

Tolerancia y justicia social

RESUMEN

En este trabajo se defienden las siguientes tesis: 1) En las actuales sociedades plurales los actos de tolerancia deben estar insertos en un sistema de normas, instituciones y prácticas que tiendan a establecer relaciones sociales justas. 2) Una condición necesaria para la convivencia armoniosa y cooperativa entre grupos sociales con culturas diferentes es el ejercicio generalizado, por parte de los miembros de los diferentes grupos, de la tolerancia "horizontal", es decir, de una tolerancia sensata entre grupos que no tienen relaciones de subordinación. 3) Cuando no se cumplen las dos condiciones anteriores, el discurso sobre la tolerancia suele jugar un papel ideológico, encubriendo relaciones de dominación y de injusticia.

PALABRAS CLAVE: tolerancia, justicia social, necesidades básicas, multiculturalismo, pluralismo.

ABSTRACT TOLERANCE AND SOCIAL JUSTICE

This work defends the following theses: 1) In contemporary pluralistic societies acts of tolerance should take place in a context of a system of regulations, institutions, and practices that are conducive to establishing fair social relations. 2) A necessary condition for harmonious and cooperative coexistence between social groups from different cultures is the general exercise, by members of the different groups, of "horizontal" tolerance, meaning sensible tolerance between groups that do not have a subordinate relation. 3) When the above two conditions are not met, the discourse on tolerance tends to play an ideological role, covering up relations of dominance and injustice.

KEYWORDS: tolerance, social justice, basic needs, multiculturalism, pluralism.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se defienden las siguientes tesis:

- 1) En las sociedades plurales de hoy en día, si se quiere caminar hacia relaciones sociales simétricas, armoniosas y cooperativas entre diferentes grupos sociales a pesar de que tengan diferencias en sus creencias, en sus valores y en sus prácticas, el discurso sobre la tolerancia debe formar parte del discurso sobre la justicia social, y los actos de tolerancia deben estar insertos en un sistema de normas, instituciones y prácticas tendientes a establecer relaciones sociales justas.
- 2) Una condición necesaria para la convivencia armoniosa, constructiva y cooperativa entre grupos sociales con diferentes prácticas sociales (morales, religiosas, económicas, educativas), e incluso con diferentes concepciones del mundo, es el ejercicio generalizado de la tolerancia por parte de los miembros de los diferentes grupos. Pero la tolerancia en cuestión debe ser "horizontal", es decir, debe practicarse entre grupos que no tienen relaciones de subordinación.
- 3) El discurso sobre la tolerancia, y la tolerancia misma, si no se restringen a la tolerancia horizontal y se insertan en el contexto de relaciones sociales justas pueden (y suelen) jugar un papel ideológico, que encubre las relaciones sociales de dominación y de injusticia. Una de las típicas formas de encu-

EL AUTOR:

León Olivé es investigador y profesor de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus principales campos de trabajo son la filosofía política y social, la epistemología y la filosofía de la ciencia. Entre sus libros cabe mencionar *Multiculturalismo y pluralismo* (México, Paidós, 1999); *El bien, el mal y la razón* (México, Paidós, 2000); *Interculturalismo y justicia social* (UNAM, México, 2004); y *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*, que próximamente será publicado por el Fondo de Cultura Económica.

E-mail:
leonolive@yahoo.com

brimiento de estas relaciones de dominación proviene de la “tolerancia vertical”, donde grupos dominantes “toleran” a grupos sojuzgados¹.

TOLERANCIA

Para desarrollar y justificar estas tesis comencemos por revisar el concepto de *tolerancia*. Fernando Salmerón explicaba la tolerancia de la siguiente manera:

Se dice que una persona realiza un acto de tolerancia cuando, en atención a razones y a pesar de tener competencia para hacerlo, no impide algún acto de otra, cuya ejecución lastima sus propias convicciones (Salmerón, 1998: 28).

Ernesto Garzón Valdés establece tres condiciones que capturan la misma idea, aunque enfatiza su carácter deóntico (2000: 181 ss). La tolerancia es una propiedad disposicional que suele someterse a prueba en diversas y reiteradas circunstancias y debe satisfacer tres condiciones:

- 1) Quien tolera tiene la competencia para prohibir o no un determinado acto (una acción o una omisión).

Pero no diríamos que alguien tolera un acto por el simple hecho de que, estando en condiciones de prohibirlo lo permite. Alguien tolera sólo si el acto en cuestión le ofende, y por esa razón tendría la tendencia a prohibirlo. Por ejemplo, en una relación paciente-médico en la que el paciente cree que el médico tiene autoridad para prohibirle o permitirle algo², no tendría sentido decir que el médico tolera que el paciente tome vino español, en vez de vino mexicano, si al médico le tiene sin cuidado que el paciente tome vino o no, y si menos le importa de dónde provenga.

- 2) La segunda condición es, entonces, que quien tolera tiene la tendencia a prohibir el acto tolerado y dicha tendencia proviene de que el acto en cuestión es ofensivo en virtud de las creencias, los principios o la forma de vida de quien tolera.

- 3) El acto se tolera en función de una ponderación de razones a favor de permitirlo o prohibirlo.

La primera condición, la competencia para impedir o para prohibir la realización del acto tolerado, permite distinguir la tolerancia del padecimiento. Los iraquíes no toleraron que su país fuera atacado, simplemente han padecido tal decisión y sus consecuencias. La segunda condición enfatiza que es erróneo ha-



blar de tolerancia si el acto resulta indiferente con respecto a nuestras convicciones. Se tolera sólo cuando el acto tolerado nos lastima. Finalmente, toleramos un acto, es decir decidimos no intervenir a pesar de tener capacidad de hacerlo, porque existen razones a favor de satisfacer un

valor que preferimos en comparación con los que resultan lastimados por ese acto. Por ejemplo, en aras de una convivencia armoniosa y constructiva con quienes tienen creencias y modos de vida diferentes a los nuestros podemos aceptar que realicen actos que nos molestan y que podríamos prohibir.

Comentemos ahora el concepto de *justicia social*, para regresar después a la relación de éste con el de tolerancia.

NECESIDADES BÁSICAS Y JUSTICIA SOCIAL

El concepto de *justicia social* útil para nuestros fines se refiere a estados de cosas o situaciones que afectan a, o en las que se encuentran, seres racionales (por lo tanto con conciencia), en donde pueden sufrir una carga, un daño o disfrutar de algún beneficio. El estado de cosas o la situación debe ser susceptible de cambiar por medio de acciones intencionales de esos seres racionales. Específicamente adoptaremos la perspectiva que entiende la justicia como las formas de distribución de bienes, de beneficios y de cargas o daños entre seres racionales que satisfacen las necesidades básicas de todos los miembros de una determinada sociedad.

Ernesto Garzón Valdés enuncia básicamente estas ideas en términos de un “principio de homogeneización”:

Una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas (Garzón Valdés, 1993a: 45).

Una concepción alternativa la ofrece el mismo Garzón Valdés discutiendo las muy sugerentes ideas de Mario Bunge sobre necesidades básicas:

Una sociedad es homogénea si y sólo si todos sus miembros tienen normalmente la posibilidad de satisfacer sus necesidades básicas, sean éstas primarias o secundarias, y gozan del respeto de sus deseos legítimos (Garzón Valdés, 1993b: 431).

Las *necesidades básicas* se entienden como aquéllas indispensables para la realización de un plan de vida. Adelante se introducirá el calificativo de *legítimas* para referirse a las necesidades básicas cuya satisfacción es

¹ Agradezco a Carlos B. Gutiérrez su insistente y amable invitación para redactar y publicar la presente versión de este trabajo. Sobre “tolerancia vertical” y “tolerancia horizontal”, véase Garzón Valdés, 2000, p. 185.

² A diferencia de que el paciente crea que el papel del médico es darle su opinión experta de cuáles serían las posibles consecuencias de que realizara o dejara de ejecutar ciertas acciones, y que sólo él –el paciente– tiene la responsabilidad de realizar la acción o dejar de hacerlo, por lo que es un error pensar que el médico tiene la competencia de “prohibirle” o “permitirle” cualquier cosa.

compatible con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad (presentes y futuros).

En la primera formulación Garzón Valdés alude, como en muchas teorías de la justicia, a la garantía de que todos los individuos de una sociedad gocen de los *derechos* que les permitirían satisfacer sus necesidades básicas. La segunda propuesta sugiere ligar la concepción de la justicia no con derechos, sino directamente con la posibilidad de satisfacer necesidades básicas. Considero preferible la segunda opción porque un adecuado concepto de justicia social, más que un *reconocimiento de derechos* de ese estilo, requiere la existencia de las condiciones que garanticen la satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad.

Entonces, una primera y tentativa formulación del principio de justicia como distribución de beneficios de tal manera que se posibilite la satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de una sociedad podría ser la siguiente:

Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros.

Veamos con mayor detalle, en primer lugar, el concepto de necesidad; en segundo lugar, las razones para apoyar tal principio como constitutivo de una *sociedad justa*; y en tercer lugar, la forma que debería tomar ese principio en una sociedad *plural*.

Siguiendo a David Miller (1976), podemos distinguir tres tipos de necesidades:

- (1) Necesidades instrumentales (*A* necesita un pasaje de avión para ir de la Ciudad de México a Bogotá).
- (2) Necesidades funcionales (los profesores universitarios necesitan libros y bibliotecas, necesitan computadores y conexiones a internet; los cirujanos necesitan habilidades manuales).
- (3) Necesidades intrínsecas (las personas necesitan alimento, abrigo y salud).

La primera categoría, la de las necesidades instrumentales, claramente presupone que los agentes tienen ciertos fines (ir a Bogotá), la obtención de los cuales requiere de ciertos medios (un pasaje aéreo), y en esa medida esos medios se vuelven necesidades.

En estos casos, la necesidad existe sólo en función del fin propuesto, que es independiente de esa necesidad. Por eso, entender la necesidad requiere conocer el fin. Brian Barry (1965) proponía que los enunciados que se refieren a necesidades son realmente de la forma: "*A* necesita *X* para hacer o para lograr *Y*". Pero esto es correcto únicamente

para las necesidades instrumentales, no para las funcionales y menos para las necesidades intrínsecas.

En efecto, con respecto a las necesidades funcionales, por ejemplo para comprender por qué un cirujano necesita de habilidad manual, digamos de un pulso preciso, o que un profesor requiere de libros, de revistas y en general de acceso a medios de comunicación incluyendo Internet, no necesitamos conocer ningún fin adicional que se fije el cirujano o el profesor, sus necesidades no provienen de fines ulteriores sino de la naturaleza misma de su profesión. No es imposible que alguien pregunte por qué un cirujano necesita de un pulso preciso, o por qué un profesor requiere de libros, pero si lo hace es porque aún no comprende qué significa ser un cirujano o un profesor.

Las necesidades intrínsecas están íntimamente ligadas al concepto de "daño". La proposición "*A* necesita intrínsecamente *X*", para nuestros propósitos, admite una interpretación que implica "*A* sufrirá un daño si carece de *X*" (Miller, 1976: 130). Se trata de necesidades que no provienen de ciertos fines ulteriores que persigue el agente, ni provienen de la naturaleza misma de la profesión o de las circunstancias del agente, sino que son parte misma de los fines. Como dice Miller, si uno se propusiera analizar la situación desvelando el fin que se persigue, uno simplemente estaría señalando el todo, del cual lo que se necesita es una parte (*ibid.*: 128).

Compárense los dos enunciados siguientes:

- 1.- "*A* necesita un pasaje (para ir de México a Bogotá)".
- 2.- "*A* necesita alguien que lo comprenda".

En el primer caso, obviamente se trata de una necesidad que proviene del fin deseado. La necesidad surge porque se requiere un medio para alcanzar el fin. Sólo en virtud del fin el medio se vuelve necesario. En el segundo caso –aunque podemos decir que *A* necesita alguien que lo comprenda *para* estar bien–, tener alguien que lo comprenda, y tenerlo cerca por lo menos en ocasiones importantes para *A*, es *parte* de lo que significa para *A* estar bien. La persona comprensiva con *A* no es sólo un medio para estar bien, es parte del fin de *A* (estar bien). Si *A* no tiene a nadie que lo comprenda, *A* no estará bien, y sufrirá un daño. De ahí la propuesta de que "*A* necesita intrínsecamente *X*", equivale a "*A* sufrirá un daño si carece de *X*" (*ibid.*: 130).

"Las personas necesitan intrínsecamente alimento", equivale entonces a "si las personas carecen de alimento, sufrirán un daño". Lo mismo con las necesidades intrínsecas de abrigo, de afecto, de comprensión. Pero si el concepto de necesidad intrínseca descansa en

el de *daño*, tenemos ahora que elucidar esta última noción.

DAÑO

El concepto de daño aplicado a seres humanos no puede hacerse exclusivamente sobre la base de criterios observacionales, como cuando se habla de daños causados por un huracán en términos de dinero. Al hablar de daños causados a personas debe considerarse no sólo el nivel físico observable, sino también deben tomarse en cuenta factores subjetivos de la persona: sus proyectos de vida, sus aspiraciones y sus ideales.

Para determinar qué cuenta como daño para una persona, es necesario identificar las metas y las actividades centrales en la forma de vida de esa persona. Esas metas y esas actividades son las que podemos llamar "un plan de vida". En ocasiones, los posibles daños afectan incluso las condiciones sobre las que descansa la identidad personal, pues parte de la identidad personal descansa sobre las metas y actividades que constituyen un plan de vida. Normalmente la respuesta a la pregunta "¿quién es usted?", incluye una ubicación social, una referencia –al menos parcial– a ciertas relaciones sociales, así como a actividades que uno normalmente realiza y metas a las que aspira, es decir, la respuesta a la pregunta quién es usted incluye una referencia al plan de vida que uno tiene trazado, o al que aspira.

Los planes de vida son múltiples y pueden tomar muy variadas formas. Por ejemplo, desempeñar un cierto papel social, público o familiar; perseguir ciertos ideales; hacerse famoso; tener mucho dinero; tener poder; ayudar a los pobres; incidir en cambios so-

ciales; desarrollarse profesionalmente, como médico, abogado, profesor, científico, filósofo, artista, etc.

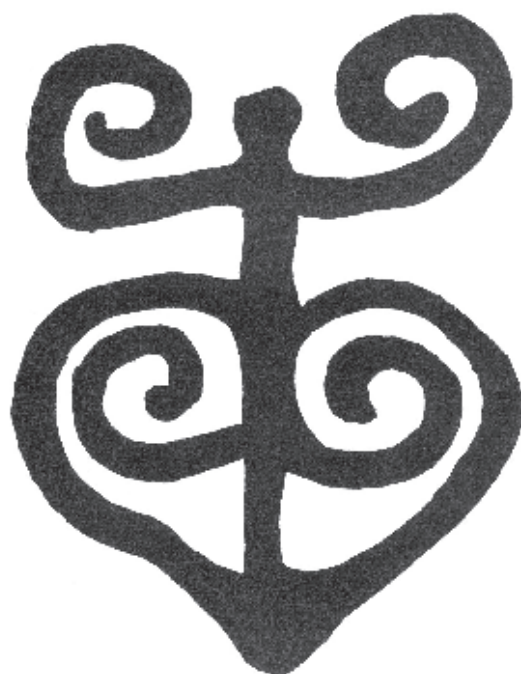
La vida de los seres humanos en sociedad necesariamente incluye un plan de vida, así sea el de renunciar a todo y no proponerse nada que vaya más allá de las acciones y fines inmediatos, como algunos vagos que deambulan por las ciudades o por las carreteras modernas.

Las sociedades liberales modernas han desarrollado la idea de que las personas tienen el derecho a elegir su plan de vida a partir de un horizonte de posibilidades. Las sociedades tradicionales por lo general imponen un plan de vida a sus miembros y no se espera que ese plan de vida sea analizado y posteriormente racionalmente aceptado o rechazado por la persona. Más aún, normalmente en una sociedad tradicional las personas no podrían formular explícitamente su plan de vida, pero eso no significa que no lo tengan.

Dado el plan de vida de una persona, sus metas y actividades pueden considerarse dentro de dos grupos: aquéllas que son *esenciales para la realización del plan de vida*, y aquéllas que no lo son. Las *esenciales* a la vez incluyen

- a) las que forman parte del plan de vida mismo (e. g., realizar obras de caridad, hacer investigación científica o creación artística, seducir al que se ponga enfrente, enseñar en la escuela primaria, etc.), y
- b) aquéllas sin cuya satisfacción sería imposible realizar las acciones que constituyen el plan de vida mismo (por ejemplo tener una alimentación razonable, un estado de salud bueno, etc.).

A veces las segundas forman parte del primer conjunto también. Por ejemplo, parte





del plan de vida de mucha gente, especialmente en las sociedades culturalmente más sofisticadas (tradicionales o modernas), es tener una alimentación que no sólo permita la sobrevivencia, sino que signifique la satisfacción de los sentidos: la obtención de placer físico y psicológico, y la satisfacción de estándares estéticos (visuales, olfativos, gustativos, auditivos). Es decir, comer bien –no sólo en el sentido de que la comida sea nutritiva, sino en el de buena cocina–, forma parte del plan de vida de mucha gente en muchas sociedades refinadas (como en muchas de la India, de China, de México y de América Latina, y algunas de Europa continental).

Las *necesidades* básicas de una persona, entonces, pueden entenderse como aquéllas que son indispensables para mantener sus capacidades y la posibilidad de que realice las actividades esenciales de su plan de vida. Las necesidades de una persona están en función, entonces, de su plan de vida, para realizar el cual ciertas actividades son esenciales y ciertas capacidades son indispensables. El ejercicio de tales capacidades requiere de condiciones adecuadas.

El *daño* para una persona, entonces, es aquello que directa o indirectamente interfiere con su capacidad para desarrollar las actividades esenciales para realizar su plan de vida, o que interfiere con las actividades mismas que constituyen ese plan de vida.

Con el fin de establecer un principio de justicia social, en relación con el cual se entienda la necesidad de la tolerancia, conviene distinguir entre necesidades y deseos. Una persona puede desear algo que no necesita, es decir, aquello que es deseado no es necesario para la realización del plan de vida de esa persona. También es posible que una persona no sepa qué necesita, pues puede desconocer cuáles son todas las condiciones necesarias para la realización de su plan de vida (por ejemplo la cantidad mínima de proteínas que debería ingerir cotidianamente para mantener una buena salud).

Pero vivimos en un mundo plural. Plural en sus perspectivas políticas, plural en sus evaluaciones morales, plural en sus culturas, en sus gustos estéticos, en sus creencias religiosas, en sus preferencias sexuales. Es esta pluralidad la que genera la necesidad de la tolerancia, especialmente si se acepta la tesis central de un auténtico pluralismo: no hay un único punto de vista correcto acerca de todas las normas y valores morales, sobre cómo debería vivir la

gente, ni acerca del tipo de satisfacciones que deberían tener. No hay un único conjunto de criterios de lo que significa una vida buena (cf. Olivé, 1999). Las necesidades de gente que pertenece a culturas, pueblos o grupos humanos diferentes pueden ser muy distintas. No son las mismas las necesidades de un tojolabal en Chiapas que las de

un profesor universitario en la Ciudad de México o en Bogotá. También puede haber grandes diferencias entre planes de vida de miembros que pertenecen a grupos sociales con distintos valores morales y pueden suscitar conflictos serios en torno a temas como el aborto o la eutanasia, por ejemplo. Adelante regresaremos sobre el problema de la pluralidad y del tipo de tolerancia que debe exigirse para establecer relaciones sociales justas que además permitan la convivencia armoniosa y constructiva entre grupos diferentes. Pero antes debemos todavía introducir el concepto de “necesidades básicas legítimas”.

NECESIDADES BÁSICAS LEGÍTIMAS

¿Es éticamente aceptable, o es justo, que una sociedad se organice de tal manera que tienda a satisfacer *todas* las necesidades básicas de sus miembros? ¿Qué ocurre por ejemplo si el plan de vida de alguien es ser piromaniaco, o un estrangulador, o un ladrón de cuello blanco?

Para decidir sobre esta cuestión debemos examinar la parte valorativa que necesariamente está incluida en la noción de “necesidad básica”, ligada al concepto de “plan de vida”. Esto nos llevará a introducir el calificativo de “legítimas” a las necesidades básicas a las que se refiere el principio de justicia social.

Las necesidades básicas de una persona –hemos visto– son aquéllas cuya satisfacción es indispensable para la realización de su plan de vida. Esto puede determinarse sólo si el plan de vida es inteligible, en el sentido de poderse expresar explícita y coherentemente en un lenguaje, pero también en el sentido de que los demás puedan comprender por qué, para la persona que tiene ese plan de vida, el mismo tiene significado y valor (Miller, 1976: 135).

Pero entonces enfrentamos dos dificultades: (1) comprender por qué un cierto plan de vida es valioso para alguien, y (2) juzgar nosotros mismos ese plan de vida.

En relación con (1), a veces no podemos ni siquiera llegar a comprender por qué un cierto plan de vida es valioso para alguien. Y en relación con (2), en ocasiones aunque



hayamos comprendido por qué alguien considera valioso su plan de vida, al evaluarlo nos puede resultar condenable por diversas razones. Por ejemplo porque nos parezca aborrecible por sí mismo, aunque no nos afecte a nosotros ni a terceros. Pero también nos puede parecer condenable porque afecta negativamente (según nosotros) a nuestro propio plan de vida, o al de otros. La evaluación, desde luego, la hacemos de acuerdo con nuestros criterios y valores.

Pero si un cierto plan de vida nos parece condenable, entonces enfrentamos las siguientes posibilidades:

- a) no hacer nada, aunque ese plan de vida ofenda nuestras convicciones (condenamos, pero *toleramos*, decidimos no intervenir);
- b) realizar acciones (si podemos) para modificar, o para impedir la realización del plan de vida juzgado (condenamos y *no toleramos*, decidimos intervenir).

Puestas así las cosas, regresemos al principio de justicia con base en necesidades mencionado al principio:

Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones que permitan la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros.

Parecería claro que el principio es insuficiente así formulado, y que por lo menos deberíamos agregar algo del siguiente estilo:

Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones que permitan la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros, *siempre y cuando los planes de vida para los cuales son básicas esas necesidades sean compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad.*

Que sean compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad significa, como vimos antes, que su satisfacción no impida la satisfacción de la necesidad básica de algún otro miembro de la sociedad (en el presente o en el futuro). Éstas son las necesidades básicas *legítimas*.

Por consiguiente, el principio de justicia debería decir:

Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones que permitan la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros.

COEXISTENCIA DE DISTINTOS PLANES DE VIDA, ACEPTABILIDAD Y TOLERANCIA

En una sociedad plural, ¿cómo juzgar la compatibilidad de planes de vida? Si suponemos una genuina homogeneidad en cuanto a valores, creencias y prácticas, la dificultad, aunque grande, parece más tratable. Ante el caso del piromaniaco, por ejemplo, Miller sugiere:

no diríamos que [el piromaniaco] necesita un abundante surtido de cerillas, acceso a establos [depósitos de madera], etc., sino que necesita ayuda psiquiátrica. Nuestra razón para decir esto es que no consideramos sus intentos de encender fuegos destructivos como constitutivos de un plan de vida *inteligible*. Por lo tanto consideramos que las *necesidades* del piromaniaco no incluyen las condiciones para realizar su presente “plan de vida”, sino las condiciones necesarias para que él pueda comprometerse con otros planes de vida que sí son *inteligibles* [cursivas añadidas] (*ibid.*: 135).

En una sociedad homogénea cabe esperar que, aunque no sería fácil, sí sería tratable una controversia acerca de la inteligibilidad, en el sentido aquí utilizado, de un cierto plan de vida, y también sería posible que los miembros de esa sociedad acordaran los procedimientos y las instituciones adecuadas para dirimir la controversia: las cuales incluirían, como en el ejemplo citado, juzgados e instituciones psiquiátricas.

¿Sería radicalmente distinta la situación en una sociedad plural, incluyendo la pluralidad cultural? No. El meollo del asunto es que hablar de “inteligibilidad” equivale a hablar de “aceptabilidad”. Un plan de vida es inteligible –en este contexto– si además de poderlo expresar claramente, lo podemos aceptar. Pero la aceptación puede darse a pesar de que la realización de ese plan de vida tenga algunas consecuencias que ofenden o lastiman nuestras convicciones. Es decir, se trata de un plan de vida que podemos tolerar.

Así, la cuestión es que una sociedad plural requiere que todos sus miembros, pertenecientes a diferentes tradiciones religiosas, étnicas o culturales, realicen un continuo esfuerzo de análisis de otros planes de vida y tengan la disposición a tolerarlos hasta el límite posible para ellos.

Pero, ¿cuáles son esos límites y sobre todo cuándo tienen legitimidad tales límites? En una sociedad plural será inevitable que muchas veces haya controversias acerca de esos límites y de su aceptabilidad, es decir

será inevitable que haya conflictos y disputas acerca de lo que puede tolerarse. Por esto, una sociedad plural debería diseñar y establecer las instituciones legítimas para dirimir las controversias sobre la *aceptabilidad* de planes de vida específicos. Es decir, puesto que es de esperarse que constantemente haya planes de vida que incluyan necesidades básicas cuya satisfacción requiera la ejecución de acciones que podrían ser en principio consideradas como ofensivas por miembros de otros sectores de esa sociedad, entonces se requieren instituciones que faciliten una controversia para dirimir la *aceptabilidad social* de las acciones que se derivan del plan de vida en cuestión. Tales mecanismos deberán estar orientados hacia la resolución de la controversia por procedimientos legítimos aceptados por los diversos sectores de esa sociedad. La controversia debería clausurarse cuando se llegue a alguna de las siguientes situaciones:

- a) Mediante los mecanismos diseñados para tal efecto, las instancias pertinentes concluyen que el plan de vida controvertido no impide la realización de los planes de vida de nadie más. Por ejemplo, que en un país cuya población no es predominantemente islámica, el hecho de que las niñas de familias musulmanas lleven pañoletas a la escuela no impide la satisfacción de las necesidades básicas de ningún otro miembro de esa sociedad. En una sociedad donde de común acuerdo se han diseñado y establecido tales instituciones para dirimir las controversias, quienes presentan la queja original deberían acatar tal conclusión.
- b) La segunda posibilidad es la opuesta a la anterior, es decir, se concluye que las acciones en cuestión sí impiden la satisfacción de necesidades básicas de ciertos miembros de la sociedad. Digamos cuando un sector de la sociedad realiza prácticas racistas o de discriminación étnica en cuestiones de salud o de educación. Entonces el Estado debe tomar medidas para evitar la realización de las acciones que impiden la satisfacción de las legítimas necesidades de otros.

Aquí es donde el Estado en una sociedad plural juega un papel crucial, pero donde se requieren instituciones y leyes adicionales a las que serían suficientes en una sociedad homogénea.

En las sociedades multiculturales, como la inmensa mayoría de los países del mundo –ciertamente los americanos y los europeos–, además de los mecanismos para la resolución de controversias sobre la aceptabilidad de planes de vida, tendrían que desarrollarse otro tipo de políticas, por ejemplo en el campo educativo. No sólo sería necesario contar con sistemas educativos diferenciados, digamos, por la lengua, en el caso de países donde conviven pueblos distintos, sino también

promover contenidos educativos comunes a todos los sistemas escolares. Por ejemplo, contenidos educativos donde se considere valiosa la diversidad cultural, como una forma de existencia de un país que resulta en un enriquecimiento colectivo. Además de exigir la tolerancia, el sistema educativo nacional debería promover el respeto de todas las formas culturales de vida presentes en el país y, más aún, debería promover actitudes anti-excluyentes, es decir, debería promover la anti-intolerancia, como parte de las condiciones de convivencia armoniosa entre comunidades provenientes de diferentes culturas, sea de grupos originarios, sea de inmigrantes.

Finalmente, la responsabilidad de un Estado en una sociedad plural, especialmente los estados que pretenden ser laicos y democráticos sobre la base del reconocimiento de la diversidad como constitutiva del país, no es la de ser tolerante. Es un error categorial pensar que el Estado en una sociedad plural debería ser tolerante frente a las diversas religiones, morales y culturas que lo componen, pues el Estado no debe comprometerse con ningún punto de vista particular, con ninguna moral ni cultura específica. Por consiguiente no podría satisfacerse la condición de que al Estado democrático, plural y laico le resultan ofensivos determinados actos de un grupo. Más bien, además de establecer y vigilar que funcionen correctamente las instancias que garanticen una organización social justa, el Estado tendría las siguientes responsabilidades:

- a) promover la tolerancia entre los individuos y entre los grupos con diferentes morales, religiones o culturas;
- b) combatir la intolerancia;
- c) establecer los mecanismos jurídicos e institucionales apropiados para dirimir las controversias acerca de si un determinado plan de vida, y la satisfacción de las necesidades básicas para realizarlo, afectan negativamente la realización de otros planes de vida, así como los bienes comunes (la armonía social, la paz, el ambiente, etc.).

Esos mecanismos tendrían que ser pactados por los representantes legítimos de los diversos grupos, y en su aplicación deberían participar también los representantes de esos grupos.

Las circunstancias en los modernos estados democráticos y plurales exigen actitudes tolerantes por parte de los individuos, no del Estado, el cual tiene la obligación de establecer instituciones para tomar decisiones colectivas acerca de lo que no puede permitirse por el bien común, así como los procedimientos para gestionar los mecanismos para dirimir controversias y conflictos sociales por incompatibilidades de planes de vida.



La fórmula general de justicia “a cada quien su parte”, cuando se aplica en una sociedad democrática y plural, debería entenderse como distribución de beneficios y cargas en función de las necesidades de cada quien: “a cada quien según sus legítimas necesidades básicas”, donde las necesidades básicas son aquéllas indispensables para la realización del plan de vida de las personas, siempre y cuando ese plan de vida no sea incompatible con los planes de vida de los demás miembros de la sociedad.

La realización de los planes de vida de los individuos donde existen diferentes pueblos, o comunidades significativas que se identifican con un cierto pueblo, generalmente requiere del florecimiento y el fortalecimiento de la cultura de ese pueblo, donde ha nacido o se ha desarrollado la persona. Por esto en las sociedades multiculturales los individuos que pertenecen a diferentes pueblos o culturas tienen el derecho a que su pueblo o cultura sobreviva, florezca y se desarrolle.

Este derecho es un asunto de justicia social, pues es una condición necesaria para la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de esos individuos, y es más justa una organización social que garantiza la satisfacción de esas necesidades frente a una que no lo hace.

Pero tratándose de un derecho (esté o no reconocido en la legislación de un país), genera una obligación: el derecho a la supervivencia y fortalecimiento de la cultura propia genera la obligación de dinamización, es decir, la obligación de realizar en la cultura propia y en los planes de vida que ella permite, las transformaciones que sean necesarias para que los individuos puedan satisfacer sus necesidades básicas de manera compatible con la realización de los planes de vida aceptables en la sociedad más amplia de que se trate (dentro de un país o internacionalmente) (cf. Garzón Valdés, 1993a).

INTOLERANCIA Y TOLERANCIA INSENSATA

Esto puede generalizarse a todos los grupos dentro de una sociedad plural. La tercera condición que mencionan tanto Salmerón como Garzón Valdés es que tolerar un acto o ser tolerante con alguien o con un grupo es algo que se decide mediante la ponderación de razones. Decidimos no intervenir en relación con cierta conducta porque aceptamos un valor por encima de aquellas convicciones que son lastimadas por la conducta tolerada.

Pero esta perspectiva presenta un problema. Garzón Valdés enfatiza, correctamente desde mi punto de vista, la importancia de la calidad de las razones para ser tolerantes, o en su caso para no tolerar. Sin embargo, tolerar todo, conduciría a reducir al absurdo la tolerancia. La tolerancia indiscriminada, sin límites,

“conduciría a una aparente homogeneización de la sociedad”, pero en verdad consolidaría las desigualdades (Garzón Valdés, 2000: 195).

Esta idea también está en la base que sustenta la tesis (2) que mencionamos desde el principio:

Una condición necesaria para la convivencia armoniosa, constructiva y cooperativa entre grupos sociales con diferentes prácticas sociales (morales, religiosas, económicas, educativas), e incluso con diferentes concepciones del mundo, es el ejercicio generalizado de la tolerancia por parte de los miembros de los diferentes grupos. Pero la tolerancia en cuestión debe ser “horizontal”, es decir, debe practicarse entre grupos que no tienen relaciones de subordinación.

Aquí es donde se vuelven importantes las razones y los motivos para tolerar. Si se trata de un grupo dominante que tolera costumbres de sus subordinados y dominados para no crear tensiones que puedan romper el *statu quo*, entonces la tolerancia simplemente está al servicio de la perduración de esas relaciones de dominación y no es éticamente justificable.

Esta es precisamente la situación que plantea la tercera tesis:

El discurso sobre la tolerancia, y la tolerancia misma, si no se restringen a la tolerancia horizontal, pueden (y suelen) jugar un papel ideológico, que encubre las relaciones sociales de dominación. Una de las típicas formas de encubrimiento de estas relaciones de dominación proviene de la “tolerancia vertical”, donde grupos dominantes “toleran” a grupos sojuzgados.

Por eso es importante la distinción que hace Garzón Valdés entre la intolerancia que se basa en malas razones y la tolerancia insensata. “La diferencia consiste en que la intolerancia aduce malas razones para imponer prohibiciones, mientras que la tolerancia insensata se apoya en malas razones para aumentar el campo de lo permitido” (Garzón Valdés, *op. cit.*: 196).

Con toda razón, Garzón Valdés concluye que “las razones justificatorias que se aduzcan no pueden ser de una índole tal que los valores en los que se apoyen sólo sirvan, en el mejor de los casos, como guía de la propia vida, pero no como pautas para la vida social. Éstas últimas presuponen un mínimo de objetividad, es decir, la aceptación de criterios racionales para su defensa o condena” (*ibid.*: 197).

A partir de aquí enfrentamos el problema de cuáles serían los criterios racionales adecuados para defender o condenar las normas y los valores en función de los cuales se toman decisiones de tolerar o de ser intolerantes.

UNIVERSALISMO Y PLURALISMO

Si no se trata de normas y de valores que sólo sirvan para guiar la propia vida, sino que



permitan la convivencia armoniosa y den pauta para la vida social en un contexto plural, necesitamos distinguir entre valores y normas *universales* –en el sentido lógico estricto de que se apliquen a todo el universo pertinente–, de valores y normas *absolutos*, donde la idea de universo pertinente carecería de sentido.

Bajo la perspectiva pluralista que hemos insinuado desde el principio, ¿qué significa tener valores y normas que permitan la convivencia entre grupos con morales, religiones y concepciones del mundo distintas, que a la vez establezcan un sistema estable y legítimo?

El supuesto que hemos sugerido es que en virtud de las diferentes concepciones del mundo, y de las diferentes prácticas que son posibles en una sociedad plural, no hay un conjunto de principios comunes a todos, que permitan decidir sobre la corrección o la adecuación de los mejores medios para obtener fines determinados, y mucho menos que permitan el acuerdo entre todos ni siquiera sobre la caracterización de todos los fines, ya no digamos un acuerdo sobre la licitud de perseguir o no determinados fines (por ejemplo desde un punto de vista moral), y mucho menos sobre la corrección de las normas morales.

En otras palabras, contra las posiciones racionalistas que han dominado en la filosofía moderna, que suponen que la discusión racional de pretensiones de saber, o de normas éticas o de convivencia política, si se ejerce libre de todo constreñimiento, garantiza la convergencia en un consenso (racional) universal, sea sobre cuestiones fácticas o sobre cuestiones normativas, quisiera insistir –como lo han hecho muchos autores (e.g. Rescher, 1988, 1993)– que este fue un camino errado de la reflexión sobre la racionalidad en el siglo XX. Pero si eso es así, los acuerdos entre pueblos o entre grupos con diferentes convicciones religiosas, digamos cristianos y musulmanes, ¿no pueden aspirar más que a un *modus vivendi*, a arreglos dependientes de la correlación de fuerzas del momento? La respuesta depende crucialmente de la concepción de racionalidad que se asuma.

Por eso, cabe preguntarse si no podríamos partir del reconocimiento de la pluralidad a secas del mundo, y reconocer dentro de ella que también hay una pluralidad de formas de razonar, las cuales llevan a distintos grupos de seres humanos a la aceptación de creencias diversas, incluso incompatibles, pero *legítimas*, a partir de un mismo cuerpo de información, y también a la justificación *racional* de normas morales, jurídicas y políticas distintas. Y si eso tiene sentido, ¿es posible hablar de *acuerdos racionales* entre agentes sociales que parten de perspectivas distintas, y es posible que converjan en un conjunto de normas de convivencia política que puedan ser conside-

radas legítimas, desde los distintos puntos de vista, aunque las razones que cada parte tenga para aceptarlas estén basadas en valores diferentes?

Considero que sí tiene sentido hablar de diferentes conjuntos de creencias aceptadas por distintos grupos de seres humanos, que incluso pueden ser incompatibles, pero todas *legítimas* con base en diferentes estándares; y también tiene sentido hablar de acuerdos racionales sobre normas de convivencia política, a partir de concepciones del mundo que incluyen diferentes normas y valores morales y cognoscitivos.

La universalización a la que podemos aspirar, entonces, estaría basada en el reconocimiento de las diferencias, incluso hasta en las formas de legitimar creencias y normas éticas y de convivencia política, pero a la vez en la posibilidad de llegar a acuerdos para la construcción de instituciones y el establecimiento de normas que garanticen por ejemplo la justicia social, entre personas y entre pueblos, evitando el supuesto de situaciones ideales, pero sobre la base de supuestos empíricos acerca de lo que es un agente racional, y de supuestos normativos acerca de los derechos de los pueblos, por ejemplo el derecho a la diferencia. Este derecho (a la diferencia) se fundamenta en –pero no se deduce de– cuestiones de hecho, como que el horizonte de elecciones de una persona está dado por su cultura. Y para muchas personas es el principal horizonte de elecciones, si no el único viable. También se fundamenta en el hecho de que ese horizonte de elecciones y la cultura que lo ofrece son constitutivas de su identidad personal.

El modelo no se representa a los agentes racionales como si, en condiciones ideales, o a partir de una posición original, llegaran a converger sobre las mismas creencias o sobre las mismas normas. Pero sí se representa a los agentes racionales con ciertas capacidades inferenciales y deliberativas comunes. En virtud de esas capacidades, los demás tienen obligaciones morales con ellos –deben tratarlos como agentes racionales, para empezar–, y pueden condenar moralmente en su sociedad a quienes no cumplan con tales obligaciones.

El modelo también conduce al reconocimiento de los derechos de grupo de otras comunidades y otros pueblos, a respetar sus diferentes puntos de vista y costumbres y a proponerles tratados, convenios e instituciones, para una convivencia armoniosa y para una cooperación constructiva. En función de las normas establecidas en estos tratados será posible hacer juicios de valor sobre sus decisiones y acciones. Con base en las instituciones acordadas será posible realizar programas de acciones conjuntas, e incluso imponer sanciones cuando sea necesario.

Lo que suponemos acerca de cualquier agente racional es suficiente para creer que esos acuerdos son posibles. El contenido de los acuerdos dependerá de cada contexto. Una cuestión es por ejemplo acordar la legislación correcta en un Estado laico sobre temas como el aborto y la eutanasia, en donde deben respetarse los diferentes puntos de vista morales y religiosos, pero donde claramente el Estado no debería penalizar a nadie que considere correctos los actos de aborto o de eutanasia según sus convicciones morales. Y otra cuestión distinta es el de las normas que deberían regular la convivencia entre pueblos. Es muy diferente el contexto por ejemplo de muchos países de América Latina –en donde ya existen instituciones estatales y se trata de transformarlas y de diseñar normas que regulen las acciones del Estado con respecto a distintos pueblos, así como las acciones de los miembros de esos pueblos–, que el contexto palestino-israelí, donde la lucha es por el establecimiento de dos estados independientes y soberanos, con un territorio en disputa.

La diferencia del punto de vista que sugiero con las estrategias racionalistas es que aquí no intentamos deducir ningún conjunto de principios que tengan validez absoluta, si por ello se entiende principios que aceptaría cualquier representante racional (o razonable) de cualquier grupo social o de cualquier pueblo con base en las que serían las únicas razones correctas. Se trata de principios más bien puestos sobre la mesa de la discusión, que deben ser examinados por cada candidato a formar parte de un acuerdo. Los aceptará o no, según sus intereses en las circunstancias específicas de la discusión, y le parecerán razonables o no, de acuerdo con sus propios criterios.

Cuando se logran acuerdos sobre un conjunto mínimo de normas y de valores para la convivencia, y cada una de las partes admite esos valores y normas por buenas razones para ellos, aunque no lo sean para los demás, quienes a su vez los aceptan por sus propias razones, entonces podemos llamar *razonables* a tales acuerdos, y pueden establecer condiciones de legitimidad que van más allá de meros equilibrios de fuerza.

Esto a la vez puede permitir el desarrollo de instituciones legítimas para las diversas partes, es decir, puede lograrse mucho más que sólo un *modus vivendi*.

CONCLUSIÓN

La tolerancia, si no es horizontal y se ejerce dentro del marco de una sociedad donde existen instituciones y mecanismos que aseguran las condiciones para la realización de los planes de vida de cada quien, por más variados que puedan ser, y para la satisfacción de sus legítimas necesidades básicas –la determinación de las cuales corresponde sólo a cada grupo, según su moral, religión, cultura y concepción del mundo–, puede estar contribuyendo a la preservación de relaciones de dominación y de injusticia social.

BIBLIOGRAFÍA

BARRY, BRIAN, 1965, *Political Argument*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

GARZÓN VALDÉS, ERNESTO, 1993a, "El problema ético de las minorías étnicas", en L. Olivé (ed.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica-Unam, México, ps. 31-57.

_____, 1993b, "Necesidades básicas, deseos legítimos y legitimidad política en la concepción ética de Mario Bunge", en E. Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, ps. 417-435.

_____, 2000, *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, Paidós-Unam, México.

MILLER, DAVID, 1976, *Social Justice*, Oxford University Press.

OLIVÉ, LEÓN, 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-Unam, México.

RESCHER, NICHOLAS, 1988, *Rationality*, Oxford University Press.

_____, 1993, *Pluralism*, Oxford University Press.

SALMERÓN, FERNANDO, 1998, *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós-Unam, México.

