

Relativismo: la amenaza silenciosa a la democracia

Ramón Cardozo Álvarez

El título del más reciente informe anual sobre democracia del Instituto V-Dem, *25 años de autocratización: ¿democracia truncada?*¹, constituye una clara señal de alarma. Este reporte del prestigioso proyecto de la Universidad de Gotemburgo, Suecia, advierte que la llamada “tercera ola de autocratización”, en curso desde comienzos del siglo XXI, no muestra signos de desaceleración y aún no ha alcanzado su punto máximo.

Los datos que ofrece V-Dem 2025 al respecto son elocuentes: en 2010, 13 países del mundo se encontraban en procesos de autocratización; en 2020, la cifra se había triplicado hasta 34; y en 2024, ascendieron a 45. Por primera vez en más de dos décadas, el mundo registra más autocracias (91) que democracias (88). Además, casi tres de cada cuatro personas en el planeta (72 %) viven bajo regímenes autocráticos, el nivel más alto desde 1978².

1 Marina Nord, David Altman, Fabio Angiolillo, Tiago Fernandes, Ana Good God, y Staffan I. Lindberg. *Democracy Report 2025: 25 Years of Autocratization–Democracy Trumped?*, University of Gothenburg, V-Dem Institute, 2025.

2 Ídem, pp. 6, 18.

Una amplia literatura especializada ha documentado múltiples factores explicativos de este declive democrático global³. Entre los principales se destacan: polarización extrema, desafección política y debilitamiento del capital social, erosión de la confianza institucional, emergencia de liderazgos populistas, y procesos de autocratización desde dentro del sistema democrático.

Existe, sin embargo, un factor presente en el trasfondo cultural de varias de estas dinámicas autocratizadoras cuyos efectos, a nuestro juicio, no han sido suficientemente tomados en consideración: la premisa de que no existen verdades compartidas, sino únicamente perspectivas particulares. Esta lógica, que actualmente impregna tanto el discurso público como la práctica política, constituye lo que aquí denominamos “relativismo”.

Esta dimensión del problema ha recibido poca atención en los estudios sobre el retroceso democrático global, tanto por la dificultad de operacionalizar y medir empíricamente el relativismo como categoría filosófico-normativa, como por la tendencia moderna a desarrollar la ciencia política y la filosofía política como disciplinas separadas, con limitados espacios de diálogo.

Este artículo ofrece una aproximación general al problema del relativismo como amenaza silenciosa para la democracia. Su propósito es mostrar que esta corriente filosófica opera como un factor de trasfondo que contribuye significativamente a las dinámicas autocratizadoras contemporáneas. Ignorar esta dimensión cultural y filosófica deja incompleto el diagnóstico del retroceso

3 Nancy Bermeo, “On democratic backsliding”, *Journal of Democracy*, 2016, 27(1), 5-19, <https://doi.org/10.1353/jod.2016.0012>

Anna Lührmann, Staffan I. Lindberg, “A third wave of autocratization is here: what is new about it?”, *Democratization*, 2019, 26(7), 1095-1113.

Larry Diamond, “Democratic regression in comparative perspective: Scope, methods, and causes”, *Democratization*, 2020, 28(1), 22-42, 2021.

democrático y limita la posibilidad de articular una respuesta política más profunda. Un objetivo adicional es servir de apoyo a la formación de cuadros políticos, de ahí el tono pedagógico adoptado.

1. El establecimiento del orden social: tarea fundamental de la política

Desde la filosofía clásica, Aristóteles afirmaba que el ser humano, social por naturaleza, posee una inclinación intrínseca hacia la trascendencia: salir de sí mismo para conocer la realidad y relacionarse con sus semejantes. Solo en convivencia con otros puede desarrollar plenamente sus capacidades, tanto físicas como espirituales. La vida en comunidad le resulta indispensable para alcanzar una existencia verdaderamente humana⁴.

Ahora bien, toda sociedad constituye una “unidad de orden”⁵. No es simplemente una suma de individuos, sino una comunidad organizada por un principio interno que la orienta hacia fines comunes y regula su funcionamiento mediante reglas, valores y voluntades compartidas.

La necesidad de ese orden surge de la multiplicidad de intereses y de la contingencia propia de la vida social. Sin un principio ordenador que armonice las diversas acciones y aspiraciones humanas, la consecución de los fines comunes —que justifican la existencia misma de la sociedad— sería imposible.

Por eso sostiene Caldera que el establecimiento y preservación del orden es la tarea fundamental de la política: “poner orden en la vida social, no en todo sino precisamente en aquello que

4 Aristóteles, *Política*, (M. G. Valdés, Trad.), Editorial Gredos, 1997.

5 Rafael Tomás Caldera, *El poder y la justicia para jóvenes políticos*, ABediciones, Caracas, 2023.

tenemos en común, es decir, lo que atañe a la existencia misma, la conservación y el desarrollo de la sociedad”⁶.

2. Fundamento del orden social: un núcleo de valores compartidos

El orden social no puede sostenerse únicamente en la fuerza. Ya Aristóteles subrayaba, al hablar de la amistad cívica, que lo que mantiene unida a la polis no es la coacción, sino una concordia entre los ciudadanos, fundada en un consenso profundo acerca de los fines de la comunidad y de los medios para alcanzarlos⁷. En el mismo sentido, Juan XXIII sostiene en su encíclica *Pacem in Terris*: “el derecho de mandar que se funda exclusiva o principalmente en la amenaza o el temor de las penas... no tiene eficacia alguna para mover al hombre a laborar por el bien común”⁸.

De allí que para que la vida en común sea posible, es necesario un núcleo de valores compartidos que dé cohesión a la sociedad⁹. Sin esa base común, cualquier ordenamiento político se reduce a una coexistencia forzada, incapaz de generar en el tiempo los vínculos de unidad y cohesión necesarios para trascender los intereses particulares, superar las tensiones internas y realizar los fines más elevados de la comunidad¹⁰.

6 Ídem, p. 7.

7 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, (J. Palli , Trad.), Editorial Gredos, 1998.

8 Juan XXIII, *Pacem in terris*, Carta encíclica, 1963, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041963_pacem.html

9 Aristóteles, *Política...* 1997, III, 1280b-1281^a.

10 Rafael Tomás Caldera, *El poder y la justicia para jóvenes políticos*, pp. 4-18.

3. El auténtico bien del hombre

Pero ¿cuáles son esos valores que pueden y deben ser compartidos por todos, y por qué merecen tal reconocimiento? Esta pregunta nos conduce al corazón mismo de la reflexión ética.

La tradición clásica ofrece una respuesta esclarecedora. Como enseña Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, el bien propio del ser humano consiste en aquello que le permite alcanzar su *telos* o fin último, actualizando plenamente las potencialidades inscritas en su naturaleza racional, libre y social¹¹. Desde esta perspectiva teleológica, los auténticos bienes del ser humano son aquellos que le permiten desplegar lo mejor de sí y alcanzar su plenitud.

El conocimiento de la naturaleza humana —la verdad sobre lo que el hombre es— se convierte así en la clave para identificar qué bienes le son verdaderamente indispensables para el desarrollo pleno de sus capacidades. Si se reconoce que el ser humano es, por naturaleza, racional, libre y social, se comprenderá que sus bienes más preciados deben estar vinculados necesariamente al cultivo de estas dimensiones esenciales.

Desde esta premisa antropológica se comprende por qué ciertos valores poseen una validez universal y objetiva y se constituyen en auténticos bienes del hombre. Por ejemplo, la dignidad de la persona humana se erige como un valor fundamental de la convivencia política al reconocer el valor intrínseco e inalienable de todo ser humano en cuanto ser racional y libre; la libertad responsable aparece como condición indispensable para el perfeccionamiento moral, pues solo mediante el uso libre de la razón y la voluntad la persona puede alcanzar su plenitud; y la justicia y la solidaridad se manifiestan como principios rectores de las rela-

11 Aristóteles, *Ética Nicomáquea...*, EN, I, 7, 1097b.

ciones sociales, porque los seres humanos necesitamos marcos que aseguren la equidad y el apoyo mutuo para realizar el bien común¹².

En definitiva, cada uno de estos valores expresa el reconocimiento racional de un bien objetivo que apunta al perfeccionamiento humano. Al derivar de la naturaleza del hombre —es decir, de aquellas características esenciales que lo definen como ser racional, libre y social—, estos valores poseen un carácter universal y se presentan como exigencias objetivas para que el ser humano pueda alcanzar su plenitud. Precisamente sobre esta base se apoya la posibilidad de un fundamento común para la vida en sociedad y de un orden político legítimo y estable.

4. El relativismo: la objeción radical frente a la verdad y al auténtico bien

Sin embargo, esta concepción del orden social, fundamentada en la verdad sobre la naturaleza humana y en sus bienes auténticos, enfrenta un cuestionamiento de raíz: el relativismo. Esta postura filosófica niega que existan verdades universales acerca de la naturaleza del hombre y sostiene, en cambio, que lo que llamamos “bienes auténticos del ser humano” no son más que construcciones culturales variables y contingentes, dependientes de contextos históricos particulares.

Aunque el término “relativismo” es de acuñación reciente (siglo XIX), las posturas y doctrinas con rasgos afines al relati-

12 *Pontificio Consejo Justicia y Paz*, Compendio de la doctrina social de la Iglesia, Libreria Editrice Vaticana, 2004, nn. 160-163, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

vismo contemporáneo se remontan a la Antigüedad clásica¹³. Protágoras, en el siglo V a.C., expresó su célebre máxima “el hombre es la medida de todas las cosas”¹⁴, anticipando la idea de que la verdad depende de la perspectiva individual. A comienzos de la Edad Moderna, Michel de Montaigne retomó esta línea al subrayar la influencia de las costumbres en la noción de verdad. En “Los caníbales”, advirtió que los juicios europeos sobre lo “bárbaro” estaban condicionados por el propio punto de vista cultural europeo¹⁵.

Más tarde, la influencia del escepticismo¹⁶ en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII preparó el terreno para Friedrich Nietzsche, quien radicalizó esta visión al negar la existencia de una verdad absoluta y sostener que “no hay hechos, solo interpretaciones”¹⁷. En el siglo XX, las corrientes posmodernas —con Michel Foucault a la cabeza— concibieron los discursos de verdad no como reflejo de una realidad objetiva, sino como construcciones históricas inseparables de las relaciones de poder¹⁸, mientras que autores como Thomas Kuhn trasladaron el relativismo al ámbito de la ciencia¹⁹.

13 Maria Baghramian, “Relativism”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/relativism/>

14 Platón, *Teeteto*, 1993, 152a.

15 Michel de Montaigne, “Los Caníbales”, (obra original publicada en 1580), en J. B. Brañes (Ed., Trad.), *Ensayos*, Acantilado, Barcelona, 2007.

16 Actitud que cuestiona la posibilidad de acceder a verdades universales y definitivas.

17 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Tecnos, Madrid, 2008, Vol. IV (1885-1889).

18 Michel Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder* (J. V. Álvarez-Uría, Trad.) 1992.

19 Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962.

Tras su impacto en la filosofía y en la teoría de la ciencia —con autores como Thomas Kuhn, que trasladaron el relativismo al terreno de los paradigmas científicos—, estas ideas se extendieron también a otras disciplinas. Por ejemplo, en la antropología cultural, se consolidó como una corriente muy influyente: Franz Boas defendió que la cultura constituye el marco fundamental para comprender al ser humano y que todas las culturas poseen igual valor dentro de sus propios parámetros²⁰. Por su parte, Melville Herskovits sostuvo que los juicios morales y de verdad están determinados por el contexto cultural específico, negando así la existencia de normas morales o verdades universales absolutas²¹.

En sus manifestaciones actuales, podemos distinguir tres formas principales de relativismo: el epistemológico, que niega la posibilidad de un conocimiento objetivo; el moral, que rechaza la validez universal de las normas éticas; y el cultural, que reduce la verdad y los valores a meras convenciones propias de cada sociedad.

El hecho de que el relativismo se manifieste de forma transversal en campos tan diversos del conocimiento constituye un indicador de su significativa influencia en nuestros días. Esta amplitud sugiere que no se trata meramente de una corriente filosófica, sino de una mentalidad o paradigma cultural que ha permeado amplios sectores de la sociedad contemporánea.

En este contexto, resulta relevante examinar cómo esta postura ha influido en la comprensión de los fundamentos políticos de

20 Franz Boas, *Race, language and culture*, The University of Chicago Press, 1940.

21 Melville Herskovits, *Man and his works: The science of cultural anthropology*, Alfred A. Knopf, 1947.

nuestras sociedades, en especial sobre la democracia —tema que abordaremos en la siguiente sección—.

5. El relativismo vacía la democracia de contenido ético y la reduce a procedimientos

De la mano de autores como el jurista austríaco Hans Kelsen y el filósofo norteamericano Richard Rorty, el relativismo se hace presente a lo largo del siglo XX, modelando la comprensión misma de los fundamentos de la democracia moderna.

En su obra *De la esencia y valor de la democracia*²², Kelsen, partiendo de la premisa fundamental de que “la verdad y los valores absolutos son inaccesibles al conocimiento humano”²³, y considerando que el pluralismo constituye una característica inherente de las sociedades democráticas modernas, sostiene que la democracia debe conceder “igual estima a la voluntad política de cada uno”²⁴. Esta igualdad epistemológica —derivada de la imposibilidad de acceder a verdades políticas absolutas— justifica que la democracia otorgue a todas las opiniones y doctrinas políticas idéntica posibilidad de manifestarse y competir libremente.

Desde esta perspectiva, el jurista austríaco considera que los bienes más característicos de una democracia —la libertad de pensamiento y de prensa, la tolerancia, la igualdad respecto a la consideración de la voluntad política de cada individuo, la protección de las minorías opositoras y la organización del orden estatal como un sistema de normas generales— resultarían incompatibles con cualquier sistema político fundamentado en la creencia de bienes y valores absolutos.

22 Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, (E. Labor, Ed., R. Luengo Tapia y L. Legaz y Lacambra, Trad.), Editorial Labor, 1934.

23 Ídem, p. 156.

24 Ídem, pp. 156-157.

La lógica de Kelsen discurre así: quienes se consideran poseedores de una verdad absoluta, es decir, válida para todos, carecerían de incentivos racionales para someterla al proceso democrático de deliberación y decisión mayoritaria, tendiendo inevitablemente a imponerla de forma autoritaria sobre quienes perciben sumidos en el error, por ello concluiría el autor austríaco que “la concepción filosófica que presupone la democracia es el relativismo”²⁵.

Esta concepción relativista de la democracia encontraría en las décadas siguientes un desarrollo más radical en la obra del filósofo norteamericano Richard Rorty²⁶. Este pensador, desde una postura pragmática, no se limitará como hizo Kelsen a fundamentar la democracia sobre la ausencia de verdades absolutas, sino que irá más allá cuestionando la propia noción de verdad como correspondencia entre nuestros juicios y una realidad objetiva e independiente de nosotros²⁷.

En su obra *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty propuso abandonar toda búsqueda de fundamentos últimos y excluir la noción de verdad del espacio público. El considera que el intento de establecer valores y bienes absolutos no solo es imposible sino incoherente²⁸. En vez de ello, propone una concepción pragmática de la verdad. Para él, la verdad es simplemente lo que una comunidad llega a acordar a través de la conversación y la deliberación²⁹.

25 Ídem, p. 156.

26 Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, (A. E. Bixio, Trad.), Paidós, 1991.

27 Ídem, p. 20.

28 Para Rorty, buscar valores absolutos es una empresa imposible —no existe un tribunal neutral fuera del lenguaje— e incoherente, porque pretende justificar sin presupuestos usando, inevitablemente, algún presupuesto. Ídem, pp. 25, 215.

29 Ídem, p. 102.

Para Rorty, los valores, instituciones y formas de vida sobre los que se basa la convivencia humana son radicalmente contingentes, es decir, no derivan de verdades universales sobre la naturaleza humana o principios morales absolutos, sino que son el resultado contingente de procesos históricos. Esta contingencia no implica que los valores se hayan establecido de forma arbitraria o caprichosa, sino que han demostrado a través del tiempo “su utilidad” para crear sociedades que la mayoría de sus miembros consideran deseables para vivir. La verdad no es algo que se halle, es algo que se construye³⁰.

Desde esta perspectiva, el filósofo norteamericano sostiene que la democracia debe fundamentarse en su utilidad. La democracia constituye la mejor herramienta disponible para negociar y lograr consensos operativos temporales dentro de una sociedad pluralista con intereses y valores diversos, permitiendo así la convivencia pacífica y próspera.

De allí que para Rorty, la democracia debía sostenerse únicamente en “la tolerancia” y en “la solidaridad” como nuevo credo común. Las convicciones personales deben mantenerse en la esfera privada, pero en la vida pública lo esencial es aceptar la contingencia de toda creencia y la imposibilidad de acceder a verdades universales³¹. Desde su perspectiva, lo que preserva la convivencia pacífica no es un acuerdo en torno a la verdad, sino la renuncia explícita a ella.

El cuestionamiento a los fundamentos metafísicos de los valores democráticos —heredado de pensadores como Kelsen y Rorty, y otros autores— ha calado profundamente en la praxis democrática contemporánea, pese a que el lenguaje institucional mantenga

30 Ídem, p. 23.

31 Ídem, pp. 18, 86, 110.

una retórica universalista. De ello ha emergido un universalismo contingente: un conjunto de valores proclamados como universales, pero cuya autoridad se reconoce como producto de procesos históricos, culturales y de negociación política.

Desde estas posturas, la democracia ha dejado de entenderse, fundamentalmente, como una “forma de vida” basada en un núcleo estable de valores compartidos, tal como la defendía Jacques Maritain, para concebirse, predominantemente, como una “forma de gobierno” orientada a garantizar la coexistencia pacífica y la canalización institucional del conflicto entre visiones del mundo radicalmente divergentes.

6. El relativismo impone su dictadura en el mundo contemporáneo

Desde mediados del siglo XX, algunos pensadores de la posguerra como Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt y Alasdair MacIntyre comenzaron a advertir sobre los riesgos que el relativismo moral y epistémico entrañaba para la estabilidad de las democracias liberales³². Sin embargo, fue en las últimas décadas del siglo XX cuando esta crítica comenzó a adquirir dimensión global, gracias al liderazgo intelectual y pastoral del Papa Juan Pablo II, y al trabajo teológico y filosófico de uno de sus más cercanos colaboradores, el cardenal alemán Joseph Ratzinger.

En 1991, en su encíclica *Centesimus annus*, Juan Pablo II advierte sobre los peligros que se ciernen sobre una democracia que ha perdido su fundamento moral: “*Si no existe una verdad última, que*

32 Eric Voegelin, E. *The new science of politics*, University of Chicago Press, 1952.
Leo Strauss, *Natural right and history*, University of Chicago Press, 1953.
Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958.
Alasdair MacIntyre, *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press, 1981.

*guíe y oriente la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia*³³. Muy reveladora resulta la referencia que hace el Papa a la posibilidad de la existencia de un “totalitarismo encubierto” que opere bajo la apariencia de una democracia procedimental.

Por su parte, el cardenal Joseph Ratzinger —desde los años noventa y en estrecha sintonía con el pontificado de Juan Pablo II— fue profundizando en esta crítica en múltiples escritos, conferencias y documentos doctrinales³⁴. Fue él quien en 2005 acuñó la célebre expresión “dictadura del relativismo”³⁵ para caracterizar esta deriva de la cultura contemporánea que había sustituido la verdad por la opinión, promoviendo el relativismo como única actitud válida en la vida pública.

En su conocida homilía del 18 de abril de 2005, pronunciada en el cónclave pocos días antes de que fuera electo como Papa, el futuro Benedicto XVI advirtió que, en ausencia de una verdad objetiva, el hombre termina siendo sometido por lo accidental, por lo arbitrario: “Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja sólo como medida última al propio yo y sus apetencias”³⁶. De esta manera el criterio último sobre lo “bueno” o lo “permitido” termina siendo lo que una mayoría accidental — o las élites culturales dominan-

33 Juan Pablo II, *Centesimus annus*, Encíclica, Libreria Editrice Vaticana, n. 46, 1991, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_01051991_centesimus-annus.html

34 Joseph Ratzinger, *Verdad, valores y poder*, Rialp, 1998. “

35 Ratzinger, J. “Homilía en la misa pro eligendo pontifice”, Libreria Editrice Vaticana, 2005, https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html

36 Ídem.

tes— consideran “aceptable” de forma arbitraria en un momento determinado.

Ratzinger sostiene que, al negar toda verdad accesible a la razón, se vacía el espacio público de criterios comunes, dejando a la sociedad a merced del poder, la técnica o la emotividad. Si ya no existen referentes racionales compartidos para discernir lo justo, entonces —advierde atzinger— el poder sustituye a la razón: quien controla los medios, las instituciones o el lenguaje dominante impone qué “funciona”, qué “es aceptable” o incluso qué “está permitido decir”. En este contexto, el debate público ya no se sostiene sobre argumentos, sino que se reduce a estrategias de persuasión, marketing o corrección políticos, una dinámica que erosiona la esencia misma de la democracia deliberativa^{37,38}.

7. La falsa tolerancia del relativismo: de la indiferencia a la enemistad cívica

De tal manera que, la tesis relativista —que buscaba facilitar la convivencia civil y proteger la libertad en sociedades democráticas pluralistas— termina paradójicamente operando como un factor silencioso que promueve la fragmentación social y el declive democrático.

En su estudio *¿Qué puede ser la democracia?*, Francisco Plaza plantea que el relativismo, al sustituir las “verdades compartidas” como fundamento de la convivencia social por un mero código de conducta que exige de manera irrestricta privatizar las convicciones propias al tiempo que se debe aceptar y respetar como válida

³⁷ Ídem.

³⁸ Benedicto XVI. “Discurso en la Universidad de Regensburg”. Libreria Editrice Vaticana, 2006, https://www.vatican.va/content/benedict_xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university_regensburg.html

toda convicción distinta, transforma la auténtica tolerancia (soportar aquello que rechazamos por un bien mayor) en indiferencia³⁹.

Como explica Plaza, si no se distingue entre sostener un bien y tolerar un mal, la tolerancia deja de ser virtud y se degrada en mera indiferencia: “con la indiferencia no se actúa contra el otro, pero tampoco se actúa con el otro ni para el otro”⁴⁰. Esta actitud, lejos de ser neutral, opera como una “agresión pasiva” que encierra a las personas en sí mismas: los ciudadanos “se cierran los unos a los otros y se excluyen de su horizonte de vida”, obstaculizando “aquella apertura que es preámbulo de la solidaridad y del amor fraterno” —cimientos sobre los que se edifica la amistad cívica⁴¹.

El daño, sin embargo, no se detiene en la indiferencia. Como advierte Plaza, paulatinamente esta se transforma en distanciamiento, luego en recelo mutuo y, finalmente, en enemistad abierta: el otro deja de percibirse como un conciudadano con quien cooperar para construir el bien común, y pasa a ser visto como alguien de quien hay que guardarse⁴².

En este contexto, el debate público se polariza hasta extremos irreconciliables. Al no existir un horizonte de sentido compartido, la política se reduce a la mera administración de reglas y a la designación de árbitros, lo que termina por escindir a las sociedades en facciones hostiles que han perdido la voluntad de vivir juntas. De esta manera, la aparente paz de la “tolerancia relativista” degenera en polarización, discordia y fractura social.

39 Francisco Plaza, “¿Qué puede ser la democracia?”, en J. Borges, P. Matheus, y P. Bautista (Edits.), *La renovación espiritual de la democracia: Antiguos fundamentos, nuevos horizontes*, 2025, e.p., p. 4.

40 Ídem, p. 5.

41 Ídem, p. 6.

42 Ídem.

8. El relativismo en el trasfondo de las dinámicas autocratizadoras actuales

Como se puede observar, las referidas consideraciones filosófico-políticas sobre el impacto del relativismo en la democracia encuentran un claro correlato directo e indirecto en algunos de los factores que la literatura empírica viene señalando como causas de la tercera ola de autocratización.

El planteamiento sobre cómo la tolerancia relativista desemboca en “enemistad abierta” entre ciudadanos que dejan de verse como conciudadanos para percibirse mutuamente como adversarios, encuentra una notable correspondencia con los hallazgos de la ciencia política contemporánea sobre la **polarización extrema**. Estudios recientes documentan cómo la polarización ya no se limita a desacuerdos ideológicos, sino que se ha transformado en animosidad afectiva hacia el “otro político”⁴³. Este fenómeno, que diversos autores denominan “polarización perniciosa”⁴⁴ o “polarización tóxica”, ocurre cuando la sociedad se escinde en dos bloques identitarios, moralmente opuestos y mutuamente deshumanizantes, que ven al adversario no como equivocado, sino como malvado o amenazante. Esta forma de polarización erosiona las normas democráticas, paraliza las instituciones y predice con alta probabilidad procesos de autocratización.

Igualmente se puede observar cómo el diagnóstico respecto a que el relativismo moral induce a los ciudadanos a “cerrarse los

43 Shanto Iyengar, “The origins and consequences of affective polarization in the United States”. *Annual Review of Political Science*, 2019, 22, 129-146, <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-051117-0>

44 Jennifer McCoy, Tahmina Rahman, Murat Somer, “Polarization and the Global Crisis of Democracy: Common Patterns, Dynamics, and Pernicious Consequences for Democratic Polities”. *American Behavioral Scientist*, 2018, 62(1), 16-42, <https://doi.org/10.1177/0002764218759576>

unos a los otros”, obstaculizando la apertura necesaria para la amistad cívica, encuentra correspondencia con el fenómeno de la **desafección política y el debilitamiento del capital social**. Estudios sobre cultura política⁴⁵ muestran que, en sociedades donde se erosionan los valores compartidos y las convicciones se privatizan hasta volverse irrelevantes para la esfera pública, se observa una correlación significativa con la disminución de la participación electoral, la reducción del asociativismo civil y la fragmentación de redes de confianza interpersonal, factores que se vinculan directamente con las amenazas y la vulnerabilidad del sistema democrático.

Por otra parte, se constata cómo la reducción de la política a mera administración de reglas y designación de árbitros —a raíz de la pérdida de horizontes de sentido compartido provocada por el relativismo— encuentra un claro correlato en la literatura sobre la **erosión de la confianza en las instituciones**. Estudios empíricos⁴⁶ muestran que, cuando las instituciones dejan de encarnar valores comunes y se perciben como meros mecanismos técnicos o burocráticos, se erosiona profundamente la confianza ciudadana en ellas. Esta erosión no solo genera apatía, sino que crea condiciones propicias para la emergencia de liderazgos autoritarios que prometen restaurar el sentido, la identidad y la eficacia política.

45 Russell J. Dalton, *Democratic challenges, democratic choices: The erosion of political support in advanced industrial democracies*. Oxford University Press, 2004.

Disaffected democracies: What's troubling the trilateral countries?, Susan J. Pharr and Robert D. Putnam editores, Princeton University Press, 2000.

Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster Paperbacks, New York, 2000.

46 Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*. Cambridge University Press, 2019.

Margaret Levi, Laura Stoker, “Political trust and trustworthiness”, *Annual Review of Political Science*, 2000, 3(1), 475–507, <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.3.1.475>

Asimismo, la fragmentación social y el vacío de “verdades compartidas” que genera el relativismo, crea condiciones propicias para la **emergencia de liderazgos populistas** que ofrezcan certezas simples y narrativas unificadoras. La literatura sobre populismo⁴⁷ confirma que estos movimientos prosperan precisamente en contextos de desorientación cultural, donde la pérdida de marcos de referencia comunes genera una profunda nostalgia por la cohesión perdida. Los líderes populistas capitalizan esta nostalgia, no para restaurar un debate racional sobre el bien común, sino para construir divisiones maniqueas entre un “pueblo puro” y unas “élites corruptas”, presentándose como los únicos capaces de como los únicos capaces de restablecer un sentido de unidad y verdad.

Finalmente, el debilitamiento de los fundamentos normativos compartidos —propiciado por el relativismo— facilita **los procesos de autocratización desde dentro del sistema democrático**. Al negarse toda verdad objetiva accesible a la razón, la voluntad de mayorías circunstanciales se convierte en la última fuente legítima de legalidad. Presentada como “lo auténticamente democrático”, esta lógica socava los cimientos de la democracia: sin principios que limiten a la mayoría —derechos humanos, dignidad de la persona, Estado de derecho— ninguna institución, derecho o minoría queda realmente a salvo.

Los estudios sobre retroceso democrático⁴⁸ coinciden con este diagnóstico. Cuando se erosionan los consensos básicos sobre las “reglas del juego” y las “normas democráticas no escritas”

47 Cas Mudde, Cristóbal Rovira Kaltwasser, *Populism: A very short introduction*, Oxford University Press, 2017.

Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Cultural backlash...*

48 Steven Levitsky, Daniel Ziblatt, *How democracies die*, Crown, 2018.

Nancy Bermeo, “On democratic backsliding”, *Journal of Democracy*, 27(1), 5-19, 2016, <https://doi.org/10.1353/jod.2016.0012>

(tolerancia mutua y autocontención institucional), líderes electos subvierten gradualmente los contrapesos liberales desde dentro del sistema. No abolen constituciones: las reinterpretan según sus intereses; no derogan derechos: los subordinan a la “voluntad popular”; no asaltan parlamentos: los “cooptan” y los someten a la voluntad del Ejecutivo. Así terminan muriendo lentamente las democracias.

Conclusiones

Este artículo ha mostrado la existencia de significativas convergencias entre los efectos erosivos del relativismo sobre la democracia —analizados desde una perspectiva filosófico-política— y varios de los factores identificados por la ciencia política como causas de la actual ola global de autocratización.

A diferencia de los factores más visibles del retroceso democrático, el relativismo actúa de forma más silenciosa y profunda: erosiona los fundamentos normativos compartidos que hacen posible la convivencia democrática. Al negar la existencia de verdades accesibles a la razón y reducir los valores a meras construcciones culturales contingentes, el relativismo vacía el espacio público de criterios comunes para discernir el bien común. Así, transforma la auténtica tolerancia —virtud que supone soportar lo que se considera erróneo por un bien mayor— en indiferencia moral, y esta, progresivamente, en enemistad cívica. Esta dinámica subyacente no es un simple factor más del declive democrático: es su caldo de cultivo cultural, la condición que permite que los demás factores autocratizadores se potencien.

La importancia de identificar estas convergencias radica en que abre la posibilidad de articular una respuesta política más de fondo frente al actual proceso de autocratización global. Los enfoques predominantes suelen centrarse en combatir los síntomas

—a través de reformas institucionales, medidas contra la desinformación o estrategias de despolarización—, todas necesarias pero insuficientes. Lo que permanece sin atender es la raíz antropológica y cultural del problema: el relativismo, que en el fondo es la verdadera enfermedad.

Si no se recupera en el espacio público la idea de que existen verdades sobre la naturaleza del ser humano —dignidad, libertad responsable, bien común, amistad cívica— accesibles a la razón y válidas para todos, no será posible reconstruir dentro de las democracias pluralistas una verdadera tolerancia que sostenga el desacuerdo civilizado, ni construir consensos racionales sobre el bien común, ni restaurar la confianza mutua y la voluntad de vivir juntos.