

## DISCRIMINACIÓN Y PLURALISMO

León OLIVÉ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El pluralismo*. III. *La naturalización de la racionalidad*. IV. *El derecho a la diferencia*. V. *Derechos colectivos y derechos de grupo*. VI. *La tolerancia horizontal*. VII. *La justicia social*. VIII. *Justicia social y tolerancia*. IX. *Intolerancia y tolerancia insensata*. X. *Conclusión*, XI. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

El siglo XX vivió una constante escalada de la violencia y una acumulación de atrocidades que continúan su tendencia creciente en el todavía joven siglo XXI. Entre las principales fuentes de esa violencia se encuentran los ejercicios de poder y las ambiciones de control y de dominación de unas naciones y de unos pueblos sobre otros, así como de la apropiación y explotación de recursos que no les pertenecen legítimamente. Pero también han jugado un papel importante las diferencias en la cultura, en la religión, en las formas de vida y de concebir el mundo, pues en muchas situaciones no se ha sabido, o no se ha querido, convivir con quienes son diferentes.

Las tensiones y los conflictos se han acendrado con la llamada globalización, la cual ha sido posible en virtud de desarrollos tecnológicos como los satélites y las redes telemáticas que han permitido el instantáneo flujo de información y de capitales por el planeta, así como las comunicaciones físicas que han facilitado el intercambio de mercancías y la interdependencia de las economías y las culturas de prácticamente todo el globo terráqueo.

La transformación en las formas de producción de conocimiento y el surgimiento de nuevos sistemas científico-tecnológicos en la segunda

mitad del siglo XX produjeron profundas transformaciones en las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas. Por una parte hubo un incremento inusitado del fenómeno migratorio, que ha forzado interacciones entre grupos con culturas y formas de vida diferentes con una intensidad jamás vista antes. Por la otra, aparecieron formas más complejas mediante las cuales los países poderosos se apoderan de los recursos de los países débiles, por ejemplo, la apropiación privada de saberes tradicionales y de recursos genéticos de los ecosistemas de estos países.

Todo esto ha producido niveles de exclusión y discriminación sin precedente, pero también nuevas formas de excluir y discriminar. En los países del primer mundo cada vez hay más gente desplazada del sistema económico —que no son sólo los inmigrantes—, y en el mundo entero hay cada vez más grupos sociales, y pueblos enteros, que quedan excluidos de los beneficios de los nuevos sistemas tecnocientíficos. Pero, todavía peor, quedan excluidos de la posibilidad misma de generar nuevo conocimiento.

Las relaciones asimétricas, la exclusión y la discriminación son palpables en las relaciones internacionales y muy especialmente en las interculturales, y afectan sensiblemente a los países del tercer mundo, exacerbándose particularmente cuando se trata de pueblos originarios, como los pueblos indígenas de México y de América Latina.

En cambio, todos los excluidos del conocimiento y de sus beneficios comparten con el resto de los habitantes del planeta la carga de los riesgos y los daños. Esta es otra de las nuevas asimetrías a las que hemos asistido con la globalización: beneficios para una minoría en el primer mundo, pero un primer mundo que ya no está sólo en el norte, sino que lo mismo está en América Latina que en la India o en China e Indonesia. Enormes ganancias económicas para un pequeño grupo de empresas, generalmente trasnacionales, y exclusión de los beneficios y mayor carga de los daños para la enorme mayoría de los seres humanos.

Ante ese panorama, una pregunta que ineludiblemente debemos enfrentar, simplemente como ciudadanos, pero más aún como humanistas y como científicos sociales, es si no hay otra opción más que esperar el triunfo de los más poderosos, y ver cómo se conforman y cambian las relaciones de poder y de dominación, cómo se pasa cada vez a un nuevo *status quo* y en el mejor de los casos a un nuevo *modus vivendi* —es decir, a un acuerdo de convivencia entre diferentes países y pueblos del planeta dependiente únicamente de la correlación de fuerzas del momen-

to—, o si nos queda algo por hacer y podemos todavía aspirar a formas de convivencia entre los pueblos y entre las naciones, que sean racionales, armoniosas y cooperativas.

El problema desde luego es eminentemente político, ¿pero significa eso que las humanidades y las ciencias sociales no tienen ningún papel que desempeñar para encontrar vías posibles para enfrentarlo? ¿Los humanistas y científicos sociales, *qua* académicos, no tienen nada que hacer al respecto?

La respuesta tajante es que las humanidades y las ciencias sociales son imprescindibles, primero, para conocer a fondo y comprender estos fenómenos. Pero además, las acciones que se emprendan deben tener un horizonte hacia el cual mirar, y esa orientación debe provenir de modelos de una organización social posible, donde se satisfagan ciertos valores y se respeten determinadas normas de convivencia, que toca a las humanidades proponer, elucidar y fundamentar. Tales modelos deben proponer una normatividad jurídica que vele porque no se realicen prácticas discriminatorias y, en su caso, porque sean sancionadas por las autoridades competentes. Pero sobre todo, deben ofrecer las bases éticas para dicha normatividad.

Para contribuir a la construcción de ese modelo, en lo que sigue explicaremos, en primer lugar, por qué a partir de la pluralidad de formas de vida, de concepciones del mundo, de morales, de preferencias incluso sexuales, el sustento para una convivencia armoniosa entre grupos diferentes es el de la construcción de instituciones y de una legislación que promueva la cooperación entre grupos humanos diferentes. Para ello justificaremos el derecho a la diferencia y sostendremos la indispensabilidad de un ejercicio generalizado de la tolerancia que llamaremos “horizontal”. Pero el ejercicio de ésta debe ir de la mano del establecimiento de las condiciones que garanticen una justicia social.

## II. EL PLURALISMO

Para llevar adelante proyectos comunes entre grupos diferentes, por ejemplo un auténtico proyecto de nación en México, o proyectos de cooperación internacional, donde convivan pueblos y grupos con distintas prácticas, morales y culturas, reconociendo las diferencias, es necesario enfrentar dos posiciones extremas sobre las normas, los valores y los cri-

terios de decisión en el ámbito de las creencias y el conocimiento así como en de la ética: el absolutismo y el relativismo. Deben superarse ambas concepciones porque hacen planteamientos extremos que subyacen a muchos ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales que en la práctica traban el reconocimiento de la diversidad, obstaculizan la posibilidad del ejercicio de los derechos de los distintos pueblos y grupos con diferentes prácticas y costumbres, y desalientan la cooperación y realización de proyectos comunes entre quienes son diferentes.

La posición *absolutista* sostiene que sólo puede haber “un único pensamiento correcto”, una única manera correcta de entender el mundo, por consiguiente un único conjunto correcto de criterios de evaluación epistémica (criterios para evaluar las pretensiones de conocimiento), y un único conjunto correcto de criterios de evaluación moral. Esta tendencia se desprende de las ideas dominantes sobre la racionalidad en el pensamiento moderno, las cuales cobraron un gran auge hacia finales del siglo XX. Bajo la tesis de que existen normas éticas y valores absolutos, esta posición suele respaldar la imposición de creencias, de normas y de valores de un grupo social, que suele ser el dominante en alguna época, como si fueran auténticamente universales, por lo cual se presta para justificar relaciones de dominación e intervenciones imperialistas, razón por la cual es muy importante criticarla y superarla.

Por su parte, el *relativismo extremo*, sin límites, afirma que no existen criterios que permitan hacer una evaluación racional comparativa entre diferentes pretensiones de saber o entre diferentes conjuntos de valores y normas morales. Para el relativismo cualquier punto de vista es tan bueno como cualquier otro, y por tanto sostiene que nunca es posible realizar críticas racionales a otras concepciones en cuestiones del conocimiento, o sobre problemas éticos y políticos, y en general sobre normas y sobre valores. Esta posición desalienta la interacción y la cooperación entre grupos humanos diferentes, por lo que también es crucial criticarla.

La concepción alternativa a estas dos es una posición *pluralista* en ética y en epistemología. La concepción pluralista promueve una idea de la ética como el conjunto mínimo de normas y de valores para la convivencia armoniosa entre diferentes personas y grupos sociales, aceptados de común acuerdo aunque sus morales sean distintas, o sea, aunque sus normas y valores específicos para juzgar la corrección de una acción desde un punto de vista moral sean muy diferentes. Lo importante es que cada grupo acepte la norma en cuestión por razones que consideran válidas,

aunque tales no sean razones aceptables para otros grupos, quienes a su vez deberían aceptar la norma, en su caso, por otras razones válidas para ellos. En el terreno de las creencias y del conocimiento, la concepción pluralista reconoce que hay muchas formas posibles de conocer y de interactuar con el mundo. No existe sólo una forma que sea la correcta. Distintas maneras de conocer el mundo pueden ser correctas, pero tampoco es el caso que se valga todo.

En la base de la discusión entre las tres posiciones se encuentra una cierta concepción sobre la racionalidad humana, por lo que para comprender la fundamentación de la posición pluralista, y para ver el debate de fondo, es necesario discutir aunque sea someramente las concepciones sobre la racionalidad humana.

### III. LA NATURALIZACIÓN DE LA RACIONALIDAD

Uno de los mejores caminos para entender la naturaleza plural de la racionalidad se basa en una idea que ganó terreno en las postrimerías del siglo XX sobre el problema de la aceptación de las reglas de inferencia para evaluar y para aceptar o rechazar creencias, así como las reglas para seleccionar métodos de investigación acerca del mundo, en particular el social.

La tesis sostiene que es equivocado suponer que la racionalidad es un método disponible para los seres humanos gracias a una capacidad que los distingue y los separa radicalmente de los demás especies biológicas. Por el contrario, esta concepción alega que la razón es una capacidad múltiple y compleja, compuesta por varias otras capacidades básicas, algunas de las cuales los seres humanos comparten con otras especies animales.

Los miembros de las especies biológicas con un sistema nervioso central desarrollan estrategias para realizar elecciones y seleccionar conductas y patrones de acciones. En el caso de las especies que sobreviven por un periodo de tiempo, muchas de esas estrategias resultan adaptativas. Podemos concebir a la razón humana como una extensión de las capacidades que permiten desarrollar esas estrategias de elección. Esta es la idea central de la *naturalización de la racionalidad*. Pero desde luego, reconocer esa base naturalista no impide aceptar que en el caso de nuestra especie, las capacidades que han tenido un desarrollo evolutivo en el

sentido biológico, después se han fortalecido por un proceso de crecimiento socio-cultural.

Si se entiende a la razón como *capacidad*, entonces puede comprenderse que los seres humanos la ejercen en contextos muy diferentes, donde la información puede ser muy distinta, lo mismo que los recursos conceptuales, valorativos y técnicos. Si entendemos a la racionalidad como el ejercicio de la razón, una gran variedad de creencias y de acciones de distinto tipo pueden calificar como genuinamente racionales, según su contexto y de acuerdo con los principios específicos, las circunstancias, los recursos, la información disponible, los valores y los fines de los agentes. Creencias y acciones distintas pueden ser racionales en diferentes situaciones y contextos, sin que exista ningún patrón de medida común para evaluar su racionalidad desde un punto de vista absoluto, “el punto de vista del ojo de Dios”.

Esto explica que existan muy diversas formas de elegir creencias y cursos de acción, así como de juzgar acciones desde un punto de vista moral, cada una de ellas *legítima* en virtud de principios específicos, no absolutos, y que permiten la elección de cursos de acción que resultan adaptativos, así como la satisfacción de determinadas necesidades para distintas comunidades humanas (por ejemplo, alimentación y abrigo, a niveles por lo menos mínimos). La *legitimidad* de todas esas formas distintas de realizar elecciones depende de grupos específicos de criterios que forman parte de paquetes que se han llamado “marcos conceptuales”, “esquemas conceptuales”, “paradigmas”, “figuras del mundo”, “tradiciones”, etcétera. Es decir, esta interpretación permite entender el pluralismo epistemológico y el pluralismo ético, o sea la existencia de grupos de principios diferentes, pero adecuados para guiar la toma de decisiones sobre creencias y formas de actuar que permiten una interacción exitosa con el mundo, siempre en circunstancias específicas.

La idea central, pues, es que podemos hablar de una *racionalidad plural*. Esto quiere decir que de hecho existen (simultáneamente) y han existido (históricamente) distintos *sistemas conceptuales* y *sistemas de prácticas* mediante los cuales diversos grupos de seres humanos obtienen conocimiento acerca del mundo y los aplican en sus interacciones con él, y por medio de las cuales lo transforman. Los criterios para decidir la aceptación de creencias, o la corrección de una norma de conducta, son internos a esos sistemas conceptuales. Y si bien es posible que los mismos criterios aparezcan en sistemas distintos, lo que no existe —de

acuerdo con esta posición pluralista—es un único conjunto universal y absoluto de criterios para la elección de creencias y de normas. Es decir, no hay criterios de racionalidad absolutos.

Sin embargo, el rechazo de estándares de racionalidad comunes a todos los miembros de la especie no implica el rechazo de la posibilidad de acuerdos racionales y de convivencia armoniosa y constructiva entre miembros de diferentes grupos con distintos recursos conceptuales y con diferentes estándares morales, con diferentes culturas por ejemplo. La convivencia armoniosa y constructiva puede establecerse y desarrollarse sobre la base de un acuerdo sobre un conjunto mínimo de normas y de valores que serán respetados en común. No se requiere que las diferentes partes estén de acuerdo en todo lo que es importante para cada una de ellas, sino tan sólo en el conjunto mínimo de normas y valores comunes. Un acuerdo racional no es uno que califique como tal por referencia a valores o estándares absolutos, sino porque está basado en *razones* que son tales, razones, desde cada uno de los puntos de vista involucrados.

Esta idea va de la mano de un giro en la concepción del agente racional, tal y como varios autores lo han defendido en décadas recientes. Un agente se comporta racionalmente, no por buscar la maximización de sus intereses, sino la *satisfacción* de los mismos dentro de un determinado rango de valores.<sup>1</sup>

Igualmente, un acuerdo racional no será uno en donde una de las partes obtenga todo y otros agentes nada, sino uno en donde las diferentes partes obtengan *satisfactoriamente* ciertos fines, o *satisfagan* la realización de ciertos valores dentro de rango de variación aceptable para cada una. Al interactuar miembros de comunidades diferentes, con distintos estándares de racionalidad, no hay ninguna garantía de llegar a acuerdos racionales siempre. Pero esta concepción deja abierta la posibilidad de que el acuerdo racional siempre *sea posible*.

La concepción naturalista de la racionalidad permite reconocer la pluralidad de formas de conocer la realidad, y al mismo tiempo darnos cuenta de que existen constreñimientos que esa realidad impone a todo

<sup>1</sup> Véase Rubinstein, A., *Modeling Bounded Rationality*, Cambridge, MIT Press, 1998; Sen A., “Rationality and uncertainty”, *Theory and Decision* 18, 1985; Álvarez, F., “Capacidades potenciales y valores en la tecnología: elementos para una axiología de la tecnología”, en López Cerezo, J. A. y Sánchez Ron, J. M., *Ciencia, tecnología, sociedad y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva-OEI, 2001; y Echeverría J., “Tecnociencia y sistemas de valores”, en el mismo libro.

tipo de animales. Por eso, este es el camino adecuado para completar la nueva revolución copernicana: vernos como un eslabón más en la cadena evolutiva, donde nuestras formas de racionalidad, nuestras maneras de conocer el mundo, y de actuar en él, como nuestros genes, apenas se distinguen un poco del de otras muchas criaturas de la naturaleza.

#### IV. EL DERECHO A LA DIFERENCIA

Una vez reconocido el hecho de que los seres humanos son diferentes, incluso en la forma de lo que consideran racional, es importante justificar “el derecho a la diferencia” desde un punto de vista ético, que a la vez pueda fundamentar normas jurídicas que prohíban la discriminación y establezcan sanciones cuando se practica.

El “derecho a la diferencia” es el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello. La identidad de los individuos que pertenecen a ese grupo se afirma sobre la base de las diferencias que los caracteriza como miembros del grupo, y los distinguen de otros ciudadanos.<sup>2</sup>

El argumento más usual para justificar el derecho a la diferencia se basa en el doble papel que desempeña el grupo social con respecto al cual se identifican los individuos que reclaman el derecho a ser diferentes. El grupo, sus prácticas, normas, valores y concepciones del mundo son, por una parte, constitutivas de la *identidad* personal de los individuos, y por la otra son una condición de posibilidad para el ejercicio de la *autonomía* y la *autenticidad* de sus miembros. Desde luego, entonces, no cualquier grupo califica para justificar el derecho a la diferencia. No es lo mismo desde un punto de vista ético tener ciertos derechos por pertenecer a un determinado pueblo, que por ser partidario de un cierto equipo de fútbol.

En efecto, el papel constitutivo de la identidad personal es particularmente notable en el caso de los pueblos, pero es aplicable a muchos grupos humanos que se identifican por medio de determinadas prácticas, costumbres, normas y valores, por ejemplo grupos de homosexuales, de enfermos de cierto tipo que son víctimas de discriminación (como el caso del sida), miembros de ciertas etnias o razas, etcétera.

<sup>2</sup> Véase Salmerón, Fernando, *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Paidós-UNAM, 1998.

Fernando Salmerón presentó este argumento de manera muy clara. Las personas son parcialmente construcciones sociales:

Mi propia identidad como persona... viene a ser el resultado parcial de una negociación con los demás miembros de la comunidades en que participo, y de la manera en que me apropio de sus ideales y creencias, de sus normas y gustos. Hasta el punto que bien pueda ser que la realización misma de un ideal de perfección y de vida buena se haga posible y se acreciente en esa participación y dentro de esa comunidad. Y que el desarrollo de mi identidad dependa del reconocimiento de los otros y gane su lugar en el intercambio con ellos.<sup>3</sup>

Esta idea puede aplicarse a individuos y a comunidades y tiene consecuencias mayores desde un punto de vista moral “Porque lo mismo en las personas que en los grupos, un reconocimiento humillante o simplemente inferior puede contribuir a deformar la imagen que una persona o una colectividad tienen de sí mismas”.<sup>4</sup> Salmerón sugiere, pues, que en función de la pertenencia del individuo a un grupo, y de los derechos de los individuos, puede surgir un derecho colectivo, el derecho a ser diferente en tanto que miembro de ese grupo, y a disfrutar de ciertos beneficios por esa razón.

Además de los derechos colectivos, conviene introducir el concepto de “derecho de grupo”, pues se trata de derechos distintos a los que pueden disfrutar los individuos, y en muchas ocasiones son pertinentes para evitar situaciones de discriminación (contra personas o contra grupos humanos).

## V. DERECHOS COLECTIVOS Y DERECHOS DE GRUPO

Los *derechos colectivos* son derechos que los individuos disfrutan en virtud de su pertenencia a un grupo, por ejemplo grupos étnicos, culturas o sindicatos. Los derechos de grupo no son derechos que se atribuyan a los individuos, sino al grupo. Un ejemplo de un derecho colectivo es el derecho de un trabajador a disfrutar de las garantías establecidas en el contrato colectivo firmado entre su sindicato y su empresa, en tanto que miembro del sindicato. Mi derecho como ciudadano mexicano a votar

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 54.

por autoridades políticas en mi país, es otro ejemplo de un derecho colectivo. En cambio, el derecho del sindicato a la titularidad del contrato colectivo y a negociar las condiciones de trabajo de sus miembros es un derecho del grupo. El derecho a la autonomía que se reconoce en algunos países a ciertas universidades, o a ciertos pueblos, es un derecho del grupo.

Puede pensarse que los derechos de grupo son simplemente derechos jurídicos de algunas instituciones (sindicatos, clubes, universidades, regiones ‘políticas’). Pero el derecho a la autodeterminación de un pueblo, o el derecho a la autonomía de una cultura, si existen, no se refieren a meros derechos jurídicos de una institución. Ni un pueblo ni una cultura son instituciones.

Algunos derechos jurídicos, como los de un sindicato, o los de una comunidad autónoma (en el sentido político), pueden representar el reconocimiento legal de ciertos derechos de un grupo. Pero lo que importa aquí es determinar si existen derechos de grupo que son diferentes a los derechos individuales y colectivos de los miembros del grupo. Por ejemplo, si existe el derecho de un pueblo a la autonomía, como derecho que tiene un sustento ético y que es lógicamente previo al derecho jurídico. Es decir, si el derecho de un pueblo a la autonomía existe aunque la legislación del Estado al que pertenece tal pueblo no lo reconozca. Daremos una respuesta positiva, sin por ello caer en el error de pensar que los derechos de un grupo son derechos morales, como si el grupo fuera un agente moral, con una conciencia colectiva

Hemos apuntado que el derecho a la diferencia es un derecho de los individuos. Se trata del derecho de los miembros de cierto grupo social a ser reconocidos como tales y a gozar de determinados beneficios en función de ello. Análogamente, cuando se habla del derecho de una cultura a preservarse, eso puede interpretarse como el derecho colectivo de sus miembros a conservar y a fortalecer su cultura.

Pero cuando se habla del derecho de un pueblo a la autodeterminación, o el derecho de una cultura a la autonomía, es menos claro que esos derechos puedan *reducirse* a derechos de los individuos, aunque sin duda *surgen* de ellos, y tienen implicaciones en relación con ellos. El problema se ve más claro si pensamos en la discusión sobre el derecho de un pueblo, o de una cultura, inmersos en un Estado nacional moderno en el cual no constituyen la mayoría, a preservar su lengua. El reconocimiento de ese derecho del grupo podría implicar algunas obligaciones del Esta-

do, e incluso algunas restricciones para los individuos. Por ejemplo, la obligación del Estado de impartir la educación en esa lengua, y la obligación de los padres de enviar a sus hijos a escuelas en donde aprendan y cultiven esa lengua.

Es verdad que el reconocimiento de un derecho de grupo podría dar lugar a que se otorgue una cierta prioridad a la comunidad, por encima de los individuos. Esto significa que puede haber intereses colectivos cuya satisfacción exija constreñir derechos individuales. En ocasiones las diferencias entre las posiciones liberales y las comunitaristas se conciben precisamente en términos de esta diferencia, reconociéndose una prioridad a los individuos, desde el punto de vista liberal, y admitiendo que en ciertas circunstancias las comunidades tienen tal prioridad, desde el punto de vista comunitarista.

En muchas sociedades, especialmente en las tradicionales, se reconocen derechos del grupo que prevalecen sobre los derechos de los individuos. Las sociedades liberales establecen derechos fundamentales de los individuos que se conciben como inviolables. Es posible concebir una sociedad multicultural en donde se reconozcan derechos de grupo que *emergen* de los derechos de los individuos, pero que no se pueden reducir a ellos. Los derechos de grupo están estrechamente relacionados con los de los individuos, y una vez establecidos los derechos individuales *fundamentales*, ningún derecho de grupo que los contravenga debería aceptarse como legítimo. Es posible, sin embargo, que algunos derechos de grupo impliquen restricciones en los derechos *no fundamentales* de los individuos. Pero esto es lo que ocurre y se reconoce todos los días en las sociedades liberales. El derecho de la sociedad a estar bien comunicada, léase el derecho colectivo de los miembros del grupo, puede constreñir el derecho de los individuos a la propiedad privada. Un Estado, por ejemplo, en nombre de ese derecho colectivo, puede expropiar legítimamente tierras privadas para construir una carretera. Pero nadie, ni personas, ni grupos, ni el Estado, tienen derecho a torturar a alguien en función del derecho de una sociedad a la seguridad. Porque la tortura atenta contra la dignidad y los derechos *fundamentales* de los individuos.

El reconocimiento de derechos de grupo, como sugería Salmerón, no requiere que se acepte la existencia de un agente moral colectivo, y menos de una “conciencia colectiva”.<sup>5</sup> Los únicos agentes morales son los

<sup>5</sup> Véase también Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, p. 111.

individuos, y son los únicos sujetos de derechos morales. Pero en una sociedad de personas, es decir de agentes con conciencia, que son capaces de tener representaciones acerca del mundo, de actuar intencionalmente, de comunicarse entre sí por medio de un lenguaje proposicional, y de darse cuenta de que tienen esas capacidades, surgen propiedades *sobrevinientes*.

Los derechos de grupo pueden entenderse como derechos *sobrevinientes* al grupo. Una propiedad sobreviniente, o un derecho sobreviniente, existe sólo en la medida en que existen los individuos que componen al grupo, y en virtud de sus propiedades o de sus derechos individuales. Sin los individuos y sus derechos no existiría el derecho sobreviniente del grupo. Dado que existen los individuos y mantienen ciertas relaciones, que incluyen instituciones, se constituye el grupo. Entonces *emerge* el derecho del grupo. Pero el derecho no es atribuible a los individuos, sino que es un derecho *del* grupo, y tampoco se puede reducir a los derechos de los individuos.

Se le llama derecho *sobreviniente* porque los individuos que componen al grupo pueden cambiar, como de hecho cambian en una sociedad de una generación a otra, pero aunque los individuos sean otros, el derecho del grupo permanece. Sin embargo el derecho de grupo existe sólo mientras haya individuos que componen al grupo. Si dejara de haber individuos, el derecho del grupo dejaría de existir.

La discusión importante entonces tiene dos niveles. En primer lugar, si están éticamente justificados o no ciertos derechos colectivos de los individuos —como el derecho a la diferencia— porque pertenecen a cierto grupo, digamos a un pueblo. Esto haría una diferencia con respecto a otros ciudadanos, por ejemplo al otorgarles el derecho a preservar su lengua y su cultura. En segundo lugar, la cuestión es si del derecho colectivo de los individuos se deriva algún derecho sobreviniente del grupo, por ejemplo el derecho de un pueblo a la autonomía.

Una concepción como la que ha propuesto Salmerón, reconociendo como *fundamental* en ciertas circunstancias la necesidad de pertenecer a un cierto grupo, digamos a un pueblo, permite responder afirmativamente los dos niveles de la cuestión anterior: el derecho a la diferencia, aplicado a los miembros de un pueblo, es éticamente justificable, y de ahí se deriva el derecho de un pueblo a la autonomía. En el debate acerca de los derechos de los pueblos indígenas en México ese es uno de los puntos

cruciales. Pues la autonomía de un pueblo indígena, en su caso, sería un derecho del grupo basado sobre el derecho a la diferencia de sus miembros individuales. No reconocer tal derecho implica dos niveles e discriminación: la de los individuos a quienes no se les reconoce su derecho a la diferencia, y la de los pueblos a quienes se les niega su derecho de grupo a la autonomía.

## VI. LA TOLERANCIA HORIZONTAL

En lo que resta de este trabajo sostendremos que otra de las condiciones necesarias para establecer en las sociedades plurales de hoy en día relaciones simétricas, armoniosas, cooperativas y libres de discriminación entre grupos sociales con diferentes prácticas sociales (morales, religiosas, económicas, educativas, sexuales), 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. Pero más aún el discurso sobre la tolerancia debe ir de la mano 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*, pues si el discurso sobre la tolerancia —y la tolerancia misma—, no se restringen a la tolerancia horizontal y se insertan en el contexto de relaciones sociales justas, entonces pueden (y suelen) jugar un papel ideológico, que encubre las relaciones sociales de dominación, discriminación y de injusticia. Una de las típicas formas de encubrimiento de estas relaciones de dominación proviene de la “tolerancia vertical”, donde grupos dominantes “toleran” a grupos sojuzgados.<sup>6</sup>

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”.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Véase Garzón Valdés, Ernesto, *Instituciones suicidas, estudios de ética y política*, México, Paidós-UNAM, 2000, p. 185.

<sup>7</sup> Salmerón, *op. cit.*, nota 2, p. 28.

Ernesto Garzón Valdés también establece tres condiciones que capturan la misma idea, aunque enfatiza su carácter deóntico<sup>8</sup>. 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 algo,<sup>9</sup> 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 hablar 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 armónica y constructiva con quienes tienen creencias y modos de vida dife-

<sup>8</sup> Garzón Valdés, Ernesto, *op. cit.*, nota 6, pp. 181 y ss.

<sup>9</sup> 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.

rentes a los nuestros podemos aceptar que realicen actos que nos molestan y que podríamos prohibir.

Hemos dicho que la tolerancia debe ir de la mano de la justicia social. Veamos cuál sería el concepto de justicia social pertinente, para explicar esta idea.

## VII. LA JUSTICIA SOCIAL

Arriba comentamos que la existencia de diferentes formas de racionalidad es simplemente el resultado natural de la forma en la que estamos constituidos los seres humanos y del hecho de que la capacidad llamada razón tenemos que ejercerla en contextos específicos que están social e históricamente condicionados. Si se acepta esta tesis, ¿cómo concebir y cómo se podría justificar racionalmente un modelo de sociedad en cuyo centro se encuentre el concepto de justicia?

La concepción de justicia pertinente es que una sociedad es justa si y sólo si se han establecido en ella los mecanismos e instituciones que garanticen las condiciones y la distribución de bienes y de cargas de modo que se satisfagan 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 en el presente y en el futuro. Estas son las que podemos llamar necesidades básicas *legítimas*.

Por consiguiente, es posible proponer un principio de justicia basado en la satisfacción de necesidades básicas *Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros.*

Las *necesidades básicas* de una persona son aquéllas cuya satisfacción es indispensable para mantener sus capacidades y la posibilidad de que realice las actividades esenciales de su plan de vida. Por esto, la determinación de cuáles son las necesidades básicas de las personas no debe hacerse de manera heterónoma, es decir, impuesta desde un punto de vista externo, sino que cada quien debe, de manera autónoma, decidir cuáles son sus necesidades básicas y cuál es la forma aceptable de satisfacerlas. Así, puede ser que para los miembros de un determinado pueblo, la pertenencia a dicho pueblo forme parte no sólo de su identidad personal, sino

que constituya una necesidad básica. Por consiguiente, en una sociedad justa deben darse las condiciones para la preservación y el florecimiento de ese pueblo.

### VIII. JUSTICIA SOCIAL Y TOLERANCIA

Ahora bien, el problema para el establecimiento de relaciones constructivas, cooperativas y no discriminatorias entre grupos sociales y culturales diferentes en 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 para contender con los problemas que surgen de la diferencia y que pueden dar lugar a actitudes intolerantes y a prácticas discriminatorias. 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. El Estado en una sociedad plural no debe comprometerse con ningún punto de vista particular, con ninguna moral ni cultura específica. Por consiguiente no tiene sentido plantear que el Estado sea tolerante frente a las diversas religiones, morales y culturas que lo componen, pues si el Estado es auténticamente democrático, plural y laico no podría satisfacerse la condición de que le resultaran 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 plural tendría las siguientes responsabilidades:

- 1) promover la tolerancia entre los individuos y entre los grupos con diferentes morales, religiones o culturas;
- 2) combatir la intolerancia y la discriminación;
- 3) 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, etcétera).

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 ciudadanos, 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 quién “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).<sup>10</sup>

## IX. INTOLERANCIA Y TOLERANCIA INSENSATA

Esto puede generalizarse a todos los grupos dentro de una sociedad plural. La tercera condición que mencionan tanto Salmerón como Gar-

<sup>10</sup> Véase Garzón Valdés, *op. cit.*, nota 6.

zón 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 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,<sup>11</sup> y podríamos agregar que la discriminación.

Esta idea también está en la base que sustenta la tesis que mencionamos previamente:

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 *status 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 otra de las tesis que planteamos arriba:

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.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 195.

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”.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup>

Con esto enfrentamos de nuevo 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, y al respecto resulta indispensable la concepción pluralista sobre la racionalidad. Puesto que no existen criterios absolutos para juzgar la calidad de las razones que fundamentan actitudes tolerantes, los actos de tolerancia horizontal y de no discriminación deben estar basados sobre un conjunto mínimo de normas y valores acordados entre los diferentes puntos de vista que conviven en una sociedad plural, de manera que permitan la realización de proyectos comunes.

## X. CONCLUSIÓN

Con respecto a la discriminación de que son víctimas los pueblos indígenas de México es necesario proponer planes de acción y de reformas institucionales y legislativas, así como cambios de actitudes, para que puedan desarrollarse las relaciones interculturales en un contexto de justicia social.

Como parte de esos planes de acción es necesaria una reforma del Estado mexicano y la transformación de sus relaciones con los pueblos indígenas. Como guía para todo ello se necesitan modelos para pensar y justificar las formas de organización social y política que permitan el florecimiento y desarrollo autónomo de los pueblos indígenas del país, de

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 197.

manera que ellos mismos aprovechen sus recursos económicos y culturales en condiciones que garanticen la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros y la realización de sus capacidades. El modelo debe permitir entender también que si la sociedad mexicana se organiza de esa manera es posible fortalecer la nación, entendida como un proyecto en cuyo diseño y realización participen pueblos y culturas muy diferentes, pero donde al mismo tiempo se establezcan las condiciones para el desarrollo de cada uno de los distintos pueblos y sectores sociales, respetando su identidad y sus decisiones propias sobre sus proyectos de vida individual y colectiva.

#### XI. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, F., “Capacidades potenciales y valores en la tecnología: elementos para una axionomía de la tecnología”, en LÓPEZ CERESO, J. A. y SÁNCHEZ RON, J. M., *Ciencia, tecnología, sociedad y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva-OEI, 2001.
- ECHEVERRÍA J., “Tecnociencia y sistemas de valores”, en LÓPEZ CERESO, J. A. y SÁNCHEZ RON, J. M., *Ciencia, tecnología, sociedad y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva-OEI, 2001.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “El problema ético de las minorías étnicas”, en L. OLIVÉ (ed.), *Ética y diversidad cultural*, 2a. ed. México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2004.
- , *Instituciones suicidas, estudios de ética y política*, México Paidós-UNAM, 2000.
- OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México 1999.
- RUBINSTEIN, A., *Modeling Bounded Rationality*, Cambridge, MIT Press, 1998.
- SALMERÓN, Fernando, *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Paidós-UNAM, 1998.
- SEN A., “Rationality and uncertainty”, *Theory and Decision* 18, 1985.
- VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.