recibe de los ciudadanos, sin tener en cuenta la rectitud moral que debería avalarla, la democracia se ha convertido en un instrumento peligroso para la dignidad de la persona y para la convivencia social.

“En realidad, la democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un sustitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad. Fundamentalmente, es un « ordenamiento » y, como tal, un instrumento y no un fin. Su carácter « moral » no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve. Si hoy se percibe un consenso casi universal sobre el valor de la democracia, esto se considera un positivo « signo de los tiempos », como también el Magisterio de la Iglesia ha puesto de relieve varias veces. Pero el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve: fundamentales e imprescindibles son ciertamente la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como considerar el « bien común » como fin y criterio regulador de la vida política” (EV 70).

Ahora bien, esos valores morales que constituyen el fundamento de la vida democrática no pueden basarse solamente en la opinión mudable de las mayorías sociológicas. Necesitan una fundamentación objetiva que, de forma provisional, puede identificarse con la ley natural, anterior a todas las leyes positivas.

“En la base de estos valores no pueden estar provisionales y volubles « mayorías » de opinión, sino sólo el reconocimiento de una ley moral objetiva que, en cuanto « ley natural » inscrita en el corazón del hombre, es punto de referencia normativa de la misma ley civil. Si, por una trágica ofuscación de la conciencia colectiva, el escepticismo llegara a poner en duda hasta los principios fundamentales de la ley moral, el mismo ordenamiento democrático se tambalearía en sus fundamentos, reduciéndose a un puro mecanismo de regulación empírica de intereses diversos y contrapuestos”.

¹² JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 70.

A continuación el Papa reconoce que en el juego político, con frecuencia los ordenamientos legales han de apelar a equilibrios de fuerzas y de partidos. Sin embargo, las orientaciones legales, por consensuadas que sean, no puede limitarse a reivindicar una validez moral sobre la base del consenso. Si no respondieran a valores éticos objetivos, el orden legal que tratarían de instaurar estaría viciado en sí mismo. Como si apelara a un argumento “ad hominem”, le encíclica recuerda que en el consenso social se privilegian con demasiada frecuencia los intereses de los más fuertes en perjuicio de los débiles. El consenso puede estar viciado por las fuerzas más influyentes en la sociedad:

“Alguien podría pensar que semejante función, a falta de algo mejor, es también válida para los fines de la paz social. Aun reconociendo un cierto aspecto de verdad en esta valoración, es difícil no ver cómo, sin una base moral objetiva, ni siquiera la democracia puede asegurar una paz estable, tanto más que la paz no fundamentada sobre los valores de la dignidad humana y de la solidaridad entre todos los hombres, es a menudo ilusoria. En efecto, en los mismos regímenes participativos la regulación de los intereses se produce con frecuencia en beneficio de los más fuertes, que tienen mayor capacidad para maniobrar no sólo las palancas del poder, sino incluso la formación del consenso. En una situación así, la democracia se convierte fácilmente en una palabra vacía” (EV 70).

Las últimas palabras constituyen una serie llamada de atención sobre los riesgos que corre una democracia privada de fundamentos morales objetivos. Esos fundamentos no pueden ser otros que los valores éticos. Y su origen ha de buscarse en la verdad misma del ser humano, tantas veces invocada por el mismo Papa Juan Pablo II. La función de los Estados ante esos valores morales no es creativa ni menos aun destructora. No les compete la tarea de crearlos, sino la de reconocerlos y tutelarlos:

“Para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una sana democracia, urge pues descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y morales esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo reconocer, respetar y promover”. (EV 71).

En consecuencia no son los Estados –ni siquiera los Estados democráticos los que determinan los valores éticos, sino que son éstos los que califican como verdadera a una democracia. El relativismo ético, que no reconoce una sustantividad ontológico-antropológica a los valores morales no puede garantizar ni la defensa de la dignidad de la personas ni la auténtica promoción y tutela de la paz social.

2.2. Relativismo y democracia

El pluralismo social ha pasado de ser un dato a un modelo ético-político. Hoy se ha convertido en un dogma la afirmación de que el relativismo y el escepticismo ante toda verdad es el postulado necesario para el establecimiento de la convivencia en las modernas sociedades democráticas. Es conocida la afirmación de Fayerabend:

“Una sociedad libre puede existir sin una verdad y una moral comunes. No es sólo que no sean necesarios ni el racionalismo ni la ciencia, sino que en general no lo es ningún mito. La única idea general compatible la de una sociedad libre es la del relativismo”¹³.

A este planteamiento ético que justifica la democracia sobre la base de los valores morales se ha referido repetidas veces el cardenal Joseph Ratzinger. He aquí un ejemplo de sus observaciones:

“El relativismo aparece así como el fundamento filosófico de la democracia, la cual se basa precisamente en que nadie debe alzarse con la pretensión de conocer el camino recto; la democracia viviría de que todos los caminos se reconocieran mutuamente como fragmentos del intento por llegar a lo mejor, y de que en el diálogo se buscara lo común (...) En el ámbito político, esta concepción tiene buena parte de razón (...) El problema reside en que el relativismo se sitúa a sí mismo más allá de todos los límites. Llega a aplicarse de manera plenamente consciente al campo de la religión y de la ética”¹⁴.

La reivindicación a ultranza del relativismo sería, pues, la razón última del rechazo del cristianismo. Si las cosas son como parecen ser en este momento, la sociedad europea no puede de forma coherente aceptar una religión que afirma que Cristo es *la verdad*, puesto que eso sería dogmático y antihistórico. Y, por otra parte, no puede aceptar que Cristo sea *la única verdad*, porque eso equivaldría a caer en las redes del fundamentalismo.

Pues bien, en diálogo con el cardenal, y en justa reciprocidad, el honorable Marcello Pera, presidente del Senado Italiano, ha tratado de reflexionar sobre las consecuencias que el relativismo político puede desencadenar sobre la aceptación o rechazo de la fe cristiana.

En un lúcido ensayo sobre “el relativismo, el cristianismo y el occidente”, Pera afirma que esta tesis es contradictoria, falsa y contraproducente no sólo para el cristianismo sino también para la misma democracia pluralista. Es contradictoria, porque si con el relativismo se sostiene que no existen fundamentos, entonces ni siquiera el relativismo puede ser presentado como el fundamento de la democracia. Además, la tesis es falsa, porque la democracia presupone como fundamento propio los valores de la persona, de la dignidad, de la igualdad y del respeto. Ahora bien, si se quita el valor a estos valores se ha suprimido la democracia. Y, finalmente, la tesis es contraproducente porque, en la clave del relativismo, toda verdad equivale a cualquier otra y, en ese caso cabe preguntarse para qué sirve el diálogo.¹⁵

2.3. Los vientos de doctrina

¹³ Cit. por R. GÓMEZ PÉREZ, *Cómo entender este fin de siglo*, Barcelona 1988, 44; cf. J.J. GARRIDO ZARAGOZÁ, “Raíces culturales que justifican la aparición del documento”, en J.L.RUIZ DE LA PEÑA et al., *Para ser libres nos libértó Cristo. Comentarios y texto del documento de los obispos “La verdad os hará libres”*, Valencia 1991 (2ª ed.), 153-194.

¹⁴ J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005 (2ª ed.), 105.

¹⁵ M. PERA, “El relativismo, el cristianesimo e l’occidente”, en M.PERA – J. RATZINGER, *Senza radici*, Milano, Mondadori 2004, 26-27.

El cardenal Ratzinger ha tenido ocasión de reafirmar esta convicción sobre el relativismo el mismo día en que comenzaba el cónclave del que saldría elegido papa con el nombre de Benedicto XVI. Esta ocasión la reflexión tenía en cuenta la situación sociopolítica del último siglo, pero se centraba sobre todo en la advertencia de los peligros de un relativismo religioso-doctrinal:

“¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas! ¡cuántas modas de pensamiento!... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice San Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. *Ef* 4,14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse ‘llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina’, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos”

Nosotros, en cambio, tenemos otra medida: el Hijo de Dios, el hombre verdadero. Él es la medida del verdadero humanismo. No es ‘adulto’ una fe que sigue las olas de la moda y la última novedad: adulta y madura es una fe profundamente arraigada en la amistad con Cristo. Esta amistad nos abre a todo lo que es bueno y nos da el criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre el engaño y la verdad”¹⁶.

En estas declaraciones, el cardenal Ratzinger denunciaba, con atrevida contraposición, la que él denomina como “dictadura del relativismo”. Con ella parecía querer responder a los que condenan el “absolutismo religioso” y propugnan un relativismo doctrinal y práctico.

Mientras que el relativismo adoptaría como único criterio de veracidad la opinión o los caprichos de la persona, el cardenal insiste en afirmar que el único criterio de validez de la verdad para el creyente es el mismo Jesucristo Hijo de Dios y hombre verdadero.

Es interesante observar que si el contexto de sus afirmaciones era estrictamente religioso-doctrinal, estas suscitaron toda una oleada de reacciones airadas en muchos comentaristas de prensa. Todo indica que los compromisos personales y grupales en favor y en defensa del relativismo han alcanzado un grado notable de sensibilidad y de paradójica intolerancia respecto a otras opiniones.

2.4. El relativismo como norma de vida

De todo lo dicho se deduce que en el relativismo moderno confluyen numerosas tendencias y opiniones. Unas más centradas en la defensa de ideas preconcebidas o intereses personales, otras más deudoras de corrientes filosóficas heredadas del existencialismo de la ética de situación o del pragmatismo, tanto revolucionario como capitalista y otras, todavía, vinculadas a la defensa y promoción del sistema

¹⁶ J. RATZINGER, *Homilía en la misa “Pro eligendo Pontífice”* (18.4.2005), en *L’Oss. Rom* (ed. esp.) 37/16 (22.4.2005) 3.

democrático y del liberalismo. Lo que parece común a todas estas posturas y movimientos es el abandono de una referencia ontológico-antropológica para afirmar la entidad y la valía de los valores morales.

Por otra parte, en una época marcada por un secularismo radical, el laicismo se presenta en realidad como nueva religión. Como tal cuenta con su propio credo o código de verdades y con su propia ética. A decir verdad también cuenta con sus sumos sacerdotes y hasta con sus propios ritos de iniciación y de excomunión.

No hace falta insistir en el descubrimiento del relativismo como nueva moral. En este sistema de pensamiento se incluye una nueva concepción de las categorías éticas fundamentales como la ley, los valores, y la conciencia. Se ofrecen nuevos criterios sobre la objeción de conciencia. Y, por supuesto, se canoniza una nueva presentación del pecado y de la virtud. A estos aspectos morales del relativismo actual se refirió con frecuencia la instrucción *“La verdad os hará libres”* publicada por la Conferencia Episcopal Española en 1990. Allí se afirma explícitamente que “la alternativa para ser demócratas no puede ser el vacío moral o la pura arbitrariedad de los que, en un determinado momento, tienen el poder”¹⁷. Evidentemente esta reflexión, que parece evidente, habría de suscitar las reacciones más furibundas contra el documento, incluso por parte de quienes manifestaron no haberlo leído¹⁸.

3. UNA TAREA PARA AHORA MISMO

Ante el panorama de la nueva cultura del relativismo, ¿qué es posible hacer? Evidentemente, seducidos por esa misma cultura, muchos tratarán de restar importancia al problema o, incluso, la aceptarán en todo o en muchos de sus postulados.

De todas formas, hará falta iniciar un ejercicio de discernimiento sobre esta corriente de pensamiento y de acción para seleccionar los aspectos positivos que puede ofrecer.

3.1. Antropología y ética

En primer lugar, parece necesario recuperar la identidad y dignidad objetiva del ser humano, con independencia de las parcelaciones y recalificaciones de que es objeto. Con el poeta León Felipe podríamos decir que “El hombre es lo que importa”. Una buena ética y una buena política ha de encontrar su fundamento en una buena antropología.

Evidentemente, dicho esto, no se ha dicho todo, porque es manifiesta la multitud de antropologías que hoy se ofrecen en el mercado de las ideologías¹⁹.

¹⁷ *“La verdad os hará libres”*, 64; sobre el relativismo, ver los nn. 9, 23, 26, 33.

¹⁸ Véase la introducción de J.L. RUIZ DE LA PEÑA a esta instrucción pastoral, publicada en la citada obra *Para ser libres nos libertó Cristo*, 5-22.

¹⁹ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Santander 1983.

Siempre, pero más que nunca en este momento, será preciso aprender a establecer una distinción entre lo sustantivo y lo adjetival. El ser humano no puede ser definido por lo que tiene sino por lo que realmente es. La relativización de los valores revela y denuncia los intentos de relativizar lo humano.

3.2. La técnica y la ética

Por otra parte, parece necesario iniciar un diálogo sereno entre la técnica y la ciencia por un lado y la ética por otro. O entre sus representantes y paladines.

Seguramente el primero de los temas del diálogo podría ser el intento de clarificar las pretensiones de objetividad de los primeros y las acusaciones de subjetividad contra los segundos.

Son muchos los científicos que admiten hoy con sinceridad la provisionalidad de los datos “científicos” y la subjetividad a la que está sometida tanto la investigación como la interpretación de los mismos. En cuestión está el doble significado del “poder” humano sobre la realidad. Al menos habrá que reconocer que la técnica se contenta con estudiar y describir lo que se *puede hacer* con las cosas, con las estructuras y con los seres vivos, mientras que la ética habrá de preguntarse qué es lo que podemos hacer, es decir, qué estamos autorizados a hacer para que la acción no se convierta en una intromisión indebida: para que el *hacer* no destruya al *ser*.

Por otra parte, los defensores de los ideales éticos habrán de reconocer que, a pesar de la objetividad (*quoad se*) de los valores morales, en cuanto enraizados en la verdad misma del ser humano, su interpretación (*quoad nos*) siempre será histórica y, por tanto relativa al lugar y al tiempo en que son percibidos y proclamados.

No han faltado filósofos muy *realistas* que a las propiedades trascendentales del ser han añadido precisamente la de la *relación*, que lleva consigo una necesaria relatividad.

En consecuencia, el diálogo interdisciplinar debería hacer posible una reflexión “interesada” por la vigencia de la realidad, en la que se aborden las cuestiones del ser y del sentido. Es preciso tener en cuenta que la misma fundamentación de la instancia ética en el ser del hombre determina la orientación profética de todo pronunciamiento moral²⁰.

3.3. Sólo se puede creer en Dios

²⁰ cf. T. MIFSUD, *Moral de discernimiento, I, Hacia una moral liberadora*, Santiago de Chile 1984, 90, que remite al *Documento de Puebla*, nn. 304-316.

El reconocimiento de un absoluto supone la negación de una pluralidad de absolutos. La relativización de todos los valores llevará al desprestigio de todos ellos.

Pero esa relativización siempre es peligrosa e inhumana. Si se abandona al Dios único, aparece inmediatamente una caterva de ídolos que intentan usurpar el puesto del Único. Ahora bien, los ídolos siempre se convierten en tirano, ridículos pero temibles.

Cuando se abandona la fe y la fidelidad al Señor, se convierte en señores a los usurpadores que no merecen fidelidad. Si se pierde la creencia, brotan por todas partes las formas más extrañas de la credulidad. Pero creer, lo que se dice creer, sólo se puede creer en Dios.

Sólo su verdad es liberadora. Ahora bien, la verdad que brota del Absoluto nunca puede ser impuesta por medio de la coacción. Los que se abrazan al relativismo temen que el Absoluto destroza la autonomía del absoluto-relativo. Pero el temor no es un buen consejero en el itinerario de la búsqueda de la libertad.

De ahí que quienes se dicen seguidores del Absolutos hayan de reaprender cada día el humilde itinerario que va de la imposición a la ofrenda y el servicio.

3.4. La nueva suspicacia

Se ha dejado aquí constancia del auge que el relativismo alcanza en todos los niveles de las sociedades modernas. Y, sin embargo, algo se mueve. En medio de tanta provisionalidad y tan ruidosa publicidad del pensamiento efímero, parece oírse la proclamación de un nuevo imperativo categórico. Así es como el escritor Ernesto Sábato afirma que “el imperativo de no torturar debe ser categórico, no hipotético; la tortura es un mal absoluto, no relativo: no existen torturas malas (buenas?) o beneficiosas”.

Por una parte y por otra se recuerda hoy que es insostenible la tesis de un relativismo cultural cuando se trata de propugnar y defender los derechos humanos²¹.

Evidentemente, esta cautela vale tanto para el comportamiento individual como para la organización de la sociedad. De ahí que se formule hoy una suspicacia nueva respecto a los modales de los protagonistas de las modernas democracias:

“El demócrata sería consciente de sus imperfecciones y toleraría mejor las de otro. Pero hay que remarcar que a menudo exige que su vecino cojee del mismo pie que él”²².

²¹ Ver la interesante exposición de Mark R. AMSTUTZ, *International Ethics. Concepts, Theories, and Cases in Global Politics*, Oxford, Rowman & Littlefield 1999, 75-76.

²² Vaino LINNA, *Cultura y democracia*, 1967; cit. por J.M. ALBAIGÉS – M. D. HIPÓLITO, *Un siglo de citas*, Barcelona 1999, 370.

4. CONCLUSIÓN

Se ha recogido en esta reflexión el recelo que suscita la propuesta de la verdad en una sociedad que ha convertido el relativismo en el dogma fundamental. El relativismo se convierte así en el argumento máximo para exigir la tolerancia frente a toda opinión y todo tipo de comportamiento.

Con todo, ni siquiera las sociedades más comprometidas con el relativismo están dispuestas a tolerarlo todo. Por supuesto, nunca toleraría a quien no se muestre tolerante con sus proposiciones.

En consecuencia, al final de esta reflexión se incluyen algunas sencillas tesis sobre la tolerancia, aparentemente negativas las unas y claramente positivas las otras:

- Tolerancia no significa propugnar una indiferencia irénica ante todas las opiniones y todos los comportamientos, como si todas fueran equivalentes o todos fuesen justos.
- Tolerancia no equivale a aceptar como bueno cualquier tipo de comportamiento, por muy injusto y opuesto a la dignidad humana que sea.
- Tolerancia no implica renegar de la verdad y su exigencia, para quedarse en la cómoda zona de la opinión común.
- Tolerancia no significa callarse cobardemente ante el comportamiento inicuo de los tiranos, los ventajistas y los prepotentes.
- Tolerancia no equivale a dar por bueno el aplastamiento de las minorías y la marginación de los más débiles y los más pobres.
- Tolerancia no implica hipotecar el propio juicio y los propios valores para adecuarlos a unos ideales mínimos y consensuados.
- Tolerancia no es adoptar un silencio cómplice ante la injusticia y la villanía, el asesinato del hombre y la destrucción de su mundo.

A pesar de estos límites sólo aparentemente negativos, la tolerancia puede ser entendida hoy como el rostro amable de la caridad y la traducción sencilla del ideal de los que luchan por la paz.

- Para un creyente, tolerancia significa confesar que sólo Dios es absoluto, mientras que las valoraciones humanas son relativas.
- Tolerancia supone aceptar una necesaria y enriquecedora libertad de opinión en los asuntos contingentes.
- Tolerancia implica reconocer que uno no tiene siempre ni todavía toda la verdad y toda la certeza.
- Tolerancia significa admitir que todos somos peregrinos y vamos haciendo camino a lo largo de la historia y a lo ancho del mundo.
- Tolerancia supone reconocer a todos los hombres y mujeres como miembros de la misma familia humana.



- Tolerancia implica conceder a toda persona la presunción de la buena voluntad, de los buenos deseos, de la recta intención.
- Tolerancia es confesar la fe en un Dios que hace llover sobre buenos y malos, que en la muerte de su Hijo ha derribado las barreras y que, por su Espíritu, nos irá conduciendo hasta la verdad completa²³.

José-Román Flecha Andrés
Universidad Pontificia de Salamanca

²³ J.R.FLECHA, - *Cristianismo y Tolerancia*. Salamanca, 2005 (2ª ed.), 140-141.