

# Relativismo, tolerancia y democracia en H. Kelsen

JAIME ARAOS SAN MARTÍN  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
jaraos@puc.cl

## Resumen

En este artículo se expone y comenta la tesis de H. Kelsen acerca de la continuidad lógica e histórica que va del «absolutismo filosófico» al absolutismo político, por un lado, y la que va del relativismo filosófico al relativismo político (i.e., la democracia), por el otro. Kelsen arguye que el absolutismo filosófico, caracterizado por la pretensión de alcanzar la verdad absoluta, conduce a actitudes intolerantes y despóticas y a la construcción de un régimen totalitario autocrático. El relativismo filosófico, en cambio, conduce a actitudes tolerantes y conciliadoras y al establecimiento de un Estado democrático. La parte final está dedicada a comentarios críticos sobre esta posición: su incapacidad de asegurar derechos universales e inviolables, como son los derechos humanos; la absolutización de la voluntad de las mayorías y supresión de la racionalidad práctica; el autoritarismo epistemológico y valórico en que inadvertidamente cae el relativismo cuando se erige como árbitro absoluto y posición absoluta que contempla y juzga las otras posiciones «desde fuera y desde arriba»; la transformación, en el relativismo, de la tolerancia en indiferencia, que es una disposición contraria a la política y la sociabilidad.

**Palabras clave:** Relativismo, democracia, tolerancia, epistemología, filosofía política.

## Abstract

In this article is exposed and comments the thesis of H. Kelsen about the logical and historical continuity that goes from the «philosophical absolutism» to the political absolutism, on the one hand, and from the philosophical relativism to the political relativism (i.e., the democracy), by the other. Kelsen argues that the philosophical absolutism, characterized by the pretension to reach the absolute truth, drives to intolerant and despotic attitudes and to the construction of a totalitarian State. The philosophical relativism, on the other hand, drives to tolerant and pacific attitudes and to the establishment of a democratic State. The final part is dedicated to critical commentaries on this position: his disability to assure universal and inviolable rights, like the human rights; the absolutization of the will of the majorities and suppression of the practical rationality; the epistemologic and valoric authoritarianism in that the relativism inadvertently falls when it is raised as absolute umpire and absolute position that contemplates and judges the other positions «from out and from above»; the transformation, in the relativism, of the tolerance in indifference, which is a disposition opposite to the politics and the sociability.

**Key words:** Relativism, democracy, tolerance, epistemology, political philosophy.

---

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Profesor Asociado en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Coordinador de Comunicaciones y Asuntos Públicos del mismo Instituto. Entre sus publicaciones se destaca *La filosofía aristotélica del lenguaje* (1999).

Recibido: 30/Junio/2008 - Aceptado: 25/Julio/2008

## I

¿Es la verdad compatible con la democracia? La pregunta así dicha está todavía muy indeterminada, pero puede servir de punto de partida para el objeto del presente estudio. Y lo que sería una primera respuesta por parte de un amplio sector de la sensibilidad contemporánea se puede apreciar mejor por una rápida comparación con la respuesta que se puede hurgar en el *De interpretatione* y la *Política* de Aristóteles. En las primeras líneas de la primera obra<sup>1</sup> sostiene que las lenguas que los hombres hablan y escriben son diferentes, pero tales diferencias, aunque la dificultan, no impiden la comunicación, porque las lenguas son expresión de los pensamientos del alma, y éstos, a su vez, refieren a las cosas reales y verdaderas, que son las mismas para todos. Las cosas mismas son, pues, el espacio común y abierto en el cual los seres humanos -todos, iguales y diferentes- pueden encontrarse mutuamente y dar origen a la comunicación. La verdad es primariamente esto: las cosas mismas en cuanto se abren al conocimiento y la comunicación; y por la relación a las cosas mismas también se llama verdad a los pensamientos y los discursos según que las expresen como ellas son.

Si la verdad de las cosas reales es el primer fundamento de la comunicación entre los hombres así como de las comunidades que de ella nacen, en la *Política* se añade algo más<sup>2</sup>. Partiendo de esta tesis de que es la comunicación lo que constituye la comunidad, distingue dos clases muy diferentes de lenguaje y, de modo correspondiente, dos clases muy diferentes de comunidad. Uno es el lenguaje más o menos elemental llamado «phoné», que les permite a los otros animales expresar las sensaciones del dolor y del placer, y formar de este modo agrupaciones básicas. El otro es la «palabra» o «discurso» (*lógos*), por el cual los seres humanos, únicos animales que tienen el sentido de lo conveniente y lo dañoso, de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, pueden significarse estas cosas recíprocamente y formar sobre esta base unas formas naturales y superiores de asociación exclusivamente humanas, que son la casa (o familia) y la ciudad (o sociedad política). Sólo en ellas puede el ser humano realizar sus posibilidades más altas, que son la vida moral y política, la «vida buena». La palabra -dice Aristóteles- existe para hacer manifiesto lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y «la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»<sup>3</sup>. La comunidad de los valores formada y puesta de manifiesto por el discurso racional es lo que

<sup>1</sup> Cfr. *De interpretatione*, I, 16a, 3ss.

<sup>2</sup> Cfr. *Política*, I 2, 1253a7-18.

<sup>3</sup> *Política*, I 2, 1253a, 18.

produce y da lugar a la comunidad política y a la democracia. La comunidad de los valores es la verdad de las cosas éticas, políticas y sociales, o sea, su condición de bien común reconocida y participada por todos los miembros del cuerpo social. La democracia no sólo es compatible con la verdad, sino que la reclama para constituirse como tal.

En nuestros días, por el contrario, lejos de comprenderse la verdad - especialmente, la verdad ética y política- como un espacio de encuentro constituyente de una comunidad política, se la tiende a percibir como un potencial de conflicto, una especie de cuerpo extraño que amenaza uno de los pilares más importantes de la estructura democrática moderna: la tolerancia. En efecto, la tolerancia, que pasó a convertirse en un valor ético y político de primera línea en el mundo moderno a partir del *Tratado teológico-político* (1670) de Spinoza, la *Carta sobre la tolerancia* (1689) de Locke, el *Espíritu de las Leyes* (1748) de Montesquieu, el *Tratado de la Tolerancia* (1763) de Voltaire y el libro *Sobre la libertad* (1859) de J. S. Mill, entre otros<sup>4</sup>, ha adquirido en nuestros días mayor relieve todavía y ha pasado a ser concebida como condición de posibilidad de una comunidad política democrática en el mundo globalizado y multicultural. Es tal en cuanto aceptación y salvaguardia de las diferencias ya no sólo religiosas, como en su origen, sino también culturales, étnicas, raciales, sexuales, ideológicas, axiológicas y otras. Sin la prescindencia de tales diferencias no habría igualdad política entre los ciudadanos ni, por tanto, democracia. En este sentido la tolerancia es garantía de la libertad y de la igualdad. La incompatibilidad de este valor con la verdad surge cuando, desde un relativismo escéptico, se rechaza la validez de una racionalidad práctica y la pretensión de verdad o de derecho a la verdad en estos ámbitos, pues se considera que implica un autoritarismo injustificado que coacciona la libertad de los otros, desconoce la igualdad de los ciudadanos, coacciona su libertad y perturba la paz social.

Desde esta posición no es necesario rechazar frontalmente la verdad, pero sí lo es negar su referencia al ser para relegarla exclusivamente al ámbito de la subjetividad, sea ésta individual o colectivo; por ello también se rechaza la pretensión de universalidad de la verdad, más precisamente, su vigencia trans-subjetiva, limitando su valor al mundo privado del sujeto. La verdad aparece como una bestia peligrosa y violenta mientras está en el espacio público, pero mansa y aún atractiva cuando está encerrada en la propiedad privada de cada ciudadano. Las diferencias se hacen privadas; la indiferencia,

<sup>4</sup> Vid. Academia Universal de las Culturas: *La Intolerancia* (Fórum Internacional sobre la Intolerancia, UNESCO 1997), Ed. Granica, Bs. As.-Barcelona-México-Santiago-Montevideo 2002, Segunda Parte: "Historia de las teorías sobre la tolerancia", 71-112. También, I. FETSCHER: *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*. Gedisa, Barcelona 1994.

pública. Entonces la inexistencia o inaccesibilidad de la verdad no es vista como un hecho negativo, ni siquiera como un mero hecho, sino como una condición de posibilidad de la democracia y de la convivencia pacífica de los hombres, una verdadera exigencia política y moral<sup>5</sup>.

En lo que sigue, me propongo exponer y comentar la tesis del relativismo como condición de posibilidad de la tolerancia y de la democracia. Haré esta tarea a la luz del pensamiento de Hans Kelsen<sup>6</sup>, cuya obra he elegido por el reconocimiento de que goza su autor y la nitidez de los argumentos con que defiende unas ideas que, implícita o explícitamente, están presentes como cosa indudable e incuestionable en la cultura occidental contemporánea.

## II

Kelsen defiende una estricta continuidad lógica, conceptual e históricamente realizada que va, por un lado, del «absolutismo filosófico» al «absolutismo político», y, por el otro, del «relativismo filosófico» al «relativismo político», entendiendo por éste el régimen democrático basado en los principios de libertad e igualdad.

La tesis es clara: i) la filosofía tiene necesariamente una extensión política; ii) mientras que el absolutismo filosófico, como se llama a la pretensión de conocer la verdad absoluta, conduce por sí mismo a actitudes intolerantes y despóticas y a la construcción de un Estado totalitario, de poder absoluto; el relativismo conduce por sí mismo a actitudes tolerantes y conciliadoras y al establecimiento de un Estado democrático cuyo poder está limitado por las leyes que promueven la libertad y la igualdad.

A continuación me detendré en los conceptos teóricos de absolutismo filosófico y relativismo filosófico, para pasar, luego, a revisar la derivación que hace este autor de ellos hacia al orden político.

<sup>6</sup> Cfr. J. RATZINGER: *Glaube, Wahrheit, Toleranz; Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2003; trad. cast. de C. Ruiz-Garrido, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005, 65, 76, 149. *Ibid.*: *Wahrheit, Werte, Macht, Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1993; trad. cast. de J. L. del Barco, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Rialp, Madrid 1995, c. III, esp., 81-89. También, A. BLOOM: *El cierre de la mente moderna*. Plaza & Janes, Barcelona 1989.

<sup>7</sup> Los textos de Kelsen que aquí consideramos son: a) *What is justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays by Hans Kelsen*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1971, 198- 208; trad. cast. de Albert Calsamiglia, *¿Qué es justicia?* Ariel, Barcelona 1992. Citaremos según la edición en inglés; b) *Wesen und Wert der Demokratie*, 1920, trad. cast. de R. Luengo, *Esencia y valor de la democracia*. Comares, Granada 2002; c) *La idea del derecho natural y otros ensayos*, Bs. As., 1946.

## III

Kelsen llama absolutismo filosófico a una posición metafísica que afirma la existencia de una realidad absoluta: una «realidad que existe independientemente del conocimiento humano, de donde se sigue que su existencia es objetiva e ilimitada en el espacio y el tiempo, que limitan el conocimiento humano»<sup>8</sup>. El supuesto de una existencia absoluta en el orden metafísico, es lo que permite afirmar una verdad absoluta en el orden epistemológico, y valores absolutos en el orden moral.

Verdad absoluta sería la que expresa un juicio que pretende ser verdadero «no sólo con relación al sujeto que emite el juicio, sino con relación a todos, siempre y en cualquier lugar»<sup>9</sup>, y esto únicamente es posible, si está referido a una realidad absoluta.

A su vez, dado que lo absoluto implica necesariamente perfección, la existencia absoluta se identifica con el valor absoluto y con la autoridad absoluta, concebida como fuentes de valores absolutos. Esta tesis deriva en: i) la personificación de lo absoluto, como el creador absolutamente justo y omnipotente del universo «cuya voluntad es la ley de la naturaleza tanto como de la sociedad»<sup>10</sup>; ii) una tendencia al monoteísmo; iii) la afirmación de que el valor es inmanente a la realidad; iv) la tendencia a identificar la verdad, pensada como conformidad con la realidad, con la justicia (o el bien), pensada como conformidad con un valor absoluto. De esta última aseveración se sigue, según Kelsen, que para el absolutismo filosófico «un juicio acerca de lo que es justo o injusto pueda ser tan objetivo como un juicio acerca de lo que es verdadero o falso». O sea, no habría diferencia radical entre los juicios prácticos o «juicios de valor» y los juicios teóricos o constatativos, de modo que aquéllos pueden aspirar al mismo grado de validez universal y objetiva que éstos.

Finalmente, la tesis de que hay una realidad absoluta independiente del conocimiento humano, conduce a esta tendencia filosófica a suponer que «el conocimiento sólo tiene por función reflejar, como si fuera un espejo, los objetos que existen ya por sí mismos»<sup>11</sup>. Consecuentemente, necesita concebir al sujeto de conocimiento como pasivo y «completamente

<sup>8</sup> “Absolutism an Relativism in Philosophy and Politics”, 198.

<sup>9</sup> Op. cit., 199.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Op. cit., 199. Tal es también el tópico principal al que dirige sus críticas Richard Rorty en varias obras, especialmente en su libro quizás más célebre *Philosophy and the Mirror of Nature*. University of Princeton Press, Princeton 1979.

determinado por leyes heterónomas a la realidad objetiva y dependientes de lo absoluto, sobre todo si éste es imaginado como un ser personal y una autoridad sobrehumana»<sup>12</sup>. A la vez, este absolutismo niega la igualdad de los sujetos de conocimiento; por el contrario, «la fundamental desigualdad de ellos respecto de un ser supremo y absoluto es lo esencial»<sup>13</sup>.

#### IV

El relativismo filosófico, con el que se identifica Kelsen, es lo contrario. El teórico del Derecho llama así a un empirismo antimetafísico para el cual «la realidad, como objeto de conocimiento, es relativa al sujeto cognoscente, y sólo existe dentro de los límites del conocimiento humano»<sup>14</sup>. Por el contrario, un supuesto absoluto, la cosa en sí misma, sobrepasaría la experiencia humana y, por tanto, sería incognoscible<sup>15</sup>; lo mismo ha de decirse acerca de una supuesta verdad absoluta o un valor absoluto. De allí que el relativismo insista en una marcada separación de la realidad y el valor, y «distingue entre las proposiciones acerca de la realidad y los auténticos juicios de valor, los cuales, en último término, no se basan en el conocimiento racional de la realidad, sino en las fuerzas emocionales de la conciencia humana, en los deseos y temores del hombre. Estos juicios sólo se refieren a valores relativos»<sup>16</sup>. Conforme a ello, la ética relativista tiene una pronunciada inclinación racionalista y, a la vez, escéptica.

En cuanto a la teoría del conocimiento relativista, Kelsen sigue a Kant, e interpreta el proceso de conocimiento, como una «creación de su propio objeto», de tal modo que el sujeto humano cuando conoce «es –epistemológicamente– el creador de su propio mundo, un mundo que está constituido en y por su conocimiento»<sup>17</sup>. Ahora bien, que el sujeto que conoce sea creador supone que sea libre. La libertad es un prerequisite fundamental de la teoría relativista del conocimiento. Pero al mismo tiempo se debe afirmar que esta libertad no es total, pues el sujeto es correlativo al objeto, y el proceso del conocimiento está regido por leyes que transforman el caos de las percepciones sensibles en un cosmos significativo. Al cumplir con estas leyes «el conocimiento racional de la realidad –en contraposición

<sup>12</sup> “Absolutismo y relativismo en la filosofía y en la política”, 200.

<sup>13</sup> Op. cit., 201.

<sup>14</sup> Op. cit., 198.

<sup>15</sup> Op. cit., 198-199.

<sup>16</sup> Op. cit., 199. Cfr. H. KELSEN: “Value Judgments in the Science of Law”, en *What is justice?* 209-230.

<sup>17</sup> Op. cit., 200.

a las valoraciones basadas en emociones subjetivas— tiene un carácter objetivo»<sup>18</sup>. Y dado que estas leyes emanan de la misma mente humana y no de un principio externo, puede estimarse que el sujeto cognoscente es un legislador autónomo y, por tanto, que su libertad es autonomía.

Finalmente, el relativismo filosófico de Kelsen reconoce dos peligros que lo acechan internamente, a saber, el solipsismo paradójico y el pluralismo paradójico<sup>19</sup>. El primero representa el riesgo de que el sujeto creador de conocimiento se perciba como la única realidad existente y haga de su «yo» un absoluto, con la consiguiente negación de los otros yo. El segundo, alude al riesgo de que el reconocimiento de múltiples «yo» creadores dé lugar a la consecuencia de que hay tantos mundos comunicados como sujetos cognoscentes.

Kelsen halla una solución para ambos peligros mediante la introducción de una hipótesis fundamental en su teoría: «esta teoría compensa su incapacidad de asegurar la existencia objetiva de un único mundo para todos los individuos suponiendo que los individuos, como sujetos de conocimiento, son iguales»<sup>20</sup>. Este supuesto implica otros dos: i) que los distintos procesos de conocimiento racional en la mente de los individuos sean iguales, a diferencia de sus reacciones emocionales; ii) que los objetos de conocimiento, como resultados de estos procesos individuales, estén conformes entre sí, lo cual se vería colegido por la conducta externa de los individuos<sup>21</sup>. Kelsen reconoce que el supuesto de la igualdad de los sujetos de conocimiento puede parecer en conflicto con la libertad de éstos que afirma el relativismo, pero insiste en que esta libertad no es absoluta, sino relativa, como ha dicho, pues está restringida por las leyes del conocimiento racional.

## V

Pasaré a considerar, enseguida, la conexión que establece este autor entre estas construcciones teóricas y sus derivaciones políticas. El concepto de absolutismo político es bien conocido. Kelsen lo usa como sinónimo de despotismo, dictadura, autocracia<sup>22</sup>. La expresión designa una forma de gobierno que concentra todo el poder del Estado en un individuo, el

---

<sup>18</sup> Ibíd.

<sup>19</sup> Ibíd.

<sup>20</sup> Op. cit., 201.

<sup>21</sup> Ibíd.

<sup>22</sup> Op. cit., 201.

gobernante, cuya voluntad es ley. Su poder es absoluto en el sentido de que no está limitado por los demás individuos, dado que ellos están sujetos a su dominio y no participan del poder. Por tanto, el principio de libertad individual no tiene realización en el absolutismo político y tampoco la tiene el principio de igualdad, porque dicho régimen es justificable solamente por la asunción de una diferencia esencial entre el gobernante y los gobernados»<sup>23</sup>. Kelsen ofrece como ejemplo característico del absolutismo político en el pasado la monarquía absoluta que tuvo lugar en los siglos XVII y XVIII en Europa, donde destaca la de Luis XIV y su conocida frase, que resume el espíritu de este régimen: «El Estado soy yo» (*L'État c'est moi*). En el siglo XX, el absolutismo político ha encontrado su expresión en los Estados totalitarios establecidos por el fascismo, el nacionalsocialismo y el bolchevismo, en los cuales la monarquía absoluta es sustituida por la dictadura de partidos<sup>24</sup>. A ellos el jurista vienés opone la democracia, basada en los principios de libertad e igualdad. Estos principios excluyen la instalación de un poder absoluto del Estado; de allí que la fórmula que lo caracteriza es «El Estado somos nosotros» (*L'État c'est nous*).

Kelsen procede enseguida a argumentar su tesis del paralelismo que habría, por un lado, entre el absolutismo filosófico y el político, y por el otro, entre el relativismo filosófico y la democracia. Observa, a propósito de lo primero que: i) Para el absolutismo filosófico el sujeto cognoscente es tan pasivo respecto de su objeto absoluto y tan determinado por las leyes ajenas que éste le impone, como el súbdito del gobierno absoluto lo está respecto del gobernante, cuyo poder ilimitado le constriñe a obedecer leyes extrañas en cuya creación no tiene participación alguna<sup>25</sup>; ii) el absolutismo político tiene la inequívoca tendencia a usar el absolutismo filosófico como instrumento ideológico, es decir, a presentarse como autorizado de algún modo por el absoluto —sea éste la divinidad, la nación o el socialismo—, para justificar su poder ilimitado y la sumisión incondicional de los demás<sup>26</sup>; iii) el absolutismo político presenta al Estado como una entidad absoluta que existe anterior e independientemente de sus súbditos, y se vale de un concepto de soberanía que niega la subordinación del Estado al Derecho internacional; dicho concepto es funcional a una deificación del Estado que

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Op. cit., 201-202. Cfr. S. MASTELLONE: *Historia de la democracia en Europa. De Montesquieu a Kelsen*. EDERSA, Madrid 1990, 443.

<sup>25</sup> Cfr. op. cit., 202.

<sup>26</sup> Ibid.



implica la veneración del gobernante concebido como un semidios<sup>27</sup>; iv) los seguidores del absolutismo filosófico, los grandes metafísicos, estuvieron a favor del absolutismo político<sup>28</sup>: Platón, Aristóteles, santo Tomás, Dante, Leibniz, Hegel.

La argumentación para el segundo paralelismo es la siguiente: i) «el individuo es políticamente libre en la medida en que participa en la creación del orden social al cual está sometido, del mismo modo que el sujeto de conocimiento—según la epistemología relativista—es autónomo en el proceso de conocimiento»<sup>29</sup>; ii) la igualdad política de los individuos es análoga a la igualdad de los sujetos de conocimiento<sup>30</sup>; iii) el relativismo político concibe al Estado como una relación específica entre los individuos establecida por el ordenamiento jurídico nacional, y subordina este ordenamiento al Derecho Internacional; así logra una relativización del Estado, relativización que es inherente a la democracia: «la democracia es relativismo político que tiene su contraparte en el relativismo filosófico»<sup>31</sup>; iv) los representantes más destacados del relativismo filosófico estuvieron políticamente de acuerdo con la democracia<sup>32</sup>: los sofistas griegos, Leucipo, Demócrito, Nicolás de Cusa, Spinoza, Locke, Rousseau.

## VI

Ciertamente, el valor de estos argumentos es desigual, como lo reconoce su propio autor, y se puede dudar de que sean concluyentes, incluso aquél que él considera el «más serio»: la clasificación de los pensadores respecto de su posición política. Pero ellos parecen meras preparaciones del argumento decisivo, que no aparece hasta las páginas finales de su escrito. Allí Kelsen considera las condiciones teóricas de la democracia, y su tesis fundamental es que ésta supone el «relativismo filosófico» y, en cambio, es incompatible con el «absolutismo filosófico»:

«En efecto, la creencia en valores absolutos conduce irremisiblemente —y siempre ha sido así— a una situación en la cual el que cree poseer el secreto del bien absoluto reclama el derecho de imponer su opinión, así como también su voluntad, sobre los otros que están en el error»<sup>33</sup>.

---

<sup>27</sup> Op. cit., 202-203.

<sup>28</sup> Op. cit., 204.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Op. cit., 203-204.

<sup>32</sup> Op. cit., 204.

<sup>33</sup> Op. cit., 206.

Conforme a esta creencia la decisión de lo que es políticamente bueno no puede venir dada por la mayoría de votos, sino por quien tiene el conocimiento secreto y exclusivo del bien absoluto. La autoridad –no la mayoría– es quien decide. La conclusión es que los bienes más característicos de la democracia como son «la tolerancia, los derechos minoritarios, la libertad de expresión y la libertad de pensamiento, no tienen cabida en un sistema político basado en la creencia en valores absolutos»<sup>34</sup>.

La democracia exige la convicción opuesta, a saber, el relativismo filosófico y su negativa de que haya o pueda ser conocido un bien absoluto, o sea, un bien que sea anterior a la voluntad del ser humano y que la inteligencia pueda descubrir como vinculante. Ello se aprecia bien en un pasaje en el que explica el criterio de la legislación en una democracia:

«(...)legislar significa determinar el contenido de un orden social, no de acuerdo a lo que es objetivamente mejor para los individuos sometidos a ese orden, sino de acuerdo a lo que estos individuos, o su mayoría, correcta o incorrectamente creen que es lo mejor para ellos; esta consecuencia de los principios de libertad e igualdad es justificable sólo si no existe una respuesta absoluta a la pregunta de qué es lo mejor, si no existe algo así como un bien absoluto»<sup>35</sup>.

El principio de la mayoría<sup>36</sup> y la institución de la legislación quedan fundados de este modo en la igualdad que tienen todos los individuos en cuanto a su ignorancia del bien objetivo, y en la consiguiente libertad para establecerlo subjetivamente, sin más limitación que su adecuación a las reglas y procedimientos formales de la democracia. El relativismo de los juicios de valor conforme al cual «dos juicios opuestos no son lógicamente ni moralmente imposibles», es condición para la exigencia democrática de respetar la opinión política de cualquier otro y de que ningún individuo tenga derecho de imponer su voluntad sobre los demás<sup>37</sup>. Pero el mismo relativismo hace justificable «imponer un orden social en contra de individuos que estén en desacuerdo con éste, sólo si este orden está en armonía con el mayor número posible de individuos legales, es decir, con la voluntad de la mayoría»<sup>38</sup>. Esta imposición no tiene límites morales ni de justicia, pues el bien –diríamos, el único absoluto que permanece vigente en el nuevo orden político– es la voluntad de la mayoría.

<sup>34</sup> Op. cit., 206.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Cfr. H. Kelsen: *Esencia y valor de la democracia*, cap. VI.

<sup>37</sup> Cfr. "What is justice?", 206.

<sup>38</sup> Op. cit., 206-207.

La democracia logra, entonces, la realización de sus principios más caros tan solo si se desentiende de la verdad y vacía de todo contenido ético. El bien y la verdad política será lo que decida cada vez la mayoría. Kelsen no deja duda al respecto considerando un caso límite de aplicación de su criterio. Recordando el capítulo dieciocho del Evangelio de San Juan donde se relata el momento en que Jesús es llevado ante Pilatos acusado de pretender ser hijo de Dios y rey de los judíos, Kelsen se refiere al encuentro de ambos personajes como un símbolo trágico del antagonismo entre absolutismo y relativismo. Ante las palabras de Jesús «Tú lo has dicho, yo soy un rey. Para esto he nacido y para esto vine al mundo, para que yo dé testimonio de la verdad. Todo el que esté de parte de la verdad escucha mi voz», Pilatos, como sabemos, le responde con una pregunta retórica: «¿Qué es la verdad?», dando a entender que ella no existe o que es inaccesible para nosotros y, en todo caso, que no le importa. Pues bien, Kelsen comenta este episodio con las siguientes palabras:

«Y puesto que Pilatos, un relativista escéptico, no sabía qué era la verdad, la verdad absoluta en que este hombre creía, consecuentemente, procedió de modo democrático sometiendo la decisión del caso a votación popular»<sup>39</sup>.

Este plebiscito, como reconoce Kelsen, representa un fuerte argumento en contra de la democracia. Por él se condenó a la crucifixión a un inocente, a un hombre bueno, al mejor de todos los hombres, al Hijo de Dios. Uno tiende naturalmente a preguntarse ¿Es ello justo?<sup>40</sup>. Pero una democracia fundada sobre bases relativistas no tiene a su disposición otra verdad política, otro criterio de lo justo y de lo injusto, que el que establezca autónomamente, cada vez, la voluntad de la mayoría. Esta voluntad debe ser acatada por los demócratas aunque ella pueda causar horror y estupor a algunos.

En las últimas líneas de su escrito, Kelsen, para enfrentar al absolutismo, llama a adherir a la verdad política del relativismo con la misma seguridad que el Hijo de Dios lo estaba de la suya, «con sangre y las lágrimas, si fuera necesario»<sup>41</sup>. Como Pilatos, también Kelsen es consecuente con sus ideas

---

<sup>39</sup> Op. cit., 207.

<sup>40</sup> Cfr. *“What is Justice?”*, en el libro homónimo, 1, donde Kelsen cita este mismo texto del Evangelio, y comenta lo siguiente: “Tras la pregunta de Pilatos, ‘Qué es la verdad’, se plantea, a raíz de la sangre derramada por Cristo, otra pregunta de mayor importancia, la eterna pregunta de la humanidad. ¿Qué es la justicia? (...) Ninguna otra cuestión se ha debatido tan apasionadamente, ninguna otra cuestión ha hecho derramar tanta sangre y tantas lágrimas”.

<sup>41</sup> Op. cit., 208.

cuando se identifica, en tanto que demócrata, con Pilatos. Lo que uno se pregunta es si acaso no es mejor, a veces, no ser tan consecuente.

## VII

A continuación, presento esquemáticamente algunos comentarios críticos a la argumentación de Kelsen. Como se ve, él no argumenta defendiendo la verdad del relativismo ni la falsedad del absolutismo, sino la coherencia y funcionalidad del primero y la incompatibilidad del segundo respecto de la democracia. Es una especie de argumentación pragmática o utilitarista, y a ella me atenderé principalmente, procurando formular mis críticas a partir de los supuestos que ella misma emplea.

Primero, me parece conveniente atender al sentido de su argumentación, a aquello que parece tener en vista al elaborar sus ideas. Tal es el problema de los sistemas políticos totalitarios de derecha y de izquierda que irrumpieron en el siglo XX, y la secuela de arbitrariedad, opresión, atropello de los derechos humanos y horrores que hemos conocido. Contra ellos reacciona Kelsen y ve en la democracia, con justa razón, el sistema de gobierno que, en la práctica, ofrece la más alta garantía de la libertad individual, la igualdad política y el respeto del derecho. Y puesto que estima que la democracia es la derivación práctica del relativismo filosófico mientras que el totalitarismo es la derivación política del absolutismo filosófico, defiende aquél y rechaza éste. No obstante, el vaciamiento ético de la democracia, la neutralidad moral que implica el relativismo, abre la puerta para la más grave violencia e injusticia de las mayorías en contra de quienes se hallen en el lado opuesto. La condena de Jesús, la de Sócrates y tantos otros inocentes, lo ilustran.

Este es el primer y más grave problema que tiene esta doctrina. No es capaz de asegurar derechos universales e inviolables, o sea, absolutos, como son los derechos humanos, cuya relevancia ética y política se ha hecho tan patente en nuestro tiempo. No sólo es incapaz de asegurar estos derechos, sino que se ha podido invocar el relativismo en nuestros días para justificar la evitación de estos derechos y el conservadurismo en situaciones de postergación e injusticia. Un claro ejemplo de ello es el uso del relativismo cultural para legitimar, en algunas sociedades, el sexismo y prácticas aberrantes en contra de las mujeres, como la ablación femenina y las lapidaciones, entre otras<sup>42</sup>. Parece evidente, entonces, que la democracia requiere un núcleo ético no relativista para salvaguardar estos derechos fundamentales. En palabras de

---

<sup>42</sup> Vid. V. MAQUIEIRA: *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*, Madrid 1997.

Ratzinger: «Los derechos humanos no están sujetos al mandamiento del pluralismo y la tolerancia, sino que son el contenido de la tolerancia y la libertad. Privar a los demás de sus derechos no puede ser un contenido de la justicia ni de la libertad. Eso significa que un núcleo de verdad —a saber de verdad ética— parece irrenunciable precisamente para la democracia»<sup>43</sup>.

## VIII

Directamente vinculado con lo anterior, está un segundo problema interno del relativismo: su rechazo de lo absoluto sea como un ser trascendente o como realidad objetiva o como valor en sí, le lleva a recaer en un nuevo absoluto: la absolutización de la subjetividad, y —en cuanto suma de subjetividades— la absolutización de la mayoría. Kelsen intenta relativizar el poder de las mayorías nacionales y el poder del Estado apelando a una norma superior, que sería el derecho internacional; mas, como también este derecho depende a fin de cuentas del principio de la mayoría, resulta que este principio viene a adquirir el rango absoluto.

Si ya desde una perspectiva ontológica es paradójico que una categoría de relación devenga un absoluto, desde una perspectiva práctica el punto es aún más grave, pues implica la absolutización de la fuerza. Esto ocurre porque Kelsen separa «absolutamente» la voluntad de toda verdad y racionalidad: la voluntad es mera expresión de deseos, emociones, sentimientos, es subjetividad incomunicable e irreducible a acuerdo intersubjetivo, salvo por la suma de las fuerzas en la voluntad general o en la voluntad de la mayoría.

La tesis de Kelsen viene a identificarse así con la de Hobbes: *autoritas non veritas facit legem*. El poder, la fuerza más grande hace la ley y lo justo: no la razón ni la verdad. Pero la fuerza sin razón deviene violencia, y que esta fuerza lo sea de la mayoría no le quita su condición de violencia; antes bien, tal vez la agrava. Puede aplicarse aquí lo que dice Tomás de Aquino de la fuerza de la voluntad desligada de la luz de la inteligencia práctica, es decir de la prudencia: es como un caballo ciego que cuanto más fuerte y veloz sea más fuertemente se estrella contra las cosas que halla a su paso. En un orden como aquél el hecho sustituye al derecho. Más acertado que el pensamiento de Kelsen al respecto me parece el pensamiento de Habermas cuando, siguiendo a Kant, sostiene que las leyes y las decisiones políticas requieren una justificación que sólo pueden encontrar en la fuerza de la razón, una razón que se hace manifiesta en el debate de la opinión pública,

<sup>43</sup> J. RATZINGER: *Verdad, valores, poder*, 84-85.

donde aquélla opera como la fuerza coactiva de la no coacción<sup>44</sup>.

El principio de la mayoría como fundamento de las decisiones políticas y fuente del derecho en la democracia debe ser defendido, pero no transformado en criterio único y absoluto, porque «es indiscutible que la mayoría no es infalible y que sus errores no afectan sólo a asuntos periféricos, sino que ponen en cuestión bienes fundamentales que dejan sin garantía la dignidad humana y los derechos del hombre, es decir, se derrumba la finalidad de la libertad, pues ni la esencia de los derechos humanos ni la de la libertad es evidente siempre para la mayoría. La historia del siglo XX ha demostrado dramáticamente que la mayoría es manipulable y fácil de seducir y que la libertad puede ser destruida en nombre de la libertad. (...) Si la mayoría tiene siempre razón —como ocurre en el caso de Pilatos—, el derecho tendrá que ser pisoteado. Entonces lo único que cuenta es el poder del más fuerte, que la mayoría sabe disponer a su favor»<sup>45</sup>. También es fuente del derecho y de las decisiones políticas un mínimo de verdad y de conocimiento del bien que el Estado ha de tomar de fuera, a saber, de la razón cultivada y custodiada por una filosofía independiente y de la razón moral de las tradiciones religiosas<sup>46</sup>.

Digamos, al pasar, que el irracionalismo axiológico se combina con un racionalismo epistemológico que demuestra una singular belleza por la redondez de las ideas que lo componen y la perfecta coherencia que éstas guardan entre sí. Pero no se muestra especialmente lúcido a la hora de entrar en diálogo y debate con sus adversarios. Difícilmente, por ejemplo, se puede reconocer alguna filosofía definida e históricamente realizada bajo el nombre del así llamado «absolutismo filosófico», y la comprensión de los sistemas políticos como extensiones directas y cuasi deductivas de una filosofía absolutista o de otra relativista es francamente ingenua, así como peligrosa es la pretensión de sostener una filosofía «oficial» de la democracia, como lo pretendió en su momento la revolución cultural china o la ciencia vigilada por el Comité Central del Partido Comunista en la disuelta Unión Soviética.

## IX

Otro problema es la pretensión de neutralidad y superioridad del relativismo respecto de las posiciones parciales y dogmáticas. En efecto,

<sup>44</sup> Cfr. J. HABERMAS: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la opinión pública*. G. Gili, Barcelona 1981, 136ss.

<sup>45</sup> J. RATZINGER: *Verdad, valores, poder*, 94-95.

<sup>46</sup> Cfr. op. cit., 103-104.

me parece que la perspectiva relativista es completamente legítima –y aún necesaria– como posición metódica cuando se trata de abrirse a otras culturas, otros horizontes, otros mundos, especialmente si ellos se muestran muy distintos y contrapuestos al propio. Entonces, el juicio sería prejuicio y, en cambio, es menester cierta actitud de neutralidad y exterioridad, de *epojé*, como condición de la apertura y de la eventual comprensión de aquello otro y nuevo que se nos presenta. Como camino y tránsito puede tener sentido tratar de mirar las cosas desde fuera como nos miraría a nosotros terrícolas el ojo de un marciano (para no hablar del «ojo de Dios» en el contexto de un relativismo escéptico). Pero hacer de esta posición metódicamente justificada una posición filosófica definitiva, la convierte en un autoritarismo epistemológico y valórico que inadvertidamente se autoerige como árbitro absoluto y posición absoluta que contempla y juzga las posiciones parciales «desde fuera y desde arriba». De aquí surge la llamada «dictadura del relativismo», vale decir, la tendencia a absolutizar en la práctica la posición relativista y a no tolerar las posiciones opuestas ni a admitir la discusión de sus premisas, valiéndose de ataques *ad hominem* que buscan acallar a sus adversarios en el espacio público. Es lo que sucede siempre que se exige «neutralidad moral» en el ámbito público y se acusa de arrogancia o fundamentalismo a la actitud contraria, siendo así que tanto la negación como la afirmación de la posibilidad de un conocimiento del bien son igualmente posiciones morales, de modo que no hay tal neutralidad y lo que se llama así es una máscara de la ideología o moral relativista<sup>47</sup>.

Paradójicamente, el relativismo se muestra así como un nuevo rostro de la intolerancia. Este encierro del sujeto en su propio dogmatismo, con una seguridad de sí tal que exige imponer sus dogmas relativistas a los que no los comparten, abre un peligroso camino para que el hecho pase a sustituir al derecho<sup>48</sup>. El relativismo como posición de la no posición es ciertamente una ficción y una ilusión, pues nadie está realmente en esa condición, sino siempre inmerso en un horizonte de comprensión, como lo han hecho ver Popper y la hermenéutica<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Vid. A. CARRASCO: *Ética y liberalismo. Reflexiones políticas a la luz de la filosofía de Charles Taylor*. Ril Editores, Santiago 2001, 2ª parte, esp. 108-135.

<sup>48</sup> Cfr. J. RATZINGER: *Verdad, valores, poder*, cap. III. Cfr. L. E. GOODMAN: “Seis dogmas del relativismo”, en M. Dascal (ed.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*. UNAM, México 1992, 109-144.

<sup>49</sup> Coincido en este punto con Rorty y su polémica defensa del etnocentrismo contra el relativismo. Vid. R. RORTY: *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge University Press, Cambridge 1991, 203ss. Cfr. *ibíd.*, *Pragmatismo y política*. Paidós, Barcelona 1998, 81-103.

## X

Finalmente, quisiera subrayar que la convivencia en la democracia exige indudablemente la virtud de la tolerancia, la capacidad de aceptar las diferencias, más concretamente, la disposición que nos lleva a soportar que otros crean, digan o hagan algo que nos parece mal, aceptación que hacemos por respeto a la libertad y dignidad del otro o con vistas a evitar males peores o para alcanzar bienes mayores. Pero esto sólo es posible si asumimos una real diferencia entre lo que queremos y lo que toleramos, entre lo que estimamos bueno y lo que estimamos malo, correcto o incorrecto, verdadero o falso, justo o injusto, mejor o peor. El horizonte de la tolerancia es esta diferencia fundamental entre los valores positivos y los negativos, y la presunción de que tenemos la razón cuando queremos los primeros y toleramos los segundos<sup>50</sup>. Porque lo que toleramos no nos parece bien, pero aceptamos que al otro sí le parezca bien, por su libertad, por eso la tolerancia es una virtud.

A la inversa, si desde el relativismo escéptico no reconocemos una verdadera diferencia entre los valores positivos y los negativos ni presumimos estar bien, es decir, tener cierta razón cuando apreciamos unas cosas y toleramos otras, entonces no estoy siendo realmente tolerante con el otro, sino meramente indiferente. Y si la tolerancia es una virtud, la indiferencia desde luego no lo es. La indiferencia no es ninguna perfección ética ni política. Por ella no se actúa contra el otro, pero tampoco se actúa con el otro ni para el otro. Este es borrado de nuestra existencia, le damos muerte social. La indiferencia no es una virtud política, sino una disposición contraria a la política, una disimulada especie de agresión social. En consecuencia, cabe admitir que la tolerancia sea una condición de posibilidad de la democracia, pero no que el relativismo sea una condición de posibilidad de la tolerancia, porque los principios relativistas la hacen imposible.

En su sentido más estricto, la indiferencia es la falta de respeto. He aquí una virtud social anterior a la tolerancia y condición de ella a la cual no se ha prestado casi atención a pesar de cumplir un papel fundamental en la constitución de la comunidad política. La voz latina *respectus*, de donde viene el vocablo español homólogo, tiene el significado de «atención»,

---

Para un prolijo análisis de los valores veritativos involucrados en el concepto de tolerancia, vid. A. VIGO: "El concepto de tolerancia", en *Sapientia* (1999), 187-208. Allí defiende la tesis de que el objeto propio de la tolerancia no es la otra persona ni determinados contenidos proposicionales expresados por ella, sino su actitud proposicional, o sea, su actitud a afirmación o negación, de aprobación o rechazo hacia un contenido proposicional que el otro estima verdadero y yo no.



«consideración». Tal es el sentido primario del respeto: mirar al otro, atenderle, referirse a él; exactamente lo contrario de la indiferencia. Por ella uno se cierra al otro, lo saca de su horizonte vital, mientras que por el respeto se abre al otro y lo acoge como otro. Este es un momento que no envuelve aún crítica ni negatividad, más bien lo contrario: una presunción positiva a favor del otro, de valoración, por eso puede ser apertura. En el respeto, el otro aparece en su dignidad, como alguien valioso. Es la condición primera de la construcción social, muy anterior, por cierto, a la tolerancia, que conlleva el reconocimiento de algo negativo en el otro. Evidentemente, la apertura al otro mediada y motivada por la presunción de su valor, por un acto de confianza a su favor, puede verse frustrada y mostrárenos el otro en sus aspectos negativos, en aquello que no podemos compartir. Sólo entonces puede tener lugar la tolerancia, que, sin el respeto previo, sería mero prejuicio.