

HANS KELSEN Y EL PROBLEMA DE LAS BASES FILOSÓFICAS DE LA DEMOCRACIA

Jaime ARAOS SAN MARTÍN*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La democracia*. III. *El relativismo filosófico*. IV. *El relativismo político*. V. *Democracia y ética*. VI. *¿Puede la democracia de Kelsen asegurar los derechos humanos?* VII. *La absolutización de la mayoría*. VIII. *La absolutización del relativismo escéptico*. IX. *Tolerancia, indiferencia y relativismo escéptico*.

I. INTRODUCCIÓN

En este artículo me propongo discutir la tesis de Hans Kelsen acerca de la relación que hay entre filosofía y democracia, una tesis que se inscribe en el marco más general de la relación que hay entre filosofía y política, los dos asuntos que más interesaron al pensador vienes a lo largo de su vida, junto a los problemas de teoría jurídica y constitucional. Según dicha tesis, el medio en el que vive, respira y se desenvuelve la democracia es el relativismo: ella misma es definida por Kelsen como un “relativismo político”, el cual sería dependiente, a su vez, de un relativismo filosófico de carácter escéptico. En el otro extremo, sin grados intermedios, Kelsen sitúa el absolutismo político, el cual sería derivación necesaria en el orden práctico, del “absolutismo filosófico” en el orden de las ideas.

¿Hay entonces una filosofía que es connatural a la democracia, en el sentido de que la favorece y conduce a ella, mientras que otra filosofía choca contra la democracia y la asfixia y la conduce por los derroteros del absolutismo y de la autocracia? La respuesta de Kelsen es indudablemente afirmativa.¹ A continuación, en un primer momento expondré los puntos centrales

* Magister en Bioética en la Universidad de Chile y de filosofía en la Universidad Andrés Bello. Contacto: jaimearaoz@gmail.com.

¹ Kelsen no está solo, como es sabido, en esta respuesta. De hecho, en “Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics” (*The American Political Science Review*, 1948; reimpresso

de su argumento, y en un segundo momento lo evaluaré críticamente procurando hacerlo desde sus mismas razones.

Para proceder, tendré a la vista escritos de Kelsen que fueron publicados en fechas diversas, separadas en algunos casos por varios decenios, pero que concuerdan y se complementan, a mi parecer, en cuanto a los puntos fundamentales de su argumentación o, al menos, en cuanto a los puntos que yo abordaré en estas páginas. Por otro lado, citaré de preferencia traducciones y ediciones españolas de los escritos de Hans Kelsen, en atención a los lectores a quienes va dirigida principalmente esta publicación.

II. LA DEMOCRACIA

Podríamos decir que la explicación de Kelsen sobre la democracia arranca de un dato empírico o fenomenológico: el paso del estado de naturaleza al estado social y político; es decir, a ese orden jurídico y normativo que llamamos *Estado* sin más, y que es indudablemente una verdadera fundación. Sin embargo, ésta “no tiene lugar casi nunca en la realidad social, ya que el hombre en la mayoría de los casos nace situado dentro de un régimen ya constituido, en cuyo surgimiento no le ha cabido parte, y que, por lo tanto, se le presenta desde el principio como obra de una voluntad ajena”.² En esta condición, dice Kelsen, se ponen en juego dos “instintos primarios de la vida social”, que son los de igualdad y libertad. El primero suscita una reacción contra el poder y la autoridad, es decir, contra el hecho de que otros me impongan su voluntad mediante la coacción. Suscita una reacción, puesto que percibo a los demás como iguales, y no como superiores o dotados de alguna cualidad por la cual pudieran tener derecho a mandarme. “Así —escribe Kelsen—, la idea absolutamente negativa y antiheroica de la igualdad presta base, también negativa, hacia la libertad”.³

en *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays by Hans Kelsen*, Berkeley, University of California Press, 1971 [1957¹]), él mismo remite un escrito de Bertrand Russell que va en la misma línea: *Philosophy and Politics*, Cambridge University Press, London, 1947, *passim* (yo he accedido a este título en otra edición: *The Basic Writings of Bertrand Russell: 1903-1959*, Edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn, Published by Simon & Schuster, N. Y., 1961, Part XI, §50, 454-467). Russell, a su vez, cita complacido “el reciente libro” publicado por Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (1945), donde su autor defiende una tesis que va en el mismo sentido de Russell y Kelsen.

² Kelsen, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, trad. de la 2a. edición alemana por Luengo Tapia, Rafael y Legaz y Lacambra, Luis, Barcelona, Labor, 1934, p. 22. El término “hombre” aquí tiene el significado de “ser humano”, sin acepción de género ni de edad, pero individualmente considerado: cada ser humano real.

³ Kelsen, Hans, *Esencia y valor...*, *cit.*, p. 15.

Expresamente el pensador vienés concede una primacía al sentimiento de igualdad sobre el de libertad. Esta primacía parece ser de importancia o fundamentación, no solamente temporal. Sin embargo, me parece que la interpretación cambia si se admite que su análisis parte del dato empírico o fenomenológico del ser humano como socialmente situado. En tal caso, lo primero que se muestra, para decirlo en términos kantianos, es un rechazo de la heteronomía, de las normas impuestas por otros. Pero en la retorsión contra la heteronomía se manifiesta la presencia de una fuerza anterior, que es el impulso a la autonomía, o sea, la tendencia primaria a la libertad. En otras palabras, el movimiento negativo de rechazar el sometimiento de mi voluntad a la voluntad de los otros por mi sentimiento de igualdad depende de un movimiento positivo que lo hace posible, y que no es otro que el sentimiento de libertad. Así parece entenderlo Kelsen cuando afirma, por ejemplo, hablando de la coacción social, “Es la misma Naturaleza la que en su *ansia de libertad* se subleva contra la sociedad”.⁴

De lo dicho se sigue que la relación entre el individuo y el Estado envuelve un grave conflicto estructural, puesto que, por un lado, el individuo nace, crece y se desarrolla necesariamente en un medio social y político, mas, por otro lado, sus “instintos” de libertad e igualdad lo llevan rebelarse contra la coacción y las limitaciones que ese medio le impone. Kelsen formula el problema con palabras que toma de Jean Jacques Rousseau, un filósofo al que le atribuye el honor de ser el “primer teórico de la democracia”: el problema consiste en “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre como antes”.⁵ Ahora bien, mientras que Rousseau busca la respuesta a este problema en el *contrato social*, Kelsen la hallará más bien en la *democracia*.

Antes de avanzar hacia este concepto, conviene observar que el conflicto entre la libertad individual y el orden social es, como reconoce Kelsen, insoluble,⁶ porque éste exige la validez objetiva del orden colectivo, lo cual solamente es posible en un régimen que no depende de la voluntad individual de los sujetos sometidos a dicho orden. La paz social no puede, por

⁴ *Idem.* Cursivas nuestras. El orden de estos valores también se puede expresar, me parece, en términos teleológicos o aspiracionales: no deseo ser libre para ser igual, sino ser reconocido como igual para ser libre.

⁵ *Contrato social*, libro I, cap. 6. Sigo la trad. de Salustiano Masó, en Jean Jacques Rousseau, *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 410.

⁶ Kelsen, Hans, *Esencia y valor...*, *cit.*, p. 20.

ende, descansar en la imposible solución definitiva del conflicto, pero puede, en cambio, procurarse mediante un régimen que reduzca cuanto sea posible la diferencia entre la voluntad individual y la colectiva. Esta es la virtud y la promesa de la democracia, según Kelsen, la forma de gobierno que mejor puede disminuir el conflicto y, a la vez, dar más espacio a la libertad. ¿Cómo es ello posible?

Ello es posible por una evolución y transformación que, en el paso del ser humano del estado de naturaleza al estado civil, sufre el instinto primitivo de la libertad. En efecto, si en su estado natural, como dijimos, este instinto es hostil de suyo contra toda autoridad y contra el Estado, posteriormente sufre un proceso de “desnaturalización”, por el cual “se trueca en el mero anhelo hacia una determinada posición del individuo dentro de la Sociedad”.⁷ Esto quiere decir que el impulso absoluto de no sumisión se transforma en el impulso relativo de sujeción a una voluntad colectiva o cívica que, de algún modo, hago propia.

¿De qué modo puedo hacer propio el querer colectivo y someterme así a la voluntad del Estado? El modo es que el individuo participe del orden social no sólo pasivamente, como objeto de las normas, sino también activamente, como sujeto de dichas normas. En palabras de Kelsen: “La democracia es la idea de una forma de Estado o de Sociedad en la que la voluntad colectiva, o más exactamente, el orden social, resulta engendrado por los sujetos a él, esto es, por el pueblo. Democracia significa identidad de dirigentes y dirigidos, del sujeto y objeto del poder del Estado, y gobierno del pueblo por el pueblo”.⁸ La libertad primitiva de la anarquía se transforma así en libertad de la democracia.⁹

Esta exposición sobre el concepto de democracia según Kelsen ha dejado fuera, por razones de espacio, varios conceptos relevantes que, de otro modo, hubiera sido deseable incluir. No obstante, hay una tesis decisiva suya que es necesario incluir: la democracia ha de ser entendida, en el orden práctico, como un *relativismo político*, el cual se funda, a su vez, en un *relativismo filosófico*.

En efecto, 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”, entendiéndolo por éste el régimen democrático basado en los principios de libertad e igualdad.

⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁹ *Ibidem*, p. 18.

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, pasaré a explicar los conceptos de relativismo filosófico y relativismo político, omitiendo, en favor de la brevedad, lo relativo al absolutismo.

III. EL RELATIVISMO FILOSÓFICO

El *relativismo filosófico* se define por las siguientes notas: *i)* es 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”;¹⁰ *ii)* sostiene que un supuesto absoluto, la cosa en sí misma, sobrepasaría la experiencia humana y, por lo tanto, sería incognoscible;¹¹ lo mismo ha de decirse acerca de una supuesta verdad absoluta o de un valor absoluto; *iii)* por lo anterior, el relativismo insiste en una marcada separación entre la realidad y el valor, y así “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”.¹² Conforme a ello, dice Kelsen, la ética relativista tiene una pronunciada inclinación *racionalista* y, a la vez, *escéptica*.

Debo confesar que me produce un gran asombro que Kelsen autocalifique su ética como “racionalista”. ¿Cómo se puede clasificar así una ética construida con juicios de valor que *no se basan en ningún conocimiento racional de la realidad*, sino tan sólo en pasiones, en “las fuerzas emocionales, deseos y temores” humanos, como dice Kelsen? Comprobé que no es un error editorial. La pregunta queda abierta.

Continuemos con nuestro autor: *iv)* el relativismo filosófico interpreta el proceso de conocimiento como una “creación de su propio objeto”, de tal modo que el sujeto humano cuando conoce “es —epistemológicamente—

¹⁰ *Ibidem*, p. 198.

¹¹ *Ibidem*, pp. 198 y 199.

¹² *Ibidem*, p. 199. Cursivas nuestras. Kelsen, Hans, “Value Judgments in the Science of Law”, en *What is..., cit.*, pp. 209-230.

el creador de su propio mundo, un mundo que está constituido en y por su conocimiento”,¹³ v) ahora bien, si el sujeto que conoce es creador, entonces es 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 de 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 a las valoraciones basadas en emociones subjetivas— tiene un carácter objetivo”.¹⁴ 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 lo tanto, que su libertad es autonomía. Manifiestamente, el relativismo filosófico de Kelsen apela a la filosofía crítica de Kant, especialmente a la *Crítica de la razón pura*. ¿Estaría de acuerdo Kant con que se interpretara su epistemología como un relativismo y una actividad autónoma? ¿No se trasladan aquí determinaciones de la racionalidad práctica a la racionalidad teórica? Dejo también abierto este punto.

IV. EL RELATIVISMO POLÍTICO

Los puntos fundamentales que configuran el relativismo político son:

- i) “*El individuo es políticamente libre, afirma Kelsen, 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*”.¹⁵
- ii) La igualdad política de los individuos es análoga a la igualdad de los sujetos de conocimiento.¹⁶
- 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, como hemos adelantado.¹⁷

¹³ Kelsen, Hans, *What is...*, cit., p. 200.

¹⁴ *Idem*. Cursivas nuestras.

¹⁵ *Ibidem*, p. 200.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ “La democracia es relativismo político que tiene su contraparte en el relativismo filosófico”, *ibidem*, pp. 203 y 204.

- iv) Los representantes más destacados del relativismo filosófico estuvieron políticamente de acuerdo con la democracia:¹⁸ los sofistas griegos Leucipo, Demócrito, Nicolás de Cusa, Spinoza, Locke y Rousseau.

Cabe preguntarse por qué no se incluyó en esta lista a Kant, que posiblemente sea el principal filósofo que inspira el pensamiento de Kelsen. La respuesta es que Kelsen piensa, con toda razón, que Kant no es relativista en su filosofía política y moral. De hecho, lo acusa de volver a introducir, en este terreno, el absoluto del cual se había desprendido en el campo de la metafísica y de la teoría del conocimiento. Kant viene así a romper la hermosa simetría que Kelsen había construido entre pensadores epistemológicamente relativistas y, por lo mismo, políticamente relativistas, es decir, demócratas. Como tiene que explicar de algún modo esta fractura, Kelsen viene a sostener que Kant fue inconsecuente en el lado de la razón práctica por temor al poder político de la época. Ésta es la razón por la que habría ocultado su verdadero pensamiento. Creo que esta explicación no es aceptable. Tras una lectura de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* o de su célebre artículo “Qué es la ilustración”, entre otros textos, difícilmente se puede dudar de que Kant es partidario de un régimen republicano. Kant es un defensor de la democracia liberal y, al mismo tiempo, el exponente de una ética racional, que incluye valores trascendentes. Pero esto es algo que la pureza de los conceptos de Kelsen no puede aceptar.

Ciertamente, tampoco cabían en los conceptos puros aquellos sofistas griegos, como Calicles y Trasímaco, que defendían la “ley” del más fuerte, una ley que difícilmente puede entenderse como democrática. También ellos rompen el paralelismo entre relativismo y democracia. Posiblemente, no habría que tomar muy en serio la afirmación de Kelsen de que la verificación histórica del paralelismo entre relativismo y democracia es el argumento “más serio” a favor de la unidad estructural entre ambos conceptos.

V. DEMOCRACIA Y ÉTICA

Quisiera detenerme algo más en la opinión de Kelsen acerca de la relación entre democracia y ética. La creencia en valores absolutos, es decir, universales u objetivos, si se puede hablar así, conduciría irremisiblemente al que la posee a imponer su opinión y su voluntad sobre los otros que están en el

¹⁸ *Ibidem*, p. 204.

error.¹⁹ Conforme a ello, 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. En consecuencia, 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”.²⁰

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.²¹ El principio de la mayoría²² 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 lógicos ni moralmente imposibles”, es condición para la exigencia democrática de respetar la opinión política de cualquier otro, y de que ningún individuo tenga el derecho de imponer su voluntad sobre los demás.²³

La democracia logra, entonces, la realización de sus principios más caros tan sólo si se desentiende de la verdad y vacía de todo contenido ético. El bien y la justicia será lo que decida cada vez la mayoría. Kelsen no deja dudas al respecto considerando un caso límite de aplicación de su criterio. Recordando el 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. Mientras que Jesús afirma que ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad, Pilatos pregunta qué es la verdad. Kelsen comenta: “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”.²⁴

Kelsen reconoce que este plebiscito representa un fuerte argumento en contra de la democracia. Por él se condenó a la crucifixión a un inocente.

¹⁹ *Ibidem*, p. 206.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Idem*.

²² Kelsen, Hans, *Esencia y valor...*, *cit.*, cap. VI.

²³ Kelsen, Hans, *What is...*, *cit.*, p. 206.

²⁴ *Ibidem*, p. 207.

Podría preguntarse ¿es ello justo?²⁵ 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, afirma Kelsen, “con sangre y lágrimas, si fuera necesario”,²⁶ aunque ella pueda causar horror y estupor a algunos. La pureza de los conceptos de Kelsen no cede ante nada.

VI. ¿PUEDE LA DEMOCRACIA DE KELSEN ASEGURAR LOS DERECHOS HUMANOS?

Me parece conveniente atender a aquello que parece tener en vista Kelsen 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 ofrece la más alta garantía de libertad individual, igualdad política y 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 violencia e injusticia de las mayorías en contra de quienes se hallen en el lado opuesto, e incluso, como reconocerá él, en contra de la propia mayoría.

Este es el primer y más grave problema que tiene esta doctrina: no es capaz de asegurar derechos universales e inviolables, o sea, categóricos, en

²⁵ Hans, Kelsen, *¿Qué es la justicia?*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, México, Fontamara, 2008 [1991¹], pp. 7 y 8, 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”. La conclusión del ensayo es quizá decepcionante: “En verdad —dice— no sé ni puedo explicar qué es la justicia, la justicia absoluta, ese hermoso sueño de la humanidad. Debo, pues, darme por satisfecho con una justicia relativa y decir qué es para mí la justicia. Y puesto que mi vocación es la ciencia, y por consiguiente lo más importante de mi vida, tengo que adherir a esa justicia bajo cuya protección la ciencia, y con ella la verdad y la sinceridad, puedan florecer. Me refiero a la justicia de la libertad, a la justicia de la paz, a la justicia de la tolerancia, a la justicia de la democracia”.

²⁶ Kelsen, Hans, *What is...*, cit., p. 208.

términos de Kant, 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, las lapidaciones, el matrimonio infantil.²⁷ Parece evidente, entonces, que la democracia requiere un núcleo ético no relativista para salvaguardar estos derechos fundamentales. En palabras de 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.²⁸

¿Por qué no puede aceptar Kelsen que pueda haber racionalidad en los juicios de valor, que pueda haber conocimiento moral y, por lo tanto, un núcleo ético en la democracia? Tal vez porque, habiendo separado radicalmente los juicios de valor de los juicios de hecho, su pureza metodológica le lleva insensiblemente a fundirlos, por pretender que los juicios de valor tengan el mismo grado de objetividad y universalidad que los juicios de hecho, es decir, al plantear la exigencia de una ética *more geométrico demonstrata*.

Me parece que esa disposición se muestra, por ejemplo, en el estudio que dedica a la mesotés de Aristóteles, donde lo acusa de intentar dar una respuesta geométrica acerca de lo que es justo, como un punto equidistante entre dos extremos, siendo así que, en verdad —dice Kelsen—, cada extremo se mide por una regla diferente. Me llama la atención que la interpretación de Kelsen pase por alto que Aristóteles afirma expresamente que el término medio de la virtud ética no es de tipo geométrico, es decir, universal, igual para todos, sino apropiado para cada uno, según sus condiciones individuales. Su medida es la recta razón y el hombre prudente.²⁹ Pero esta racionalidad práctica, que incluye las diferencias individuales, el *kairós* tiem-

²⁷ Véase Maquieira, Virginia, *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*, Madrid, UAM, 1997.

²⁸ Ratzinger, Josef, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, trad. de J. L. del Barco, Madrid, Rialp, 1995, pp. 84 y 85.

²⁹ Para una exposición más detallada de este punto, véase Araos, Jaime, “Ética de las virtudes y teleología: Aristóteles”, en Escribar, Ana, Pérez, Manuel y Villarroel, Raúl (coords.),

po oportuno, el lugar, las relaciones sociales, etcétera, posiblemente se aleja demasiado de la pureza conceptual que exige Kelsen.

VII. LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA MAYORÍA

Directamente vinculado a 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, lo que le lleva a recaer en un nuevo absoluto: la absolutización de la subjetividad, y —en cuanto suma de subjetividades— la absolutización de la mayoría. Sería impropio desconocer el esfuerzo que hace Kelsen para proteger y dar espacio en la democracia a las minorías. “La voluntad colectiva —escribe él—, dentro de la inevitable pugna de intereses acreditada por la experiencia, si no ha de ser la expresión unilateral del interés de un grupo, sólo puede consistir en la resultante o transacción de intereses divergentes”. Por eso

...la democracia necesita de esta continuada tensión entre mayoría y minoría, entre gobierno y oposición, de la que procede... la elaboración de voluntad política. Se ha dicho acertadamente que la democracia es discusión. Por eso, el resultado del proceso formativo de la voluntad política es siempre la transacción, el compromiso. La democracia prefiere este procedimiento a la imposición violenta de su voluntad al adversario, ya que de ese modo se garantiza la paz interna.³⁰

Sin embargo, como reconoce Kelsen, 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”.³¹ 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.

Es más, esta absolutización llega hasta el punto de poder suprimir la libertad de los individuos, sin que ello represente la supresión de la democracia: “Así, la democracia —siempre que el poder del Estado sea exclusivamente determinado por los individuos sujetos a él— es compatible aún con

Bioética. Fundamentos y dimensión práctica, Santiago-Buenos Aires-Montevideo, Editorial Mediterráneo, 2004, pp. 23-48.

³⁰ Kelsen Hans, *Esencia y valor...*, cit., p. 141.

³¹ *Ibidem*, pp. 206 y 207.

el mayor predominio del poder del Estado sobre el individuo e *incluso con el total aniquilamiento de la «libertad» individual* y con la negación del ideal del liberalismo”.³² ¿No está abriendo Kelsen la puerta de la democracia al totalitarismo y la autocracia? Él 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 de absoluto.

Si ya desde una perspectiva ontológica es paradójico que una categoría de relación se convierta en 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 incommunicable e irreductible 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 se aproxima así a Hobbes: *auctoritas non veritas facit legem*. En realidad, mejor que *auctoritas*, tendríamos que decir *potestas*. 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 la realidad. En un orden como aquél, el hecho sustituye al derecho.³³

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 —escribe Ratzinger— ha demostrado dramáticamente que la mayoría es manipulable y fácil de seducir y que la libertad

³² *Ibidem*, p. 24. Cursivas nuestras.

³³ Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la opinión pública*, Barcelona, G. Gili, 1981, pp. 136 y ss.

puede ser destruida en nombre de la libertad.... Si la mayoría tiene siempre razón 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.³⁴

VIII. LA ABSOLUTIZACIÓN DEL RELATIVISMO ESCÉPTICO

Otro problema es la pretensión de neutralidad y superioridad del relativismo respecto de las posiciones parciales y dogmáticas. En efecto, me parece que la perspectiva relativista es legítima 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 nuevo y diferente que se nos presenta. Como camino y tránsito puede tener sentido tratar de mirar las cosas neutralmente y desde afuera. Pero hacer de esta posición metódicamente justificada una posición filosófica definitiva, me parece que 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 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 cuando 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,³⁵ de modo que no hay tal neutralidad, y lo que se llama así es una máscara del relativismo.

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 en contra de la libertad.³⁶ El re-

³⁴ Ratzinger, Josef. *Verdad, valores...*, *cit.*, pp. 94 y 95.

³⁵ O quizá “metaéticas”, como lo ha visto José Antonio Sendín en *La filosofía moral de Kelsen*.

³⁶ Ratzinger, Josef, *Verdad, valores...*, *cit.*, cap. III. Cfr. Goodman, L. E., “Seis dogmas del relativismo”, en M. Dascal (ed.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, México, UNAM, 1992, pp. 109-144.

lativismo 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.³⁷

De aquí se deriva otro problema no menor, que es el solipsismo. Preguntémosnos ¿con quién puede dialogar de modo respetuoso y sincero un relativista escéptico? ¿Podría dialogar así con personas que tengan fuertes convicciones morales y religiosas, como es frecuente en el mundo oriental, por ejemplo? ¿Cuántas partes del mundo cierra el demócrata kelseniano? ¿No se hace trivial un diálogo ético entre escépticos y se transforma este más bien en una cuestión de poder?

IX. TOLERANCIA, INDIFERENCIA Y RELATIVISMO ESCÉPTICO

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. Porque lo que toleramos no nos parece bien, pero lo aceptamos por razones prudenciales o de justicia, 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. Éste 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

³⁷ En este punto no deja de tener cierta razón la defensa que hace Rorty del etnocentrismo contra el relativismo. Véase, respectivamente, Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 203 y ss.; Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona 1998, pp. 81-103.

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 una *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”, “consideración”. Tal es el sentido primario del respeto: mirar al otro, atenderle, referirse a él; exactamente lo contrario de la indiferencia. Por esta 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.