

## LA PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD Y LA TENSIÓN DE LA TOLERANCIA

**Olga Sánchez Martínez**

*Universidad de Cantabria*



A historia de los derechos humanos es la historia de la universalidad como pretensión, como un proyecto común en el que la razón humana aspira a la validez intersubjetiva.

La tendencia a la universalización trasciende lo particular, sin embargo no debe eliminarlo, de ahí que la tolerancia como sensibilidad ante lo otro, lo diferente o lo extraño, haya ido muy unida al desarrollo de los derechos humanos.

Las tensiones entre la pretensión de universalizar y lo particular han presidido la evolución de los derechos humanos cuyo reconocimiento y protección no ha sido el resultado de un diálogo tolerante entre iguales sino, más bien, producto de numerosos conflictos en los que la intolerancia ha sido la actitud de aquellos que han creído que su racionalidad está en posesión de la verdad y han tratado de dominar lo diferente.

En la Ilustración la racionalidad lleva a abrir los distintos discursos particulares que, en un intercambio de argumentos y confrontación de ideas, busca

criterios de validez para todo el género humano. Las categorías generales, que tratan de ordenar la realidad, están continuamente abriéndose camino a través de discursos particulares, de perspectivas singulares.

Frente al mundo de discriminaciones, de situaciones heredadas y de privilegios del Antiguo Régimen se erige el hombre como tal en la Ilustración. Una vez en crisis los criterios de legitimidad basados en la tradición, la universalidad aparece como criterio de legitimidad racional. Es la implantación de la legitimidad legal-racional en sentido weberiano: «una creencia racional con arreglo a valores»<sup>1</sup>.

Pensar es universalizar. El pensamiento racional tiene un componente universalizador, pues mediante la argumentación se trascienden los confines de razonamientos particulares, se amplía el espacio de la comunicación intersubjetiva, se rebasan los límites, los lenguajes privados trascienden un universo conceptual en un entendimiento común<sup>2</sup>. Para ello se aspira a incorporar la perspectiva de los otros, hasta lograr que esos otros sean todos. La verdad aparecería así como el logro de un lenguaje no único sino común, más allá de hablas limitadas y locales.

El origen de los derechos humanos está precisamente en una ambiciosa forma de pensar que atiende al hombre en abstracto y borra las categorías concretas. El iusnaturalismo racionalista se planteaba un orden universal que sólo remite a la condición humana, que tiene prioridad sobre otras esferas y cree descubrir la existencia de unos derechos del hombre que son universales porque le pertenecen por el mero hecho de ser hombre, independientemente de su situación particular. Son derechos inherentes a la naturaleza humana. La universalidad de la razón encuentra en la Ilustración sus grandes logros jurídicos en los derechos del hombre, en los códigos abstractos frente a los privilegios concretos de determinadas personas —la grandeza de la ley que sirve al interés general frente al interés particular—, y en la construcción del Estado frente a los pequeños poderes —lo público frente a lo privado.

---

<sup>1</sup> M. WEBER: *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. I.*, trad. J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Imaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 29.

<sup>2</sup> Cfr., a propósito del auditorio universal, Ch. PERELMAN y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. J. Sevilla Muñoz, Gredos, Madrid, 1989, pp. 71-78. Un comentario sobre el concepto de auditorio universal puede verse en R. ALEXY, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, trad. M. Atienza e I. Espejo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 160-164. Desde otro punto de vista, y en polémica con Habermas, cfr. A. WELLMER, «Intersubjetividad y razón», en L. OLIVE (ed.), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, trad. S. Saab, Siglo XXI, México, 1988, p. 258.

Lo natural, lo inherente, lo absoluto y lo inmutable van a reforzar la nota de la universalidad que, en relación con los derechos humanos, los hace aparecer investidos del carácter absoluto, inalienable e ilimitado. En definitiva, se quieren hacer indiscutibles. Y éste es el lenguaje de las primeras declaraciones de derechos, constatando la ruptura con los antiguos privilegios estamentales<sup>3</sup>. Dentro del marco de un Estado liberal y plasmados en forma de leyes generales y abstractas los derechos humanos encuentran su acomodo en las primeras formulaciones.

Hoy puede saberse que los derechos humanos no se han descubierto aplicando la razón a la naturaleza, sino que son una creación, una invención humana, sin duda un gran logro en la historia de la humanidad de la que en nuestro contexto cultural no se puede prescindir. Para su estabilidad, la extensión de los derechos se tiene que identificar con la de la especie humana, en una ampliación universal del orbe ético en la que todos se incorporen al proyecto común de entender al ser humano como portador de derechos. Sólo así la extensión de los derechos puede suponer la ruptura del círculo que permite la exclusión de los mismos a determinados seres humanos<sup>4</sup>.

Desde un punto de vista teórico, la ambición de universalidad encuentra su punto culminante en la filosofía kantiana como una exigencia absoluta, radical e incondicional destinada a transformar el mundo. La razón se atreve a exigir al individuo una perspectiva universal en la que su voluntad deba convertirse en legisladora universal según el imperativo categórico<sup>5</sup>. Kant representa, de esta manera, la ruptura de todo tipo de barreras y se asoma al horizonte de lo ilimitado, en donde «todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo»<sup>6</sup>.

La misma exigencia racional en el ámbito privado le lleva a plantearse en el ámbito público la posibilidad de instaurar una perspectiva cosmopolita mediante la federación de Estados libres y, con ello, la paz perpetua<sup>7</sup>. Kant aspira a que el género humano aparezca como «una sociedad civil que administre universalmente el derecho»<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. E. GARCÍA DE ENTERRÍA, *La lengua de los derechos. La formación del Derecho público europeo tras la Revolución Francesa*, Alianza, Madrid, 1994, p. 56.

<sup>4</sup> Cfr. J. A. MARINA, *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 114.

<sup>5</sup> Cfr. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición de L. Martínez de Velasco, colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 65.

<sup>6</sup> I. KANT, *Teoría y práctica*, trad. J. Miguel Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986, p. 33.

<sup>7</sup> Cfr. I. KANT, *Sobre la paz perpetua*, trad. J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 21-26.

<sup>8</sup> Cfr. I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987, quinto principio, p. 10.

El universalismo como una nueva forma de proyectar los valores morales y jurídicos de la sociedad ha arraigado de tal forma que, desde Kant, toda reivindicación debe hacer valer una universalidad<sup>9</sup>.

La universalidad kantiana adquiere el carácter de un pensamiento utópico. El universalismo es utopía, llamada al ideal, pero se trata de que no sea «idealismo» inoperante e iluso. Surge así la tensión idealidad-realidad como eje de la pretensión universal. El estricto formalismo de los principios kantianos resultará insuficiente<sup>10</sup>.

Hegel, para quien la existencia moral sólo puede conseguirse dentro de la comunidad, es uno de los grandes críticos del principio kantiano. El hombre kantiano disuelve toda autoridad externa para configurar la realidad internamente, pero se encuentra con una «profunda soledad interior»<sup>11</sup>, que enfrenta sólo al hombre consigo mismo, desapareciendo toda relación con el exterior en un deber ser absolutamente formal y que puede acoger cualquier contenido<sup>12</sup>. Kant ha hecho al hombre soberano, pero su moralidad está carente de espíritu<sup>13</sup>.

No se trata de deber por el deber, sino ver la realidad y salir del yo interior, para transformarse en un «nosotros», en un hombre que vive en una comunidad concreta y que, precisamente por eso, se reconoce a sí mismo reconociendo al otro. A la pura subjetividad del deber es preciso darle una determinación, una objetividad en cuya convergencia la moralidad pasa a ser «eticidad» y el espíritu la unión entre la individualidad y la universalidad<sup>14</sup>. Es el Estado, para

<sup>9</sup> Son un ejemplo de ello las reivindicaciones obreras. El Manifiesto Comunista partiendo de la situación del obrero dentro del mundo capitalista, esto es de hombres en situaciones objetivas concretas, y no del hombre en abstracto, elabora un discurso que también pretende ser universal: la desaparición total del antagonismo de clases, ocupando el lugar de la sociedad burguesa «una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos», K. MARX y F. ENGELS, «Manifiesto del Partido Comunista», en *Obras de Marx y Engels*, volumen 9, *Manifiesto Comunista. Artículos de la «Nueva Gaceta Renana» (1) 1847-1848*, trad. L. Mamés, Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1978, p. 157.

<sup>10</sup> Crítica general al principio de universalidad kantiana es la indeterminación de su contenido. Puede haber máximas universales para una persona que no lo sean para otra; como puede haber una máxima universal objetivamente posible y subjetiva aceptable por el agente, que sea inmoral; o puede aceptarse el principio kantiano como regla orientadora universal para justificar cualquier acto. Cfr. R. B. BRANDT, *Teoría ética*, trad. E. Guisán, Alianza, Madrid, 1994, pp. 44-53.

<sup>11</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción y prólogo de J. L. Verma, EDHASA, Barcelona, 1988, parágrafo 136, p. 200.

<sup>12</sup> *Ibidem*, parágrafo 135, p. 198.

<sup>13</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988, p. 390.

<sup>14</sup> Entendiendo por fin y realidad de tal universalidad la constitución del Estado, cfr. G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho...*, cit., parágrafo 157, p. 236. O como dice en *Fenomenología del Espíritu*: «esta sustancia universal, habla su lenguaje universal en las costumbres y leyes de su pueblo», cit., p. 210.

Hegel, el que realiza la idea ética y, por tanto, la universalidad es entendida en un contexto temporal y espacial determinado<sup>15</sup>. Una universalidad paradójica que correrá el riesgo de consagrar lo particular como universal.

Pero tiene razón Hegel en que es necesario salir de la mera conciencia del deber y atender a la realidad, según la cual los derechos no pueden separarse de un contexto histórico concreto. Hay que hacer pasar lo universal por lo concreto, por el mundo real y es preciso situarse en la historia donde la razón entra en diálogo y contradicción con lo real. La razón natural se hace razón histórica y como dirá Habermas: «la validez que se pretende para las proposiciones y las normas trasciende los espacios y los tiempos, *elimina espacio y tiempo*, pero tal pretensión se entabla para cada caso *aquí y ahora*, en contextos determinados...»<sup>16</sup>.

El ser humano es inevitablemente histórico, no existen esencias del hombre en todo lugar y momento, sino en un espacio y en un tiempo determinado. Y aun en un momento concreto pueden variar dependiendo de la situación específica en la que el hombre se encuentre y de quien lo analice<sup>17</sup>.

Por otra parte habrá que reconocer que todo discurso universal es irremediablemente particular y, a veces, interesado<sup>18</sup>. Los primeros derechos proclamados como universales eran derechos pensados por y para el hombre burgués: la voluntad general se sustentaba sobre un sufragio censitario, la propiedad como derecho de todos era interés de pocos, la libertad se convirtió en el gran pivote de un Estado liberal que no era de todos, mientras que la igualdad era sólo teórica y la fraternidad —con su enorme potencial universalizador— fue olvidada. La propia realidad desmentía así las grandes declaraciones de principio.

De la universalidad formal de los derechos del mundo liberal se ha avanzado hacia una aspiración de universalidad material en el Estado social, mediante el intento de profundizar en la idea de igualdad. Los derechos propios del Estado social atienden a sectores sociales desfavorecidos pero su lenguaje sigue siendo universal. Universalizar desde esta perspectiva no es sólo formalizar sino materializar. No basta con declarar sino que es preciso realizar.

<sup>15</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho...*, cit., parágrafo 257, p. 318.

<sup>16</sup> J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989, p. 382.

<sup>17</sup> Cfr. N. M. LÓPEZ CALERA, «Naturaleza dialéctica de los derechos humanos», *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 6, 1990, pp. 78-79

<sup>18</sup> La validez universal no existe en la realidad, «los conceptos de hombre quedan sobre todo determinados por intereses e ideologías parciales», N. M. LÓPEZ CALERA, *Naturaleza dialéctica de los derechos humanos*, cit., p. 76.

Y aquí el principio de igualdad, como «uno de los grandes resortes del desarrollo histórico» y un «ideal permanente y perenne de los hombres que viven en sociedad»<sup>19</sup> va a ser la gran palanca de universalización.

Hoy la universalidad emerge también en una racionalidad que aparece fragmentada. Ya no surge desde la razón abstracta que legisla, sino desde la experiencia concreta de una dificultad. En las sociedades actuales aparecen nuevos conflictos, nuevos potenciales de protesta que reivindicarán una nueva universalidad. Estas reivindicaciones surgen principalmente de movimientos antinucleares, ecologistas, pacifistas, las minorías (ancianos, homosexuales, minusválidos, inmigrantes) y movimientos de autodeterminación<sup>20</sup>. Frente a la homogeneidad social abstracta del mundo ilustrado marcada por un fuerte individualismo, o la homogeneidad tendente hacia la igualdad socio-económica de las políticas del bienestar, aparece en estos movimientos la demanda de pertenencia a grupos definidos y homogéneos, el retorno a la búsqueda de identidad colectiva frente al Estado, lo privado cobra un nuevo protagonismo frente a lo público, el vínculo social frente al estatal<sup>21</sup>.

A pesar de lo particular de las nuevas reivindicaciones la universalidad aparece de nuevo y tiene ahora el sentido de querer hacer a todos partícipes de sus preocupaciones. Se apela a la solidaridad<sup>22</sup>, a que esas pretensiones son asunto de todos.

La solidaridad se presenta como un valor emergente, vehículo de una fuerte exigencia de implicación en una sociedad que se encuentra con la exclusión y a la marginación. Estos nuevos movimientos se enfrentan a un problema de participación por no encajar en los mecanismos institucionalizados que permiten el acceso a los centros de decisión. Reivindican sus diferencias<sup>23</sup> y nuevas formas de participación donde la necesidad de universalización no tiene ya un enfoque objetivo, predicado desde categorías abstractas o necesidades materiales, sino un enfoque subjetivo que apela a la situación de verse afectados por los nuevos potenciales de protesta, hacer a todos responsables de estos

<sup>19</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Igualdad y libertad*, trad. P. Aragón Rincón, Paidós, Barcelona, 1993, p. 93.

<sup>20</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1988, p. 557.

<sup>21</sup> Cfr. J. DE LUCAS, *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temas de Hoy (Ensayo), Madrid, 1994, p. 75.

<sup>22</sup> Cfr. I. ARA PINILLA, *Las transformaciones de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 190, p. 157.

<sup>23</sup> El derecho a ser minoría y a ser tratados en igualdad de derechos que la mayoría. Cfr. E. FERNÁNDEZ GARCÍA, «Los derechos de las minorías culturales y de pensamiento», en AA. VV.: *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Fundación Once, Escuela Libre Editorial, Madrid, 1994, p. 299.



problemas<sup>24</sup>. No se apela a la universalidad *pese* a la diversidad, sino a la universalidad *desde* la diversidad<sup>25</sup>.

La universalidad, por tanto, en relación con los derechos humanos ha evolucionado, como éstos, desde un sentido formal y abstracto, a una universalidad solidaria pasando por una universalidad material y siempre hacia la búsqueda de un mundo mejor<sup>26</sup>.

Si la universalidad forma parte de toda la trayectoria de los derechos humanos, se plantea el problema de qué ocurre con lo particular. Precisamente en la tensión entre lo universal y lo particular puede situarse la tolerancia.

La universalidad formal de la Ilustración lleva aparejado el respeto de la autonomía individual. En el mundo liberal, la tolerancia se presenta simplemente como una exigencia de renuncia a la imposición, como una abstención de perseguir; en palabras de Voltaire se trataría de «dejar vivir a un pueblo pacífico»<sup>27</sup>. La universalidad se desentiende de lo diverso para salvaguardar la idea encerrada en la abstracción racionalista.

Sin embargo, la Ilustración puede entenderse que fue profundamente intolerante porque la universalidad de la razón ilustrada pudo llegar a imponer un mundo de verdades insensible ante las diferencias en una presunta neutralidad que no respondía más que a un mundo histórico<sup>28</sup>. Era una razón, que intentando eliminar todo lo que no podía comprender proclamaba la libertad y condujo al despotismo y, en ocasiones, al terror. En este sentido se ha señalado que «no es por azar que el altar de la guillotina coincida con el culto de la diosa razón»<sup>29</sup>.

Cuando los contenidos materiales de igualdad tienden a ser universalizados, la tolerancia debe completarse haciendo real la necesidad de no excluir a nadie. El reconocimiento de derechos no hacen a la tolerancia innecesaria, en relación a la

---

<sup>24</sup> Cfr. K. von BEYME, *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, trad. J. Alborés, Alianza, Madrid, 1994, p. 281.

<sup>25</sup> Cfr. J. DE LUCAS, *El desafío de las fronteras...*, cit., p. 88.

<sup>26</sup> Haberle dice que «la consciencia científico-cultural de los derechos fundamentales permite la unión de la exigencia *universal* con las características *nacionales* especiales», P. HABERLE, «El concepto de los derechos fundamentales», en *Problemas actuales de los derechos fundamentales*, edición de J. M. Sauca, Universidad Carlos III de Madrid y Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1994, p. 104. Se puede decir que no sólo con las características nacionales sino en general en los distintos contextos históricos la universalidad pretende unirse a las peculiaridades propias de los mismos.

<sup>27</sup> VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*, edición, prólogo y notas P. Togliatti, trad. del texto de Voltaire C. Chies, Crítica, Barcelona, 1992, p. 36.

<sup>28</sup> Cfr. L. SALA-MOLÍNS, *Todas las guerras son civiles*, en C. SAHEL (ed.), *La tolerancia. Por un humanismo herético*, trad. A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1993, p. 195.

<sup>29</sup> E. MORIN, *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa*, trad. B. E. Anastasi de Lonné, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 86.

convivencia social, porque las formas de discriminación pueden ser mucho más sutiles que la violación de normas<sup>30</sup>, y tampoco es irrelevante la tolerancia en tanto exigencia destinada a asegurar el contenido material de los derechos humanos y la persecución de intereses comunes de todas las personas por igual<sup>31</sup>.

No se trata simplemente de abstenerse de reprimir sino que la tolerancia ha de añadir una nueva nota en el sentido de fomentar la participación de todos los grupos sociales en condiciones de igualdad como corresponde a una sociedad de pluralismo real<sup>32</sup>.

En un mundo de fragmentación, como el actual, que se habla de derechos de las minorías y se reivindica la diferencia. Una sociedad en la que se parte de lo concreto y para cuya convivencia se hace preciso involucrar a toda la sociedad considerando como asunto de todos esa particularidad, no se apela a la tolerancia como respeto a distintas concepciones de verdad, sino a la eliminación del prejuicio<sup>33</sup>. La tolerancia ha de tener el significado no sólo de respetar sino de apoyar, recibir y asimilar lo diferente, integrarlo sin disolverlo<sup>34</sup>. La actitud tolerante exige, en su caso, un cambio en la legislación o el reconocimiento de un derecho<sup>35</sup>.

El debate entre inclusión o exclusión de la diversidad dentro del sistema ha de ser enriquecido por el de cómo integrar lo diferente respetando su propia identidad. La solidaridad y la tolerancia son los valores que en el nuevo mundo fragmentado pueden abarcar las particularidades y trascenderlas. Entre la singularización de las minorías que reivindican el reconocimiento de sus diferencias y la denuncia de su exclusión de la vida social, puede pretenderse la armonía en la polivalencia, la relativización de sus peculiaridades que permita no sólo que se conviva sino también que se coopere con lo diferente<sup>36</sup>.

---

<sup>30</sup> En sociedades corporativas como las actuales ni todos los individuos pueden formar parte de las agrupaciones existentes ni éstas son representativas de todos los intereses. Aparecen grupos que forman parte del pluralismo social no tienen la oportunidad de participar en condiciones de igualdad. Cfr. V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, pp. 94-95.

<sup>31</sup> Cfr. D. A. J. RICHARDS, «Tolerancia y prejuicio: observaciones para Tossa de Mar», *Doxa*, núm. 11, 1992, p. 31.

<sup>32</sup> Cfr. L. GIANFORMAGGIO, «El mal a tolerar, el bien a tolerar, lo intolerable», *Doxa*, núm. 11, 1992, p. 58.

<sup>33</sup> Cfr. N. BOBBIO, «Las razones de la tolerancia», en *id.*, *El tiempo de los derechos*, trad. R. de Asís Roig, Sistema, Madrid, 1991, p. 244.

<sup>34</sup> H. GIANNINI, *Acoger lo extranjero*, en C. SAHEL (ed.), *La tolerancia...*, cit., p. 22.

<sup>35</sup> Cfr. J. DE LUCAS, «¿Para dejar de hablar de la tolerancia?», *Doxa*, núm. 11, 1992, p. 125.

<sup>36</sup> Cfr. J. KRISTEVA, *Extranjeros para nosotros mismos*, trad. X. Gispert, Plaza-Janes, Barcelona, 1991, pp. 235-238. En cuanto a la posibilidad y necesidad de conjugar los principios de tolerancia y solidaridad ante el recrudecimiento de los problemas relacionados con las minorías, cfr. J. de LUCAS: *El concepto de solidaridad*, Fontamara, México, 1993, p. 81.





Las razones que se han invocado en favor de la tolerancia coinciden con las que han apoyado la universalidad de los derechos: razones de libertad formal y abstracta, razones de igualdad material y, finalmente, razones de solidaridad. En definitiva, en un proyecto de universalización la tolerancia, como ideal de vida en común, también necesita universalizarse.

