



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

¿Hay que ser relativista para ser demócrata?

Alfonso Ruíz-Miguel

Como citar: RUÍZ-MIGUEL, A. ¿Hay que ser relativista para ser demócrata? *In:* SALATINI, R.; BARREIRA, C. M. **Democracia e direitos humanos no pensamento de Norberto Bobbio**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018. p. 59-80. DOI: <https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7249-026-9.p59-80>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

¿HAY QUE SER RELATIVISTA PARA SER DEMÓCRATA?

Alfonso Ruiz Miguel

La pregunta del título de este escrito¹ pretende poner en cuestión la afirmación de Hans Kelsen, seguramente el mayor jurista y filósofo del Derecho del siglo XX, de que la democracia liberal presupone el relativismo ético. Kelsen argumentó de manera excelente en favor de la democracia parlamentaria en un librito ejemplar de 1920 titulado *Esencia y valor de la democracia*. Sin embargo, años después, en un artículo de 1953 cuyo título preguntaba “¿Qué es justicia?”, respondió que la justicia es un “ideal irracional”, un valor meramente relativo, aprobando como democrático el escepticismo de Poncio Pilato sobre la verdad, que dejó decidir a la plebe la muerte de Jesús.

Mi propósito aquí es mostrar que Kelsen acertó en su defensa de la democracia liberal pero que se equivocó en suscribir el relativismo ético.

¹ Este texto es una reelaboración de las principales ideas que se desarrollan en dos textos previos míos: *Democracia y relativismo* (México: Fontamara, 2011) y “Dworkin y el limbo de la metaética” (en José M. Sauca [ed.], *El legado de Dworkin a la filosofía del derecho. Tomando en serio el imperio del erizo*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015, p. 39-71).

Así pues, mi respuesta a la pregunta del título va a ser claramente negativa: “No, no hay que ser relativista para ser demócrata”. Más aún, no me voy a limitar a negar que sea preciso ser relativista para ser demócrata, sino que afirmaré de manera más comprometida que un demócrata no puede ser relativista, es decir, que una defensa apropiada y firme de la democracia es racionalmente incompatible con el relativismo ético.

Desarrollaré mi argumentación en dos partes. En la primera, comentaré tres argumentos internos al tema de la democracia, que también podríamos denominar políticos y que aparentemente parecen justificar una cierta conexión entre ese sistema de gobierno y alguna forma de relativismo. Su discusión servirá también, de paso, para intentar ir delimitando los rasgos y problemas fundamentales de la noción de democracia que me parece defendible. En la segunda parte, tomando sobre todo el relativismo de Kelsen como motivo crítico, entraré en una argumentación externa y general, de naturaleza más bien filosófica, sobre las incoherencias e insuficiencias del relativismo ético como forma de defensa de la democracia. En la conclusión propondré una distinción importante entre objetivismo y dogmatismo (o absolutismo) éticos que permite confirmar el valor de la democracia como sistema de prueba y error comprometido con la búsqueda de la verdad (o, si se quiere, de la objetividad) también en materias ético-políticas.

I

El primer argumento interno por el que parecería que la democracia tiene algún compromiso con el relativismo, al menos en el sentido de que en la política democrática las verdades, si las hay, son provisionales y meramente relativas, proviene de la compleja relación entre el procedimiento democrático y los resultados obtenidos mediante ese procedimiento. La democracia, suele decirse, es un procedimiento por el que, mediante la deliberación entre todos los ciudadanos, o sus representantes elegidos por todos, al final se llega por mayoría a un resultado que puede ser erróneo. Que la mayoría puede adoptar decisiones desacertadas, incluso

gravemente injustas, no suele negarlo ningún demócrata. Pero lo que, al menos a simple vista, parece que identifica a la democracia con alguna suerte de relativismo es que el buen demócrata debe comprometerse con un procedimiento que, incluso desde su propio punto de vista, puede dar lugar a decisiones profundamente equivocadas, si resulta que tal demócrata se encuentra en el sector de la minoría. El defensor de la democracia se encuentra así ante una cierta paradoja, que se puede denominar *paradoja del demócrata puro*: por un lado, en cuanto persona con convicciones sustantivas, cree que ciertas decisiones democráticas son erróneas, en algunos casos incluso injustas, pero, por otro lado, en cuanto demócrata, está comprometido con un procedimiento que puede dar lugar también a ese tipo de decisiones. Por así decirlo, está comprometido de manera firme, en algún sentido absoluto o casi absoluto, con un procedimiento que puede producir decisiones o resultados discutibles, meramente relativos.

La paradoja del demócrata puro es genuina porque el posible conflicto entre procedimiento y resultados no es meramente accesorio ni accidental, sino que está en el centro de la justificación del sistema democrático. El demócrata defiende o debe defender el procedimiento democrático no por razones a su vez meramente “procedimentales” o adjetivas, por el mero hecho de que algún procedimiento hay que tener, como si la deliberación por mayoría valiera lo mismo que el sorteo o que la decisión de un comité de sabios o científicos. Para el demócrata, las razones del procedimiento democrático son sustantivas, pues se relacionan directamente, como lo vio muy bien Kelsen y comentaré en seguida más despacio, con los valores últimos de libertad y de igualdad.

Se puede comenzar a disolver en parte la paradoja del demócrata relativizando el contraste entre procedimiento y resultados. En realidad, ningún procedimiento político garantiza de manera perfecta, ni siquiera de manera aproximada, la bondad o justicia de las decisiones que se adoptan. Pero podría decirse que, frente a otros procedimientos alternativos — sea autoritarios, aleatorios o carentes de controles públicos —, el democrático puede tener mayores posibilidades de acercarse a decisiones justas gracias a la mayor inclusión de personas y puntos de vista, a la publicidad en la toma de decisiones y a la disposición al debate y la crítica de ideas.

Pero es verdad, en todo caso, que tener mayores posibilidades de acierto no significa contar con garantía de acierto, de modo que la paradoja no termina de disolverse con esa réplica.

Lo que disuelve por completo la paradoja es que resulta razonable que el demócrata otorgue prioridad al procedimiento sobre las decisiones concretas, incluso a costa del riesgo de que sean erróneas, porque lo que tiene valor dominante es el procedimiento antes que los resultados del procedimiento, en la medida en que estos últimos deben tomarse siempre como provisionales o, si se quiere, como relativos. El argumento en favor del procedimiento democrático, sin embargo, no es dogmático ni incondicional. El valor prioritario que el demócrata debe otorgar al procedimiento depende esencialmente de tres tipos distintos de razones, una relativa a su fundamentación, otra a su contenido y una última al alcance de sus consecuencias.

La primera razón, ya enunciada hace un momento, es su fundamentación en la igual libertad de todos los ciudadanos. A fin de cuentas, la decisión por mayoría de votos, tomada tras una deliberación libre, es el procedimiento que respeta en mayor medida la igual libertad de cada votante, es decir, la igualdad en la autonomía de cada individuo, entendida como la capacidad de participar en los asuntos colectivos: establecer una regla que exija mayorías superiores a la mitad más uno de los votos (de tres quintos o de dos tercios, por ejemplo) establece una regla que otorga a la minoría correspondiente un peso por encima de la mayoría (donde, por ejemplo, un tercio más un voto vale más que dos tercios). En el límite, cuando se exige la unanimidad para adoptar una decisión, lo que se hace es dar a una sola persona el poder de veto, es decir, dar más peso a la voluntad o autonomía de esa única persona que a la suma de la autonomía de todos los demás.

La segunda razón que justifica la prioridad del procedimiento democrático es que, quizá paradójicamente, no tiene un contenido *meramente* procedimental, sino que comprende y debe comprender garantías y derechos sustantivos que justifican su adopción y sin los cuales su defensa carecería de suficiente sustancia y sustento. En efecto, la democracia no es sólo un procedimiento. Como vio bien Norberto

Bobbio, defensor ya clásico de una definición procedimental y mínima de la democracia, el propio procedimiento democrático, para mantener la básica y necesaria igualdad en la autonomía de todos los ciudadanos, exige la garantía de algunos derechos que, además de ser condición esencial del procedimiento, no dejan de tener contenidos sustantivos y son además sustanciales para las personas, como las libertades de expresión, reunión y asociación, todas ellas al menos en materias políticas². Además, hay otros derechos esenciales que, aun sin afectar al procedimiento, no pueden violarse sistemáticamente sin convertir en injusto el sistema político, como el derecho a no ser torturado, la libertad de residencia, la seguridad frente a juicios arbitrarios, la presunción de inocencia, la irretroactividad penal, la libertad religiosa, etc. Para sintetizar, el sistema democrático liberal es un procedimiento que además debe respetar unos contenidos en forma de derechos básicos sin los cuales o bien el procedimiento no puede operar apropiadamente o, aunque lo hiciera, carecería de justificación si permitiera la violación sistemática de esos derechos.

En fin, la tercera razón que justifica el valor prioritario que el demócrata atribuye al procedimiento es que el alcance de las decisiones democráticas no es ilimitado, puesto que se trata de un procedimiento que ha de quedar abierto a la revisión de las decisiones tomadas por la posibilidad de abrir nuevas deliberaciones que permitan, en su caso, corregir los errores cometidos. Dicho de otra manera, en el procedimiento

² Bobbio propuso definir la democracia mediante seis “universal procedurali”, en el sentido de que establecen el *cómo* y no el *qué* se debe decidir, pero por lo menos cuatro de ellos exigen condiciones sustanciales, en el sentido de que si no se cumplieran o se decidiera contra ellas el sistema no cumpliría el mínimo de la democracia: el primero, que exige la no discriminación en los derechos políticos; el tercero y el cuarto, que hablan de la libertad de voto en un marco que garantice la deliberación y la diversidad de programas y alternativas políticas; y el sexto, que demanda la garantía de los derechos de las minorías (cf. “Dall’ideologia democratica agli universal procedurali” [1987], en *Teoria generale della politica*, ed. de M. Bovero, Turín: Einaudi, 1999, p. 381). Los anteriores compromisos sustantivos de la democracia como procedimiento se confirman, y hasta se amplían, en otros textos de Bobbio en los que reconoce que los “derechos del hombre y del ciudadano que vienen considerados como «invulnerables» [...] no pueden ser limitados ni mucho menos suprimidos por una decisión colectiva incluso tomada por mayoría” (“La regola di maggioranza: limiti e aporie” [1981], en *Teoria generale della politica* cit., p. 399) o que “sin derechos humanos reconocidos y protegidos y hay democracia” (“Introduzione” a *L’età dei diritti*, Turín: Einaudi, 1990, p. VII).

Por lo demás, es de interés añadir aquí que si bien Bobbio mostró en una ocasión alguna reticencia teórica a la ya mencionada fundamentación kelseniana del criterio de mayoría en la maximización de la igual autonomía individual para las decisiones colectivas (cf. “La regola di maggioranza...” cit., p. 389-391), lo cierto es que terminó reconociendo que “[l]os valores últimos [...] en los que se inspira la democracia [...] son la libertad y la igualdad” y que “el fundamento ético de la democracia es el reconocimiento de la autonomía del individuo, de todos los individuos” (“Dall’ideologia democratica...” cit., p. 376).

democrático resulta esencial que las minorías, y en general todas las opciones perdedoras, puedan seguir abogando lealmente por sus posiciones sustantivas e intentando convencer a los ciudadanos para que cambien de criterio. Esta posibilidad de seguir manteniendo los criterios minoritarios permite dar prioridad al procedimiento democrático y exigir obediencia y una cierta lealtad política a lo decidido por mayoría, precisamente porque el sistema no obliga ni mucho menos a aceptar tal decisión como único y último criterio moral, es decir, como objetivamente correcta.

El segundo argumento interno que parece comprometer a la democracia con el relativismo tiene que ver con el adjetivo liberal con el que, con buen criterio, calificamos a los sistemas democráticos que consideramos aceptables. La esencia del genuino liberalismo político reside en el reconocimiento de la igual consideración y respeto de la autonomía individual. El respeto a la autonomía individual comprende de manera esencial la garantía de los derechos relacionados con la libertad de pensamiento, opinión, religión, etc., con el único límite del recíproco respeto a los demás derechos básicos. El liberal, por tanto, está comprometido con un criterio superior y dominante, un supracriterio, según el cual el sistema democrático debe garantizar la expresión de criterios distintos y plurales en materia religiosa, ideológica, filosófica o política. Esta defensa superior del pluralismo ideológico supone considerar valiosas la diversidad y la competición entre distintos partidos políticos, en último término entre izquierda y derecha, siempre con el límite de la común y general aceptación del propio sistema pluralista como condición de viabilidad de la democracia. El verdadero liberal debe suscribir la enseñanza de estas bellas y felices palabras de Norberto Bobbio:

De la observación de que las creencias últimas son irreductibles he sacado la lección más grande de mi vida. He aprendido a respetar las ideas ajenas, a detenerme ante el secreto de cada conciencia, a comprender antes de discutir y a discutir antes de condenar. Y puesto que estoy en vena de confesiones, hago todavía una, tal vez superflua: detesto a los fanáticos con toda mi alma³.

³ “Prefazione” a *Italia civile*. Bari: Laterza, 1964. p. 78.

Ahora bien, el liberalismo así caracterizado es un liberalismo suprapartidario que se coloca en un plano superior a las diversas opciones ideológicas y ello sugiere lo que puede llamarse la *paradoja del verdadero liberal*. La paradoja se produce porque el liberal no solo mantendrá el supracriterio del pluralismo ideológico y político, sino que, como cualquier persona normal, tendrá además opiniones concretas sobre muchos asuntos públicos en discusión, en algunas ocasiones como criterios morales a los que otorga una importancia especial e incluso última. En este plano de la contienda ideológica concreta, el liberal asumirá como erróneas las opiniones opuestas a la suya, a las que pretenderá derrotar en los procesos de decisión democráticos. Pero entonces, ¿las posiciones partidistas del liberal, perfectamente legítimas, no ponen en entredicho el criterio suprapartidista que exige defender el superior valor de la controversia entre distintas posiciones?

En realidad, también la paradoja del verdadero liberal, como la del demócrata puro, resulta aparente. Y se disuelve en cuanto se cae en la cuenta de que el liberalismo genuino no impide defender coherentemente el sistema plural de libertades en el que deben caber distintas opciones partidistas y, a la vez, ser un participante comprometido en favor de alguna de esas opciones. La condición para mantener la coherencia es que, en cuanto participante, no deje de mantener su punto de vista en favor del sistema pluralista, de modo que su posición partidista no le ciegue hasta el punto de descalificar el valor del propio sistema. Ese es el significado de la famosa frase atribuida a Voltaire pero al parecer apócrifa: “Monsieur l’abbé, je déteste ce que vous écrivez, mais je donnerai ma vie pour que vous puissiez continuer à écrire». La democracia liberal es el procedimiento que permite dirimir entre opiniones opuestas mediante la deliberación y una regla de decisión razonable, y ese es el marco que el liberal debe respetar como imprescindible para la defensa y debate de las distintas posiciones partidistas, incluidas las propias.

El tercer argumento interno que podría alegarse para defender la conexión entre democracia y relativismo es que, incluso sin referirse a las formas clásicas de democracia, tan distintas de las modernas, las diferencias institucionales, así como de contenidos y de logros, entre los sistemas que

consideramos democráticos son tan grandes que inclinan a dudar de que exista un patrón ideal firme que permita calibrar cuál es el modelo de la mejor democracia. Incluso entre democracias reconocidas, la diversidad de modelos institucionales va desde los sistemas presidencialistas a los parlamentarios, de los federales a los unitarios, de los que dan primacía normativa absoluta al parlamento a los que establecen controles de constitucionalidad de las leyes, de los de fuerte rigidez constitucional a los de gran flexibilidad para cambiar la constitución. En cuanto a los contenidos y logros, hay democracias que aceptan la pena de muerte o el derecho a llevar armas y democracias que lo prohíben, o que protegen una libertad de expresión casi ilimitada frente a otras que prohíben la apología de ciertos delitos o el discurso del odio (*hate speech*), o que garantizan derechos sociales como el acceso a la educación o la sanidad o a un mínimo vital frente a otras que atienden mucho más deficientemente a tales derechos.

En realidad, la variedad de fórmulas institucionales y de contenidos y logros en los distintos sistemas democráticos es una consecuencia inevitable de la combinación del procedimiento democrático con la exigencia liberal de respeto al pluralismo político, una combinación que es normal que dé lugar a distintos resultados institucionales y sustantivos en diferentes momentos y circunstancias, quizá ninguno de ellos del todo ajustado a un hipotético modelo ideal o perfecto. Pero esta constatación, sin embargo, no impugna la pregunta por si hay alguna combinación institucional de procedimientos y de contenidos que pueda proponerse como modelo ideal de democracia liberal.

Precisamente, esa pregunta puede conectarse con una tercera paradoja, o quizá mejor un dilema, el *demócrata liberal perfecto*. Esta figura surge de la tensión entre el mejor procedimiento democrático y la mejor formulación de los derechos básicos, que seguramente produce dilemas a los que no es fácil dar una solución simple y definitiva y, sobre todo, ante los que cabe dudar de si existe un punto de equilibrio óptimo válido para cualquier momento y lugar. Quizá la respuesta a esta situación de indeterminación deba ser aceptar la existencia de diversas formas de realización de la democracia liberal y, por tanto, que no es pensable proponer

su combinación perfecta o ideal. Quizá debamos conformarnos con señalar un marco institucional amplio, vago y gradual, solo delimitado por unos criterios básicos sobre los procedimientos institucionales y los contenidos en derechos. Tales criterios básicos sabemos que deben incluir la división de poderes, la independencia judicial y el imperio de la ley como instituciones indeclinables por su eficacia frente al viejo y permanente problema de que el poder corrompe, así como, al menos, los básicos derechos políticos, civiles y sociales sin los cuales el pluralismo político termina siendo ahogado por poderes autocráticos. Todo ello quiere decir que la paradoja, o el dilema, del demócrata liberal no afecta tanto a los criterios básicos de definición de la democracia como sobre todo a su modelo ideal o perfecto, e incluso a la zona intermedia y difusa en la que la mala calidad de la democracia comienza a degenerar en autocracia.

Para echar las sumas de lo dicho en esta primera parte, cabe concluir que los tres argumentos considerados se refieren más bien al problema de la *relatividad* de la democracia, esto es, a la calificación de la democracia como una noción relativa, en el sentido de imprecisa, de contornos y alcance no claramente definidos, pero no a la cuestión de que la justificación misma de la democracia sea relativa. La democracia liberal aparece como un sistema complejo y variado, como corresponde a una noción que, aun teniendo un núcleo esencial suficientemente claro, admite en la práctica diversas formas de realización y de concreción. Pero los criterios por los que se adopta son moralmente firmes y correctos: el igual valor de la autonomía individual en el procedimiento democrático, la prioridad del pluralismo ideológico y la necesidad de proteger los derechos básicos limitando el poder político. Ciertamente, salvado su núcleo, la noción de democracia es eminentemente gradual, y conforme a esa gradualidad podemos afirmar que existen diferentes sistemas más o menos democráticos y diferentes formas de concebir y organizar un sistema democrático. Pero sin olvidar que ese núcleo nos indica dos cosas: de un lado, que hay un límite más allá del cual se abandona el sistema democrático, y, de otro lado, que si no hay una noción de democracia absoluta, en el sentido de completa y acabada, tampoco estamos ante una noción del todo relativa, por la que cualquier sistema pueda valer como democrático.

II

En la segunda parte de esta intervención afronto un reto distinto: la pretensión de que la democracia sea una opción ideológica que no pueda fundamentarse objetivamente, sino que su valor depende de la adopción de un punto de vista relativo, en el sentido de subjetivo, particular y no universal, propio de una determinada persona o grupo, de una cultura o de un tiempo y lugar específico. Hans Kelsen ejemplifica bien la posición del demócrata que defiende de manera relativista la democracia. Kelsen afirma, por un lado, que

Decir que los juicios de valor solo tienen una validez relativa — principio éste básico en el relativismo filosófico — implica que los juicios de valor opuestos son lógicamente y moralmente posibles;

y, por otro lado, que

El principio moral específico de una filosofía relativista de la Justicia es el de la tolerancia, que supone comprender las creencias religiosas o políticas de otras personas sin aceptarlas pero sin evitar que se expresen libremente. [...]. Si la democracia es una forma justa de gobierno, lo es porque supone libertad, y la libertad significa tolerancia. [...] Verdaderamente, no sé ni puedo afirmar qué es la Justicia, la Justicia absoluta que la humanidad ansía alcanzar. Sólo puedo estar de acuerdo en que existe una Justicia relativa y puedo *afirmar qué es la Justicia para mí*. Dado que la Ciencia es mi profesión y, por tanto, lo más importante en mi vida, la Justicia, *para mí*, se da en aquel orden social bajo cuya protección puede progresar la búsqueda de la verdad. *Mi Justicia*, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz; la Justicia de la democracia, la de la tolerancia⁴.

Kelsen expresa muy bien el criterio de justicia del demócrata liberal, pero yerra claramente en su defensa del relativismo, que socava la fuerza argumentativa de su criterio democrático. Para apreciar en qué y por qué Kelsen está manteniendo una posición errónea conviene diferenciar tres formas distintas de relativismo ético, que se suelen denominar relativismo

⁴ *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1957. p. 206, y 2224, respectivamente (cursivas mías).

descriptivo, relativismo normativo y relativismo metaético o epistémico. Esas tres formas de relativismo vienen a mantener una tesis *aparentemente* similar, que puede ser formulada en la primera idea mencionada de Kelsen: que dos criterios de justicia contradictorios entre sí pueden ser *válidos* a la vez. Sin embargo, más allá de las apariencias, esas tres formas de relativismo significan cosas bien diferentes porque en la definición anterior la palabra “válidos” tiene tres significados también muy diferentes.

El *relativismo descriptivo* afirma que distintas culturas, así como diferentes personas mantienen *de hecho* criterios morales y políticos distintos y aun contradictorios que son considerados por ellos moralmente válidos o correctos. Esta afirmación reconoce el hecho trivial del pluralismo ideológico, sin el cual no tendría sentido hablar de tolerancia ni de intolerancia hacia las ideas ajenas, que ya sabemos que muchas veces son distintas y aun opuestas a las nuestras. Para Kelsen, como para cualquier demócrata, este hecho es un presupuesto esencial de la democracia pero no supone un relativismo fuerte o relevante: se limita a decir que cada persona, desde su punto de vista, tiene por correcta moral o políticamente una determinada posición y que esa posición puede no coincidir con la de otras personas, que tienen por correcta una posición distinta (y por cierto que la suelen tener por correcta objetivamente, no como subjetiva o relativa). Reconocer este hecho es simplemente reconocer el pluralismo ideológico y no implica en absoluto que consideremos igual de correctas nuestras opiniones y las opuestas: si uno defiende el matrimonio de personas del mismo sexo o que debe despenalizarse la eutanasia consentida de enfermos incurables, reconocer que otros tienen un criterio opuesto que consideran correcto no implica afirmar que ellos están en la posición correcta.

El *relativismo normativo*, en cambio, sostiene la tesis de que criterios de justicia contradictorios, como por ejemplo los que acabamos de ver, pueden ser válidos o correctos no ya desde el punto de vista de los respectivos participantes en la discusión sino también del propio observador. Esta es la posición engañosamente condescendiente de muchos, normalmente occidentales, que, como Richard Rorty, creen que los derechos humanos y la democracia son un modelo local y no universalista, que vale para nosotros pero no para otras culturas y pueblos. Obsérvese

que quien afirma esto no dice que está bien que cada grupo cultural o cada persona defienda sus propias convicciones, lo que se limita a reconocer, acertadamente, el derecho a la libertad de expresión, sino que cada cual está en lo correcto cuando afirma sus convicciones y actúa conforme a ellas. Ello significa que en caso de conflicto serio entre dos convicciones distintas sobre la justicia cada parte puede acudir legítimamente a la fuerza para imponer su criterio⁵.

Esta posición tan olímpica propone no solo una distante neutralidad por encima del bien y del mal, sino también una especie de concepción deportiva de la ética política, para la que, al igual que yo juzgo a mi equipo de fútbol como el mejor o, en todo caso, deseo que gane, también sé y me parece perfecto que los partidarios de otros equipos piensen lo mismo, de modo que en la inevitable competición acepto de buen grado que gane quien meta más goles. Ahora bien, quien, como Kelsen, defiende como superiores los valores de libertad y tolerancia propios de los sistemas democráticos no está manteniendo una concepción deportiva de la política para la que sea indiferente que venza la democracia o el totalitarismo. Si su convicción democrática es sólida, no puede mantener que el totalitarismo es tan correcto como la democracia, de modo que considere correcto que gane el más fuerte. Y si esto es así, no puede mantener en serio que la democracia y los derechos humanos son una posición relativa, correcta solo para los occidentales en una época determinada, sino que la debe considerar superior y preferible a las alternativas, si no hay más remedio incluso para defenderla justificadamente por la fuerza, como ocurrió en la Segunda Guerra Mundial ante el nazismo.

⁵ Este es lugar oportuno para precisar que el relativismo normativo puede ser perfectamente razonable para aquella parte de la moral que se refiere a la esfera de lo bueno (las virtudes de auto perfeccionamiento, las acciones heroicas y meritorias, los deberes de naturaleza religiosa, etc.), en la que es posible aceptar criterios y comportamientos plurales que se acomodan de forma pluralista mientras no entren en conflicto con la esfera de lo justo: así, virtudes como la generosidad, la moderación, la prudencia, la valentía, la constancia, la diligencia, la paciencia, etc. pueden diversificarse en muchas personas en distintos grados y combinaciones sin dar lugar en principio a conflictos sociales. En cambio, la esfera de la justicia es siempre fuente potencial de tales conflictos, pues se refiere a aquel núcleo central de los deberes y prohibiciones exigibles a todos los individuos como garantía básica de la convivencia humana. Es a esta parte específica de la moral — que es la relacionada con la imposición de deberes y prohibiciones a través del aparato coactivo del Derecho y, por tanto, con la democracia como la forma de gobierno que mejor justifica esa imposición — a la que se refieren mis observaciones en este artículo, en donde las alusiones sin más a la moral o a la moralidad deben entenderse siempre como circunscritas a dicha esfera de la justicia.

La tercera forma de relativismo, el *relativismo metaético o epistémico*, afirma que dos criterios éticos contradictorios pueden ser ambos correctos o válidos según distintos supracriterios o códigos de fundamentación moral y, además, que ambos son equivalentes desde un punto de vista epistémico o cognoscitivo porque a fin de cuentas no hay ningún supracriterio racionalmente válido que permita decidir de manera objetiva qué es lo correcto o lo incorrecto moralmente. En realidad, el relativista epistémico sostiene dos tesis distintas: por un lado, la tesis relativista descriptiva de la igual validez de dos juicios morales contradictorios desde el respectivo punto de vista de distintos marcos de justificación; y, por otro lado, la tesis escéptica de la igual invalidez cognoscitiva de dichos juicios morales (y en realidad de cualesquiera otros) desde el propio punto de vista del relativista epistémico. La primera tesis es una afirmación descriptiva relativa a las diferencias de fundamentación de las concepciones ético-políticas que podemos reconocer como un hecho, al igual que reconocemos el hecho de las diferencias en los criterios éticos sustantivos. En cambio, la tesis escéptica de que en realidad no hay supracriterios que nos permitan saber qué es lo correcto presenta un importante reto a quienes defienden la democracia como el único sistema de gobierno éticamente aceptable. Seguramente, esta tesis epistémica era la que Kelsen suponía cuando, tras negar que exista un criterio absoluto u objetivo de justicia, se limitó a reivindicar la democracia liberal como su propia opción subjetiva.

Esta forma de escepticismo, que Dworkin ha denominado externo, se diferencia del escepticismo interno en la adopción de una posición arquimédica o exterior, que no niega la posibilidad de hacer juicios morales sino solamente la de que tales juicios sean objetivos. El escepticismo interno puede ser ejemplificado por el escepticismo antiguo, en la cultura greco-romana, que se manifestaba en la actitud práctica de suspender todo juicio moral en una negación o indefinición moral radical, pero también aparece en la indeterminación olímpica del actual relativismo normativo hace poco ilustrada. En contraste, el escepticismo externo puede ejemplificarse en una línea de excelentes filósofos modernos, comenzando por Michel de Montaigne, que tan magistralmente razonó sus dudas sobre la razón, de la cual decía que, andando “siempre de lado, coja y derrengada,

y con la mentira como con la verdad, [...] es difícil descubrir su error y desorden”⁶, pero sin que esas dudas le impidieran formular muy sensatos y argumentados juicios morales. Pero fue David Hume el filósofo que inició la forma hoy más extendida de relativismo epistémico: el no cognoscitivism ético, para el que nuestros principios y normas morales están basadas en último término en nuestros deseos o preferencias subjetivas, en nuestras pasiones y no en nuestra razón⁷. La versión más extrema de esta teoría es el emotivismo ético, que en la formulación del filósofo del Derecho danés Alf Ross, contemporáneo de Kelsen, remitía tales deseos directamente a emociones equivalentes a dar golpes en la mesa como producto de la excitación de nuestras glándulas suprarrenales⁸. Aunque haya versiones mucho más matizadas que esta última, el escepticismo epistémico siempre se caracteriza por considerar la ética una proyección subjetiva que carece de cualquier criterio objetivo de validación, como lo compendió de manera excelente Baruch Spinoza cuando dijo que “nosotros no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos ‘bueno’ porque lo deseamos” (Ética, III, XXXVIII).

Frente a este escepticismo epistémico creo que tiene razón Ronald Dworkin en rescatar la “visión ordinaria” o común de la ética, según la cual creemos que nuestros juicios morales reflexivos y considerados no dependen esencialmente de nuestros sentimientos, deseos o preferencias, sino que los juzgamos independientes de nosotros porque corresponden con algún estándar externo y objetivo. Dicho de manera rápida y sintética: en nuestros juicios morales ordinarios mantenemos, para nosotros y para los demás, una pretensión de objetividad o de corrección que es incompatible con el escepticismo epistémico. Con una salvedad que enseguida haré, la

⁶ “Apología de Ramón Sibiuda”, en *Los ensayos según la edición de 1595 de Marie de Gournay*. Barcelona: Acatilado, 2007. p. 847.

⁷ De ahí sus dos provocativas afirmaciones: “[I]a sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición [...] No nos expresamos de un modo preciso ni filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es y debe ser únicamente esclava de las pasiones, sin que pueda pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas [...]. No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a sufrir un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi total ruina para evitar el más mínimo sufrimiento de un indio o de una persona totalmente desconocida para mí...” (*A Treatise of Human Nature*, ed. de L. A. Selby-Bigge, 2ª ed., Oxford: Clarendon Press, 1978, II.III.iii, p.414-416).

⁸ Cf. *Sobre el derecho y la justicia*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 2678.

actitud ordinaria sobre los juicios morales reflexivos es y debe ser similar a la del historiador italiano Luciano Canfora sobre los juicios históricos:

Me gusta ver las variantes entre textos, tratar de confrontarlos y acercarme a lo que se llama la verdad. La verdad, que es una palabra gruesa, pero que tiene que estar en alguna parte, no puede no estar⁹.

También en materia moral la verdad tiene que estar en alguna parte, aunque no sepamos bien exactamente dónde y, sobre todo, con la salvedad — si no para todos sí al menos para muchos defensores del objetivismo ético, como Dworkin o yo mismo — de que no estamos ante un tipo de verdad que, como la histórica o la científica, podamos comprobar mediante la corroboración de los hechos por experimentos, observaciones empíricas, documentos, testimonios, etc., sino solo mediante las razones apropiadas.

Volvamos ahora al demócrata relativista: ¿es compatible ser demócrata y relativista metaético o epistémico? Creo que no, que quien defiende convencidamente la democracia liberal como un sistema legítimo de gobierno, es decir, como un criterio aceptable por y para todos, debe presuponer que su criterio es fundado y correcto, y más fundado que otros criterios alternativos, en el sentido de que no depende de sus propios sentimientos o preferencias subjetivas. La defensa de la democracia comporta adoptar un punto de vista interno (en el sentido de que lo hacemos desde una convicción práctica comprometida) por el que no tenemos más remedio que presuponer la hipótesis opuesta a la de Spinoza, esto es, que no llamamos bueno a lo que preferimos sino que preferimos algo porque lo consideramos “objetivamente” bueno; o, dicho de otra manera, que más que “elegir” o adoptar subjetivamente nuestras preferencias morales, es la exigencia de imparcialidad la que nos impone esas preferencias o criterios.

Frente al anterior punto de vista interno, que es el punto de vista ordinario, el relativista epistémico adopta un punto de vista externo o arquimédico que presenta un tipo de objeción impertinente, que solo sirve para interrumpir la conversación sacándola del quicio en el que se desarrolla y debe desarrollarse cualquier debate político-moral. Se trata de un tipo de interrupción conocido, que no es inusual observar en debates

⁹ “Democracia cadáver”, entrevista de Pablo Ordaz, *El País. Babelia*, sábado, 26 de abril 2014.

con y entre estudiantes, cuando en el curso de una discusión sustantiva, como por ejemplo sobre la despenalización del aborto, alguien contradice a otro diciendo: “Pero esa es solo tu opinión”. Esta afirmación, si tiene la inmediata pretensión de desactivar o socavar la objetividad de los oponentes, en realidad desactiva y socava también no solo el propio criterio sustantivo del escéptico, que no puede dejar de ser más que otra opinión, sino la totalidad del debate y su sentido, que ha pasado a versar sobre otro asunto: el del estatus epistemológico, supuestamente no objetivo, de nuestros criterios morales. La objeción termina siendo una intromisión impertinente en la argumentación moral sustantiva similar a la interrupción de un partido de fútbol por un jugador que detiene el juego para discutir si el fútbol es más entretenido que el baloncesto, o si jugar al fútbol es en sí misma una actividad valiosa o una pérdida de tiempo. Cuando argumentamos en moral entramos en un tipo de juego, valga la expresión, en el que resulta absurdo alegar o aceptar un argumento como el del relativismo epistémico, que descalificaría nuestra propia pretensión de corrección. Y cuando defendemos el sistema democrático como el mejor — o incluso solo como el menos malo — también resulta absurdo que afirmemos que lo hacemos como un criterio válido únicamente para nosotros y no para todos los demás y que se trata nada más que de nuestra opinión subjetiva formulada desde una posición metaética que es tan correcta o incorrecta como cualquier otra¹⁰.

¹⁰ En el coloquio que siguió a la exposición de este texto en la “I Semana Norberto Bobbio”, Giuseppe Tosi planteó la peliaguda cuestión de si mi objeción se podría aplicar también a la posición de un fascista. A primera vista, cualquier criterio mantenido como moralmente justo parece que ha de tener una pretensión de corrección universal, y en tal sentido tampoco el fascista sería coherente si mantuviera un relativismo epistémico. Sin embargo, a diferencia del demócrata, el fascista (como el racista) mantiene una concepción esencialmente antiigualitaria y jerárquica sobre los seres humanos cuya aceptabilidad universal le debería resultar indiferente, al menos por parte de quienes considera radicalmente inferiores, de modo que el fascista podría no ser incoherente al asumir que su posición no es aceptable universalmente. Más todavía, si el fascista pretendiera que su concepción es también aceptable para todos, también para los que considera esencialmente inferiores, convertiría en incoherente su propia concepción, que se diría que incurre en la paradoja de la pretensión del amo de reconocimiento por el esclavo, pretensión que presupone atribuir a éste la igualdad esencial negada por la concepción que justifica la esclavitud. Por lo demás, si alguien continuara el debate indicando que mi definición de moralidad, como criterio universalizable, excluye definitoriamente como manifestaciones de la moral a posiciones como el fascismo o el racismo, estaría dispuesto a aceptar tal conclusión. Pero si, alternativamente, yo asumiera una definición menos exigente de moralidad, meramente como criterio último y dominante en materia práctica y sin referencia a la universalizabilidad, mi conclusión sería que concepciones como la fascista o la racista son, sin más, sustantivamente inmorales.

III

Paso a la conclusión para diferenciar entre pretensión de objetividad y pretensión de infalibilidad. La idea de Kelsen de que “los juicios de valor opuestos son lógica y moralmente posibles” seguramente pretende afirmar un relativismo epistémico que, conforme he intentado argumentar, es incompatible con su defensa de la democracia y la tolerancia. Esa defensa no puede mantenerse “relativamente”, en el sentido de que sea lógica y moralmente posible afirmar a la vez el criterio opuesto, sino que presupone la pretensión de que es válido y preferible para todos, es decir, tiene una pretensión de corrección objetiva y universal. Bajo esa pretensión, la cláusula “para mí” utilizada por Kelsen puede tener tres significados distintos.

El primero, probablemente en el que pensaba Kelsen, es de carácter epistémico. Conforme a él, se pretende mantener el criterio como correcto solo de forma subjetiva o particular, al igual que se admiten otros criterios distintos y opuestos como correctos también subjetivamente, de modo que en realidad ninguno se consideraría correcto universalmente: “esto es correcto sólo para mí pero no para otros, porque en realidad no hay criterios de corrección objetivos”. Esta interpretación, como he venido insistiendo, contradice la pretensión de corrección universalista lógicamente necesaria para quien defiende la democracia como criterio superior de legitimidad.

En un segundo significado, improbable en el conjunto de la argumentación de Kelsen pero en cambio bien defendible, el “para mí” podría operar como cláusula de cautela o advertencia con la función retórica de señalar que no se defiende la propia posición de forma dogmática y absolutista, a modo de criterio irrevisable, sino como una propuesta que se está dispuesto a matizar e incluso revisar en caso de que se muestre incorrecta: “esto es lo correcto para mí, o en mi criterio, pero podría estar equivocado”.

Y un tercer significado, aparentemente trivial y redundante, es el meramente informativo de que la posición moral que se mantiene es la

propia, no la de otros, y que se reafirma como correcta: “esto es lo correcto para mí o según mi criterio, que mantengo como correcto”.

Como sobre el primer significado ya he hablado bastante, terminaré comentando los otros dos significados, que nos proponen dos enseñanzas distintas aunque relacionadas.

En el segundo significado dicho, donde la expresión “para mí” equivale a la cláusula de cautela “este es mi criterio, pero podría estar equivocado”, no estamos ante una posición relativista en ningún sentido. Tal cautela no niega, sino todo lo contrario, la pretensión de que la propia posición haya de ser tenida por correcta en tanto no sea matizada o revisada. Cuando alguien incluye dicha cláusula de cautela presupone necesariamente que por el momento está en la posición correcta, es decir, mantiene la pretensión de corrección del punto de vista ordinario y lo que formula mediante tal cláusula es perfectamente legítimo y sano: esto es, formula la afirmación de que la pretensión de corrección no debe confundirse con la pretensión de *infalibilidad*, que consiste en la creencia dogmática o fundamentalista de que nuestro juicio moral es verdadero sin posibilidad de revisión ni refutación alguna. La distinción es básica y sobre ella fue bien claro John Stuart Mill en el capítulo de *On Liberty* dedicado a “la libertad de pensamiento y discusión”, donde dice:

Nunca podemos estar seguros de que la opinión que tratamos de ahogar sea falsa, y si lo estuviéramos, el ahogarla sería todavía un mal. En primer lugar, la opinión que se intenta suprimir por la autoridad puede ser verdadera. Quienes desean suprimirla niegan, por supuesto, su verdad; pero no son infalibles. [...]. Negarse a oír una opinión porque se está seguro de que es falsa equivale a afirmar que *su* certidumbre equivale a una certidumbre *absoluta*. Todo acallamiento de una discusión es asumir la infalibilidad.

[...]

La libertad completa de contradecir y desaprobarnos nuestra opinión es la condición misma que justifica que la aceptemos como verdadera para llevarla a la práctica; y de ningún otro modo puede un ser humano tener certeza racional de estar en lo correcto¹¹.

¹¹ *Sobre la libertad*. 2.ed. Madrid: Alianza, 1979. p. 77 y 80.

Una enseñanza de las advertencias de Mill es que, aunque sólo la discusión nos puede dar la certeza de estar en lo correcto, la propia discusión, si es una discusión genuina y no una mera ejercitación en el arte de la retórica, exige la creencia en la corrección de nuestras posiciones y en los argumentos que las apoyan. Uno puede y debe defender sus creencias como correctas sin necesidad de ser dogmático o creerse infalible.

El tercer significado, que pretende describir o informar de que uno es consciente de que el propio criterio, creído y mantenido como objetivamente correcto, es impugnado de hecho desde otras posiciones, quizá no es tan trivial como puede parecer a simple vista. Aquí no estamos, como en el primer significado, en la interrupción de la conversación del relativista escéptico, que — lo recuerdo — venía a decir: “Pero esa es tu opinión, y yo tengo la mía (así que se acabó la discusión)”. En nuestro tercer caso la misma afirmación vendría a decir algo muy distinto: “Pero esa es sólo tu opinión, y yo tengo la mía (y puesto que las dos no pueden ser correctas a la vez, deberíamos seguir argumentando para ver cuál de las dos tiene mejores razones en su favor)”. Creo que esta posición, lejos de ser trivial, podría poner de manifiesto la cautela de no infalibilidad implícita en la pretensión de objetividad no ya solo en materia moral sustantiva, sino también en el propio plano metaético o epistemológico, como una invitación al debate racional, por lo demás tan esencial y necesario en el procedimiento democrático. Esta es la mejor enseñanza del Sócrates del *Critón*, ajeno al fuerte objetivismo platónico del mito de la caverna y respetuoso como nunca con la democracia ateniense. Recuérdese que Sócrates, ya al borde de su muerte y frente a la propuesta de Critón de que eluda la condena de los atenienses, comienza su argumentación con una apelación objetivista al mejor razonamiento pero apoyada en su criterio personal:

yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. (*Critón* 46b)

A lo que poco después, tras argumentar su criterio de que no es bueno responder a la injusticia con la injusticia, añade:

Procura, Critón, no aceptar esto [que no se debe responder a la injusticia con la injusticia] contra tu opinión, si lo aceptas; yo sé, ciertamente, que esto lo admiten y lo admitirán unas pocas personas. No es posible una determinación común para los que han formado su opinión de esta manera y para los que mantienen lo contrario, sino que es necesario que se desprecien unos a otros, cuando ven la determinación de la otra parte. Examina muy bien, pues, también tú si estás de acuerdo y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de este principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal. ¿O bien te apartas y no participas de este principio? En cuanto a mí, así me parecía antes y me lo sigue pareciendo ahora, pero si a ti te parece de otro modo, dilo y explícalo. Pero si te mantienes en lo anterior, escucha lo que sigue. (*Critón* 49c-d)

Obsérvese cómo Sócrates, lejos de cerrar la conversación la está abriendo para que pueda progresar en la busca de la verdad, bien sea volviendo a poner en discusión el criterio del punto de partida, bien sea para continuar a partir de ese criterio a donde nos lleven las mejores razones dentro de la coherencia de la argumentación. ¿Qué más podríamos pedir?

Un comentario final. Toda mi argumentación anterior ha girado en torno a la idea de que defender la superior legitimidad del sistema democrático no es racionalmente compatible con el relativismo, entendido como cualquier forma de escepticismo hacia el criterio que uno mismo cree correcto. En realidad, los argumentos que aquí he aportado, de naturaleza metodológica o epistemológica, son de naturaleza similar a los que se presentan en cualquier debate ético o político: no pueden apelar a la evidencia comprobable en los hechos, sino solo a las mejores razones disponibles dentro de un marco de coherencia entre creencias lo más abarcador posible. Lo cual comporta, al menos, dos consecuencias con las que concluyo: primera, que quien, siendo demócrata convencido, desee seguir manteniendo una posición relativista sobre la democracia, deberá preguntarse si no está obligado a defender tal relativismo desde un punto de vista epistemológico objetivista y si, con ello, no entra en contradicción, ahora una contradicción de segundo o superior nivel; y, segunda, que cualquiera que, como yo mismo, mantenga una epistemología objetivista

como la aquí propuesta debe cuidarse de la pretensión de ser infalible. Lo que significa que debe estar dispuesto a abrir el debate y a recibir toda suerte de objeciones.

