

EL RELATIVISMO GNOSEOLÓGICO, CAUSAS Y EFECTOS SOBRE LA CULTURA ACTUAL

El actual pontífice de la Iglesia Católica, S. S. el Papa Benedicto XVI¹, ha advertido que la incidencia del relativismo en cualquiera de sus formas ha ocasionado graves perjuicios sobre la actual cultura humana, en razón de lo cual se torna pertinente establecer qué cosa sea el relativismo gnoseológico, sus causas, sus efectos sobre la actual cultura de Occidente, y el modo de superarlo.

1. ¿Qué se entiende por relativismo?

Según sostiene Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*, el vocablo “relativismo” designa a aquella doctrina gnoseológica que sostiene que el conocimiento humano está esencialmente imposibilitado de conocer la verdad de un modo absoluto porque está afectado por condicionamientos intrínsecos al propio sujeto cognoscente -relativismo gnoseológico-, y por condicionamientos externos que dan lugar al relativismo cultural y al pragmatismo. Importan aquí las formas del relativismo gnoseológico, *i.e.*, el relativismo individual y el específico.

El relativismo individual limita la validez de la verdad universal al conocimiento del sujeto singular, de suerte que sólo es verdadero lo que a cada uno le parece que es verdadero, sin importar cuán incompatibles sean entre sí sus pareceres. El modelo aparece con Protágoras: “*El hombre es la medida de todas las cosas*”. El relativismo específico sostiene que hay una verdad para cada especie cognoscente. Entre sus representantes en la Antigüedad está Enesidemo, para quien la pluralidad y diversidad de especies animales hace imposible la captación de una verdad absoluta universalmente válida. Según Husserl, esta doctrina sostiene que para cada especie capaz de juzgar, una proposición es verdadera según lo que, con arreglo a su constitución o leyes de su pensamiento, debe tomarse por verdadero², en cuyo caso la proposición “ $2 + 2 = 4$ ”, sería válida sólo para la especie humana. Pero, a diferencia del relativismo individual que no ha tenido mayor repercusión sobre el pensamiento posterior, respecto del relativismo específico “*sólo por excepción encontramos un pensador que haya sabido mantenerse totalmente puro de los errores de esta teoría*”³.

Por cierto, debe reconocerse la dependencia del conocimiento humano respecto de las condiciones internas y externas en que se realiza. Pero el hecho de que este conocimiento esté afectado por condicionamientos internos y externos, ¿es suficiente para justificar la validez de distintas formulaciones que cada uno emita respecto de una misma cosa? ¿No cabría la posibilidad de llegar al absurdo de pretender que si dos personas conocen una misma cosa pero dicen de ella

¹ Benedicto XVI, *Discurso dirigido a los integrantes de la sesión plenaria de la Comisión Teológica Internacional*, de octubre de 2007.

² E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, “Prolegómenos a la lógica pura”, cap. VII, 36, trad. cast., M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1976, p. 113.

³ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 113.

proposiciones enteramente contradictorias, entonces se termine admitiendo la contradictoriedad de la cosa misma? ¿No sería más sensato entender que si la cosa es idéntica a sí misma, y no puede ser intrínsecamente contradictoria, entonces la diversidad de las proposiciones referidas a ella se explique, ya no en virtud de que cada uno ve las cosas “según el color del cristal con que se mira”, sino según distintos grados de penetración intelectual, pero sin dejar de coincidir en lo esencial? Por entenderlo así, filósofos de la talla intelectual de Husserl (1854-1938) y Frege (1848-1925), terminan enfrentando al relativismo implícito en las doctrinas empiristas de Alexander Bain y John Stuart Mill, y en las doctrinas psicologistas de Wundt, Sigwart, Erdmann y Lipps.

Según Husserl, el relativismo individualista supone una *contradictio in terminis* y, por lo mismo, su autodescalificación, ya que una misma proposición no puede ser verdadera para uno y falsa para otro. Tampoco cabe una diversidad de verdades según las distintas especies cognoscentes, por cuanto “*Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero (en sí). La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehenden por el juicio*”⁴. A su vez, Frege entiende que las verdades matemáticas trascienden las limitaciones espacio-temporales y son universalmente admitidas, pues así como el sol no desaparece porque uno cierre los ojos, aquéllas no dependen de quien las piense. De donde, de asumirse que las verdades fluyen al ritmo de los pensamientos que las piensan, se caería en un subjetivismo que suprimiría toda la verdad: “*Hay que recordar, según parece, que una proposición no deja de ser verdadera cuando yo dejo de pensar en ella, así como el sol no se aniquila cuando yo cierro los ojos (...) Pero, esta concepción aboca todo lo subjetivo y, si se prosigue hasta el final, suprime la verdad*”⁵. Por consecuencia, la asunción sistemática de una posición relativista, en la medida en que supondría la veracidad de enunciados contradictorios entre sí, conduciría inexorablemente a un escepticismo “a la letra”, porque, una vez negado el orden absoluto, el relativo pierde todo punto de sustentación. Queda ahora por rastrear lo que ocurrió en el período precedente para averiguar cómo es posible que muchos filósofos contemporáneos hayan terminado por asumir de diversa manera este relativismo gnoseológico.

2. Causas del relativismo gnoseológico

En principio, el antecedente inmediato del relativismo contemporáneo está dado por la doctrina de la *Ilustración* que aparece en el siglo XVIII, el “Siglo de las luces”, en el que aparecen el racionalismo de Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza, y el empirismo de Bacon, Locke, Berkeley y Hume, corrientes que son reorientadas por el idealismo crítico de Emanuel Kant. Pero, a su vez, estas corrientes tienen sus antecedentes en el mismo período escolástico en los maestros Duns

⁴ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 4 vol, trad. esp. t. I, pp. 146-48.

⁵ G. Frege, *Fundamentos de la aritmética*, Barcelona, Laia, 1973, 2ª ed. p. 17-18.

Scoto (1266-1308) y Guillermo de Ockham (1290-1349) en razón de que fueron ellos los que cuestionaron sistemáticamente el valor y alcance del conocimiento intelectual. Así, según Forment, se puede establecer una línea de continuidad entre el pensamiento medieval y el pensamiento moderno que va de Duns Scoto, pasando por Guillermo de Ockham hasta llegar a René Descartes y Emanuel Kant⁶.

Duns Scoto afirma una radical preeminencia del conocimiento intuitivo -“*notitia intuitiva*”- sobre el conocimiento abstractivo -“*notitia abstractiva*”⁷ y se apoya en tres razones: mientras que el conocimiento intuitivo supone la existencia y presencia inmediata del objeto al cognoscente, alcanza al objeto en sí mismo, y se entiende como conocimiento en sentido propio; por contraste, el conocimiento abstractivo se desentiende de la presencia y existencia del objeto, no alcanza al objeto en sí mismo sino por la mediación de una representación conceptual y supone un conocimiento impropio del objeto⁸. De donde termina por sostener el carácter meramente supletorio del saber abstractivo respecto del conocimiento intuitivo.

Más tarde, Guillermo de Ockham radicalizará la distinción entre conocimiento intuitivo y abstractivo, y sostendrá que lo real sólo puede ser conocido por un conocimiento singular que dé cuenta de la existencia de las cosas⁹, porque la noticia abstractiva, en razón de su carácter universal implica un claro desentendimiento de “*la existencia y de la no existencia, y de las otras condiciones que sobrevienen contingentemente a la cosa o que de esta manera se predicán de ella*”. Y con la negación del valor objetivo del conocimiento universal, termina reduciendo el objeto de la inteligencia, el dato esencial, al orden singular. Pero, no conforme con descalificar el valor objetivo del conocimiento universal, pone en duda también el valor del mismo conocimiento intuitivo, pues estima que “*Puede haber por el poder de Dios conocimiento intuitivo -notitia intuitiva- concerniente a un objeto no existente*”¹⁰. “*Si esta noticia fuese perfecta, y fuese conservada por la potencia divina con respecto a la cosa no existente, en virtud de tal noticia incompleja conocería evidentemente que aquella cosa no existe*”¹¹. Con lo cual se manifiesta en Ockham el abandono del ser.

Con Descartes, el abandono del ser se instala definitivamente en el objeto de la intuición, y esto, porque, a fuerza de insistir en las condiciones de “claridad y distinción” del objeto de conocimiento¹², deja de lado la vía sensitiva que lo podría conectar con el mundo externo y termina

⁶ E. Forment, *Lecciones de metafísica*, Madrid, RIALP, 1992, p. 115 ss.

⁷ J. Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales*, en *Opera Omnia*, ed. curada por P.C. Balic, Ciudad del Vaticano, 1950-63, 6v; en *Obras del Doctor Sutil, Cuestiones quodlibetales*, Madrid, BAC, 1968, Ordinario, I, IV, d. 10. q. 8.

⁸ E. Forment, *Lecciones de metafísica*, Madrid, RIALP, 1992, p. 115.

⁹ G. de Ockham, *Ordinatio* en *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*. Nueva York, St. Buenaventura University, 1967-1982, *Prologus*, in *I Sent.* GG 1-6.

¹⁰ G. de Ockham, *Quodlibet*, 6, 6.

¹¹ G. de Ockham, *Ordinatio*, ed. cit., *Prologus*, in *I Sent.* Y 39-46.

¹² R. Descartes, *Discourse de la méthode*, en *Œuvres de Descartes*, ed. Adam Tannery, París, Cerf, 1897-1910, Med. II, VI, p. 18.

por entender que el único objeto que se presenta como “claro y distinto” es el puro pensar sin correlato alguno con el orden real: “Entiendo por ‘intuición’, no la fe fluctuante que dan los sentidos, o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma, con tanta facilidad y distinción, que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos [...] concepto que nace de la sola luz de la razón”¹³. Queda así la intuición limitada al orden del concepto producido por el intelecto. Porque, partiendo del *cogito*, se trata de entender toda verdad a la luz de ese punto de partida, y, por consecuencia, todo lo que escapa a ese *cogito* se limita a ser una mera probabilidad que se hunde en la nada. Señala Sartre que “No puede haber otra verdad, en el punto de partida, que ésta: ‘pienso, luego existo’, ahí está la verdad absoluta de la conciencia aprehendiéndose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en el que se aprehende a sí mismo, es en primer lugar una teoría que suprime la verdad”¹⁴.

Con Kant se consolida el abandono del ser, pues, aunque afirma que “Todo conocimiento ha de ser siempre intuición y no pensamiento”¹⁵, no sólo limita el horizonte cognitivo más acá del conocimiento sensible, sino que además niega su acceso a la realidad en sí misma: “Con dicha capacidad [de conocer], jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia sensible; [...], y éste [conocimiento] sólo se refiere a fenómenos y deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma”¹⁶. De esta suerte, el criticismo kantiano termina por reconocer que “el conocimiento humano no es verdaderamente conocimiento”¹⁷, pues, una vez que se afirma el orden del conocer en términos de una pura posición del espíritu, ya no cabe hablar de un descubrimiento del orden de lo real: “No podemos indagar en la naturaleza otra cosa que lo que nosotros ponemos en ella”¹⁸.

3. Efectos del relativismo sobre la cultura actual.

Según Forment, la consecuencia del relativismo está vinculada con la asunción de un planteo, abiertamente escéptico y antimetafísico¹⁹. Para mostrarlo, toma como punto de referencia la concepción del existencialista Miguel de Unamuno. De modo patético este pensador, que quiere encontrar sentido a la existencia después de la muerte -“Si del todo morimos, ¿para qué todo?”²⁰, trágicamente se resiste a admitir la posibilidad de una vía racional para conocer la inmortalidad del alma -“Todas las lucubraciones pretendidas, racionales o lógicas en apoyo de nuestra hambre de

¹³ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, en *Oeuvres de Descartes*, Reg. III, AT, X, p. 368.

¹⁴ J. P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1964, pp. 63-64.

¹⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 52.

¹⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIX-XX.

¹⁷ F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, p. 139.

¹⁸ E. Kant, *Opus postumum* Ak 22, 286.

¹⁹ E. Forment, *Lecciones de Metafísica*, Madrid, RIALP, 1992, pp. 294-300.

²⁰ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras Completas*, Madrid, Afrodísio Aguado, 1950-58, V, p. 19.

*inmortalidad no son sino abogacía y sofistería*²¹ - y la existencia de Dios: “*confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales -la ontológica, la cosmológica, la ética, etc.- de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. Y en esto estoy con Kant*”²². Porque estas vías sólo conducen a un dios-idea y no real: “*Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia [...]. Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que, en rigor, no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios*”²³. “*El Dios lógico, racional, el ‘ens summum’, el ‘primum mouens, el Ser supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de la negación, eminencia y causalidad, ‘uia negationis, eminentiae, causalitatis’ no es más que una idea de Dios, algo muerto*”²⁴.

Y es en virtud de este craso agnosticismo que se entienden los rasgos de la actual cultura postmoderna que aparece en el último cuarto del siglo XX. Según Forment²⁵ estos rasgos son los siguientes:

- a. Irracionalismo. La razón es objeto de sospecha, se la ordena a juegos de lenguaje o a la consideración lingüística. Consecuentemente, el interés racional es opacado por el apetito sensitivo.
- b. El fin de la historia: Según Baudrillard: “*La historia ha dejado de ser real*”²⁶; carente de sentido la historia se reduce a un presente ciego.
- c. Pluralidad de valores. Sin confianza en la razón, lo único que ahora cuenta es lo nuevo. Los criterios de valor son escogidos individualmente, de ahí el surgimiento de un pluralismo tan relativista como discontinuo.
- d. Nihilismo. Si los valores ya no cuentan, entonces ya nada cuenta, todo pierde sentido, incluida la verdad del ser. En ese marco el ateísmo impera: “*Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre ya no necesita creerse con un alma inmortal. Dios muere porque se le debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley, y con esto pierde también sentido el imperativo de verdad*”²⁷. El nihilismo se entiende, porque, a la “*muerte de Dios*” denunciada por Nietzsche, le sigue “*la muerte del sujeto*” denunciada por Baudrillard²⁸. Michel de Foucault sostiene que ahora ha llegado la hora de la muerte del asesino de Dios: “*Lo que se afirma no es tanto la ausencia o muerte de Dios sino el fin*

²¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, ed. cit., V, p. 219.

²² M. de Unamuno, *Mi religión*, ed. cit., t. XVI, p. 120.

²³ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, ed. cit., VIII, p. 288.

²⁴ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, ed. cit., V, p. 287-288.

²⁵ E. Forment, *Lecciones de Metafísica*, Madrid, RIALP, 1992, pp. 294-300.

²⁶ J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 12.

²⁷ G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, GEDISA, 1987, p. 27.

²⁸ J. Baudrillard, “El éxtasis de la comunicación”, en Foster, H. *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1986, p. 187-197.

*del hombre. [...] el último hombre es, a la vez, más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder a su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está abocado él mismo a morir*²⁹.

e. Esteticismo. Todos los principios lógicos y éticos son preteridos a favor de un difuso valor estético.

f. Fin de la libertad. En un mundo donde lo único que cuenta es la fragmentación y la disgregación, la indiferencia hacia la verdad y la carencia de sentido, aunque se pretenda radicalizar la libertad humana, ésta termina por perder sentido, y, por consiguiente, no se ve de qué modo el hombre puede ser responsable de sus propios actos.

g. Indiferentismo religioso. Lyotard admite que la temática religiosa sólo podría ser aceptable en el marco de un pensamiento débil, esto es, que suponga una renuncia a toda pretensión metafísica. Según Rorty, lo religioso es aceptable, no en cuanto implique la pretensión totalizante de megarelato, sino sólo en cuanto implique un juego de lenguaje donde el orden doctrinal sólo cuenta como mera opinión.

h. Fin de la metafísica. Vattimo entiende que, con la apelación a la interioridad, la libertad y el “*cogito*”, aparece el *principio de disolución de la metafísica*³⁰. El rechazo del megarelato de pretensión totalizante arrastra consigo la preterición de la sabiduría metafísica. Rorty, irónicamente, pone al hábito intelectual a la par de las virtudes cívicas³¹.

4. Hacia la superación del relativismo gnoseológico

Como puede observarse, el panorama dejado por las secuelas del escepticismo en el campo cultural no parece muy alentador para quien, inspirado en el imperecedero proyecto de la cultura grecolatina y cristiana, todavía respira saludables aires de verdad y de trascendencia, por lo que lejos de ser aquel escepticismo un motivo más de frustración y abatimiento, debe serlo de inculcable espíritu de persistencia y de animación en procura de la verdad y el bien. Pero, ¿qué actitud cabe adoptar frente a la calamitosa presencia de los relativismos de diversa laya que azotan sin solución de continuidad la esperanza del hombre de hoy? Frente a esta inquietud es razonable pensar que, si es cierta la verdad del adagio que reza “*corruptio optimi pessima*”, entonces no hay duda de que la tarea de curación de la enfermedad del relativismo debe comenzar por la recuperación de una inteligencia abierta al ser. Pues, si en la raíz del relativismo gnoseológico hay una falta de confianza en las facultades cognitivas del hombre, lo que, a su vez, supone un desembozado desprecio por los saberes metafísicos y teológicos, y sin ellos la vida del hombre carece de todo sentido, entonces es claro que lo que se debe reencontrar es el camino del hombre hacia la verdad, y hacia la verdad del ser. Pues, ¿de qué sirve al hombre afirmar su libertad por el camino de la negación de la verdad y de toda

²⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, siglo XII, 1988, p. 367.

³⁰ G. Vattimo, *Después de la cristiandad, por un cristianismo no religioso*, Buenos Aires, Paidós, 2004, c. VIII, p. 138.

³¹ R. Rorty, *Habermas and Lyotard on postmodernity*, en *Praxis International* 4/1, 1984, pp. 32-44, p. 38.

trascendencia, si a causa de ello pierde de vista lo único que puede ayudarle a encontrar sentido a su vida y a su libertad? ¿Cómo no sorprenderse de que el mismo hombre que busca afirmar su libertad por el camino de la autoafirmación de sí mismo, y por el abandono de un orden absoluto, no puede evitar el intuir en el fondo de su conciencia que todo su ser se halla fundado en ellas y se siente irresistiblemente llamado a responder a esta instancia de absolutez? En este sentido es pertinente recordar que un agnóstico tan decidido como Don Miguel de Unamuno, después de negar toda posibilidad de conocer a Dios por la vía de la razón, patéticamente termina reconociendo que sólo por Dios su vida podría encontrar sentido: “*A Dios no le necesitamos (...) para que nos enseñe la verdad de las cosas, (...) sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo*”³². De donde, por contraste, se advierte la permanente vigencia de las palabras de San Agustín cuando, después de andar por los sombríos caminos del error y la duda, con la convicción y fortaleza de quien ha encontrado la verdad, confesó: “*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*”³³.

Desde luego, para entender el sentido último de esta expresión del Hiponense, el hombre de la cultura postmoderna deberá antes desandar el trágico camino del abandono del ser para retomar el ya transitado pero siempre nuevo camino de la verdad del ser, un camino que comienza con un genuino reconocimiento de la inteligibilidad del ente real y de la capacidad del hombre para penetrar en su inteligibilidad, para así descubrir en lo real su propia naturaleza y, a la postre, su condición de creatura. Porque, lejos de quedar encerrada en el seno de su propia inmanencia³⁴, pero sin dejar de permanecer dentro de sí misma, la inteligencia, en virtud de la intencionalidad de sus representaciones conceptuales, que, *eo ipso*, se constituyen en su objeto *quo* -objeto formal motivo-, actividad abstractiva mediante, podrá “*hacerse todas las cosas*” que constituyen su objeto *quod* -objeto formal terminativo-, porque la representación inteligible es el medio por el cual el intelecto se asimila a la cosa: “*Omnis cognitio est per speciem aliquam, per cuius informationem fit assimilatio cognoscentes ad rem cognitam*”³⁵. Y así, la verdad ya no se verá como fruto exclusivo de una subjetividad, sino como una adecuación de lo entendido -*intellectus*- con la cosa³⁶.

De ese modo, el hombre reconocerá al ente como el *primum cognitum* del intelecto humano -“*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resoluit, est ens*”-³⁷, y a los primeros principios del ser y del conocer -de no contradicción, de identidad, de tercero excluido-, cuya evidencia se impondrá al intelecto por encima de todo

³² M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, ed. cit., t. XII, p. 440-441.

³³ San Agustín, *Confess.* I, 1, 1: “*Nos has hecho para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí*”.

³⁴ Kant, *Tratado de lógica*, trad. cast. García Moreno, Buenos Aires, Araújo, 1938, p. 51.

³⁵ Santo Tomás, *I Sent.* d. 3, q. 1, a. 1. ob. 3: “*Todo conocimiento adviene mediante alguna especie, en virtud de cuya información se produce la asimilación del que conoce a la cosa conocida*”.

³⁶ Santo Tomás, *De Uerit.*, q. 1, a. 1.

³⁷ Santo Tomás, *QD De Ueritate*, q. 1, a. 1, c.

condicionamiento cognitivo: “*Primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur*”³⁸.

A poco que el hombre de hoy se eche a andar por el luminoso camino de la verdad, aunque no sin dolor, podrá comprobar que la persona humana es un ser ontológicamente inacabado, y será ese mismo dolor el que lo empujará durante el resto de sus días a morigerar su limitación abriéndose valerosamente hacia la integralidad del orden real, en una doble apertura: una horizontal que lo comunicará con el mundo de sus semejantes y de las cosas materiales, y otra vertical que lo conectará tanto con la profundidad de su propia espiritualidad como con la majestad de su causa trascendente. De donde esa misma marca de dependencia le revela la grandeza de su origen, que al tiempo que se le impone como un ser absoluto y trascendente, porque de Él recibe todo su ser, también le es inmanente, porque necesariamente todo le habrá de estar sujeto (*per potentiam*), porque todo le es objeto de contemplación (*per praesentiam*) y porque actúa en todo como causa de su ser (*per essentiam*)³⁹.

De esta manera, el hombre puede ponerse en condiciones de descubrirse a sí mismo no sólo como una realidad capaz de conocer y conocerse y, de este modo, hacerse dueño de sí, y dar lugar a ese particular modo de relación que se establece en el plano de la amistad con los demás hombres, sino que también puede conocer un fundamento trascendente a su propia realidad con el cual puede llegar a establecer también una misteriosa relación personal. Y, no importa que en virtud de la excelencia y excedencia de la naturaleza divina sea muy poco lo que el hombre podrá conocer de Dios, pues, como señala Santo Tomás, “*El más insignificante conocimiento que uno puede lograr sobre las cosas más elevadas y sublimes es más digno de ser deseado que el saber más cierto de las cosas inferiores*”⁴⁰.

5. Conclusiones

Se ha visto ya cómo el relativismo gnoseológico que ha incidido sobre la historia de la filosofía es el relativismo específico conforme al cual el conocimiento humano, determinado por la especie humana, difiere de cualquier otra especie que pueda conocer, dando lugar a una actitud escéptica. Se rastrean sus causas en los escolásticos Duns Scoto y Guillermo de Ockham y, entre los modernos, en Descartes y Kant. Husserl y Frege han mostrado la inconsistencia de este relativismo, cuyos efectos sobre la actual cultura postmoderna es decisiva. Se considera que el modo más adecuado de superarlo debe comenzar por una revalorización de la capacidad intelectual del hombre para indagar sobre el orden inteligible del orden real a la luz de una metafísica del ser abierta a la trascendencia.

Francisco Rego

³⁸ Santo Tomás, S. *Th.* I-II, 94, 2co.

³⁹ Santo Tomás, S. *Th.* I, 8, 3.

⁴⁰ Santo Tomás, S. *Th.* I, 5, 1m.