

TOLERANCIA Y CUOTAS DE REPRESENTACIÓN FEMENINA

M.^a Teresa López de la Vieja de la Torre

Universidad de Salamanca

«En general, todos buscan lo bueno, y no lo tradicional»
(ARISTÓTELES, *Política*, 1269 a)



ARISTÓTELES incluyó el trato a las mujeres como criterio adicional, para evaluar el grado de simplicidad y barbarie de las leyes antiguas. La discusión actual sobre el reconocimiento de derechos especiales para las minorías, incluyendo la posibilidad de cuotas fijas, además de constituir en sí mismo un tema controvertido, permite reflexionar sobre el alcance efectivo de la tolerancia como elemento positivo, bueno para las sociedades avanzadas, no tradicionales. En las páginas siguientes se plantearán algunos aspectos que atañen a las sociedades pluralistas, tales como: 1. la diferencia entre tolerancia formal y tolerancia como práctica; 2. las cuotas como instrumento operativo de discriminación inversa. Más allá de la relevancia moral del concepto de tolerancia, y más allá también de la relevancia práctica que pueda alcanzar la discriminación inversa como práctica social, la Filosofía moral se plantea la justificabilidad —o mejor, la no justi-

ficabilidad— de *dos* normas de funcionamiento para los agentes. Dos normas, según las cuales la división de funciones en la sociedad se ha traducido en división según género, incluso en las formas más evolucionadas y más avanzadas de organización de la vida pública.

La incidencia práctica y política de estas cuestiones ha puesto de manifiesto, de otro lado, que la crítica feminista se había venido ocupando con preferencia de la difícil construcción de identidad, de la parte «subjetiva» de los problemas del género, por así decirlo. Pero tiene por delante todavía una importante y compleja discusión sobre los fenómenos institucionales, sociales y políticos; esto es, sobre la dimensión pública de las intervenciones en favor de la pluralidad y la tolerancia efectiva de minorías, tradicionalmente desfavorecidas. ¿Son positivos los derechos especiales o sancionan la marginación? ¿Hasta dónde llevar la discriminación inversa? ¿Es beneficioso o perjudicial para la emancipación de género la actividad profesional en condiciones especiales y a tiempo parcial? ¿Se debe remunerar el trabajo que se realiza en la esfera de lo privado? ¿Es mejor preservar valores específicos de género o subsumirlos bajo una perspectiva de tipo universalista? La participación de ciertos grupos todavía es desigual en el trabajo, en la toma de decisiones, en los bienes sociales, en la vida pública. La información más objetiva dice que esta participación no es plena. Las cuotas y otra formas de «justicia correctiva» van más lejos que la justicia como reciprocidad, tal y como las definía Aristóteles (*Ética Nicomáquea*, 1131b-1133a). Añaden también una inesperada faceta a su opinión sobre las tradiciones: «todos buscan lo bueno, y no lo tradicional».

1. Las sociedades modernizadas, no tradicionales, se caracterizan por su complejidad y la diversificación de funciones. El proceso modernizador, como racionalización, comporta de suyo la ruptura de un marco de interpretación tradicional, homogéneo y estable de lo real, tal como explicó en su momento M. Weber. En una sociedad avanzada, los valores se diversifican, el punto de vista se multiplica, el sentido se descentra, el acuerdo ha de ser construido. J. Rawls se ha referido a ese conjunto de fenómenos como «hecho del pluralismo». Y es más que un hecho, puesto que contiene una dimensión normativa. De una parte, la pluralidad constituye algo positivo, que debería mantenerse; representa un criterio válido y, en otro nivel, corresponde a los sistemas democráticos de organización. De ahí la estrecha relación entre Teorías de la democracia y el «concepto crítico de pluralismo», definido por O. Höffe. De otro lado, la pluralidad como hecho se traduce también en problemas prácticos; por ejemplo, en ausencia de una visión compartida del mundo, así como en fragmentación de los objetivos y sentido de la existencia. Más allá de relativismo y escepticismo, esta

situación requiere de formas elaboradas y complejas de cooperación: un acuerdo entre versiones encontradas sobre lo que es o haya de ser la sociedad y la cultura pública será el resultado de algún procedimiento. En su caso, J. Rawls incluye un procedimiento de «consenso por superposición».

La tolerancia como principio desempeña, pues, un papel central en la construcción de acuerdos y, en general, en el conjunto de condiciones que hacen posible la cooperación. Siempre dentro del tipo de funcionamiento característico de las sociedades pluralistas. Los riesgos de confrontación entre visiones de lo real, creencias, sistemas interpretativos, programas de actuación, etc., desembocaría en experiencias dolorosas, aun dentro de la obligación de coexistir que los grandes conjuntos sociales imponen hoy a sus heterogéneos elementos —ciudades, escuelas, centros de trabajo, explica el sociólogo P. Bourdieu—. A no ser por el factor de equilibrio y corrección que introducen algunos principios de pretensión universalista, como la tolerancia. Ahora bien, la noción moderna, liberal de «tolerancia» ha conservado aún la estructura propia de otras nociones: *a)* los conceptos de igualdad y reciprocidad operan a modo de condiciones implícitas para una actitud tolerante, y *b)* la universalidad del mismo principio se destaca como rasgo independiente con respecto a su aplicabilidad: tolerancia formal y tolerancia practicada. De lo primero y lo segundo proceden algunas dificultades, señaladas por la crítica feminista en el concepto liberal de sociedades abiertas e igualitarias. Esto explica en parte por qué esta crítica ha hablado de emancipación, como concepto que se encuentra mucho más allá de la tolerancia y de la igualdad —en M. Thornton, por ejemplo—.

a) Tolerancia como reciprocidad. La coexistencia de individuos o grupos con igualdad de derechos se sobrelleva, e incluso se asume como una exigencia de las sociedades modernas, porque *antes* se habría procedido a reconocer su *status* de agentes iguales, libres. La diferencia es, pues, compatible con iguales derechos, siempre y cuando haya tenido lugar un proceso de reconocimiento mutuo. De manera que la operación hipotética de ponerse en lugar o comprender a otros, con objeto de establecer una relación de tolerancia mutua, se funda en una operación anterior y de índole práctica. En su origen, la idea de falibilidad, permitía compensar con antelación los eventuales errores ajenos desde la familiaridad con los propios. Pero esta idea de tolerancia con base epistémica, por lo menos tal y como la presentaba Voltaire en su *Dictionnaire philosophique*, tenía un objetivo, un ámbito de aplicación y unos supuestos de base, que corresponden a la tolerancia como actitud o como virtud. Pero no contenía aún una tolerancia activa, más allá de la pura coexistencia en el ámbito público. Con independencia



del ámbito especial al cual se refería, la tolerancia entre religiones, aquella humanización de los criterios y del juicio suponía ya la existencia de un sujeto racional, responsable, libre, reconocido en cuanto tal. Así pudieron hacerse extensivos ciertos derechos a quienes tenían otras creencias, a quienes pertenecían a otra forma de vida. Por eso el discurso sobre la tolerancia es un discurso sobre derechos humanos. La diferencia indica, sin embargo, algo más que «otredad». Hablando de grupos o de individuos, implica una posición desfavorable, incluso indica alguna forma de marginación. En este sentido «diferencia» no es «ininteligibilidad», o falta de comprensión sino heterogeneidad. Diferencia radical que puede venir determinada por indicadores muy diversos, formas de vida, cultura, etnia, creencias, nacionalidad, género. En todo caso, equivale en la práctica a serias dificultades de acceso al discurso público en igualdad de condiciones. Y, en síntesis, a una atribución no automática de derechos. Por lo tanto, la tolerancia no cuenta ahí con la igualdad como condición, sino que se postularía como resultado de un proceso. La estructura de las sociedades avanzadas no ha resuelto estas dificultades, sino que, en algún extremo, ha venido a ponerlas más en evidencia. Y a este nivel se situaban las críticas de H. Marcuse, en torno a una latente intolerancia en las sociedades abiertas.

b) Tolerancia como principio: tolerancia formal y practicada. Reconocer derechos y dejar vivir constituyen criterios suficientes para orientar formas concretas de actuación. En realidad, son demasiadas las sociedades que no pueden garantizar esta condición suficiente. Sin embargo, existe una clara delimitación entre «tolerancia formal» y «tolerancia practicada». La primera, tolerancia declarada, define un ideal para orientar o regular, pero no contiene en la definición cuáles han de ser las formas de orientación o las reglas de actuación; la segunda, realizada o practicada, completa el ideal como ideal viable bajo determinadas condiciones, que tienen que ser reguladas de forma explícita. Motivaciones e impulsos, como la agresividad y el resentimiento, habrían de retroceder ahí, a fin de crear otro tipo de relaciones más tolerantes, como sostienen M. y A. Mitscherlich. Los agentes afectados saben a ciencia cierta cuán grande puede ser la distancia entre unas y otras. En este sentido, la interpretación minimalista de la Filosofía moral sugiere que resulta imposible especificar todas las condiciones prácticas que se han de satisfacer. A título de principio, y como otros principios, bastaría con que la tolerancia fuese sometida a un procedimiento de universalización, pues no ha de incluir indicaciones más explícitas sobre formas de vida. Queda a los afectados el concretar esas formas sustantivas, determinadas, que permitirían aplicar el principio a la situación. J. Habermas ha explicado en varias ocasiones cuál es el alcance del proce-

dimiento de universalizabilidad, cuál el papel de los afectados, cuál el límite de las cuestiones morales —a diferencia de las cuestiones éticas y prácticas—. No obstante, el enfoque cognitivista deja un espacio inmenso para el discurso —crítico— de los afectados. Por tanto, el desfase entre tolerancia formal y tolerancia como práctica, deja al descubierto los límites de la versión más liberal sobre el reparto igualitario de cargas y beneficios en las sociedades avanzadas. En otros contextos y etapas, la tolerancia tenía antecedentes y consecuencias en cuanto a la posibilidad de coexistir prácticas religiosas; en las actuales coordinadas, la tolerancia como «virtud pública» forma parte de las condiciones de posibilidad del pluralismo en sociedades democráticas. En este sentido, la tolerancia formal, meramente declarada, será insuficiente hasta tanto no se aproxime a la tolerancia como práctica.

Por lo tanto, no se trata de una virtud o una actitud de los individuos, sino de tolerancia en su acepción social y política; como el modo de regular la simultaneidad y contigüidad de un tipo de prácticas heterogéneas —sociales y políticas—. La «diferencia» no sólo será objeto de un tratamiento de coexistencia paciente, como mal menor, sino como uno de los elementos con los cuales se construyen desde dentro los procesos sociales. En tanto éstos implican acuerdos y formas de cooperación desde la desigualdad, la falta de homogeneidad, ¿qué otro sentido puede tener, si no, el «hecho» del pluralismo? Digamos que la diferencia requiere aún una respuesta, en la línea de afirmar la «igualdad compleja», según la expresión de M. Walzer. Pero no para ver cómo se cierran sobre sus propias reglas las formas de vida, de cultura, de nacionalidad, etnia o género; sino precisamente para garantizar a los afectados menos favorecidos las condiciones que hacen o harán posible la justicia y su acceso igualitario al discurso público, universalista.

2. Consentir o permitir las diferencias implica reconocer derechos iguales. Sin embargo, las condiciones que hacen posible esa igualdad *de facto* requieren de alguna intervención, para corregir, para compensar. Y más, precisamente, requieren de una intervención de tipo desigual. Ante un problema, se ha de crear la respuesta adecuada para ponerle término. Marginación y discriminación son fenómenos negativos, a los cuales pretende responder la discriminación inversa o trato preferente. Ahora bien, ¿puede vulnerarse el principio de igualdad, en nombre de la tolerancia práctica? No, si se trata de «igualdad compleja», como distribución, tomar parte e intercambiar bienes sociales entre personas; sí, en caso de «igualdad simple» —mera distribución que desemboca a la larga en monopolio, según la define M. Walzer—. La discusión al respecto es amplia y presenta muchas cuestiones adicionales, de interés para la Filoso-

fía moral y política. Aquí se menciona tan sólo el caso de las cuotas, como ejemplificación de cómo y por qué se introducen en la vida pública los instrumentos operativos de discriminación inversa. Más allá de la tolerancia declarada, por tanto, se refiere a la realización de una sociedad más justa y de una forma de vida pública de mayor calidad. Ésta pasa a través de la reserva de medios y posiciones, para aquellos agentes o grupos que se han visto preteridos de forma continuada en los procesos de toma de decisión.

Por lo tanto, no es tan sólo un asunto de mutuo reconocimiento, sino de instituciones que se modifican, porque las prácticas se han modificado, incluso de forma cuantitativa. La justificación de las medidas de protección y discriminación inversa tiene, no obstante, distintas modalidades. Este aspecto preciso, de justificabilidad y sus tipos, puede ser abordado sólo si se acepta que la diferencia ha sido y es relevante como factor de integración —o de no integración— social y, segundo, si se acepta que las críticas procedentes del feminismo no se limitan al discurso de la diferencia. Esto es, tienen no sólo o no principalmente que ver con la construcción de una identidad de género, y sí mucho que decir sobre la construcción de una sociedad abiertamente equitativa, más allá de la desigualdad institucionalizada. En este sentido, la Declaración de Atenas de 1992 es explícita sobre la democracia paritaria. Algunas decisiones en favor de la igualdad plena se apoyan en la introducción de la desigualdad que introduce un trato preferencial. En el caso concreto de las cuotas, pueden hacerse consideraciones de muy diversas clases. Aquí sólo se va a sugerir que corresponden: 1) a un tipo de intervención compensatoria, que puede tener modalidades y grados, y 2) a las nociones de justicia correctiva y de norma moral postradicional.

1. Se habla de «cuotas», en especial de cuotas para la representación equitativa de las mujeres en la vida pública, en varios sentidos. Pueden ser cuotas de tipo fijo o variables, en función de tareas y objetivos, o bien hasta la consecución de un reparto equitativo. Por lo tanto, no son discutibles en sí mismas, sino al hilo de los fines que persiguen. Como la búsqueda de derechos iguales para hombres y mujeres ha sufrido altibajos, también se perciben de manera distinta según el contexto sea más o menos favorable al reparto equitativo de bienes y responsabilidades. Se trata de incidir en ámbitos concretos —trabajo, educación, actividad política—, para compensar alguna forma de discriminación todavía en curso. Con otra discriminación, de signo inverso. Las cuotas no ponen en entredicho una legislación igualitaria, sino un reparto de papeles, de funciones, que ha trastocado el criterio liberal del mérito, a través de prácticas discriminatorias contra un género, en este caso. O contra un grupo marginado por otros motivos, injustificables desde la mera pertenencia a raza, cultura, religión, nacionalidad. Por tanto,

la problemática de las cuotas no termina con las reclamaciones en favor de la igualdad para las mujeres, sino que se extiende hacia un discurso sobre la realidad indeseable de prejuicios y discriminación en las sociedades; incluso en las sociedades formalmente tolerantes e igualitarias. La razón última de las cuotas es, pues, un trato igual, no sólo en el nivel de los derechos sino también en las posiciones, competencias y oportunidades —precisa Ch. Hohmann-Bennhardt—. Los escenarios complejos del trabajo, la educación, la participación política tendrían que contemplar cuotas, a fin de torcer la tendencia a la expulsión de una parte de la ciudadanía hacia posiciones periféricas. En la línea del reparto tradicional de funciones. Pero, ¿por qué mantener esa división tradicional en sociedades modernas, postradicionales? Ese desfase existe. Las medidas para terminar con él tropiezan, sin embargo, con la eventualidad de que la cuotas sean discriminatorias para *otros* agentes, como se alegó en casos con tanta repercusión como el caso De Funis —comentado por R. Dworkin.

1.1 ¿Las cuotas en favor de las mujeres discriminan a los hombres? ¿Vulneran derechos individuales? Existen dos tipos de justificación para la discriminación inversa en razón de pertenencia a género. R. Fullinwider y, sobre todo, B. Boxill se han referido a los dos argumentos que entran en juego en esta cuestión: el argumento de «compensación» y el argumento de las «consecuencias». Un trato preferente tiene sentido cuando los beneficiarios del mismo son agentes o grupos que, en el pasado o en modo habitual, han sido objeto de discriminación y marginación. Con independencia de si sus derechos habían sido formalmente reconocidos. El trato de preferencia contribuye ahí a romper estereotipos fuertes, garantizando asimismo que se producirá la igualdad de oportunidades en igualdad de cualificaciones. Las ventajas sobrevenidas son las mismas que se le habrían sustraído a los afectados, en beneficio de otros. En este sentido, la compensación no es personal, sino compartida. Sin duda discrimina a otros, pero discrimina bien, pues antes éstos u otros del mismo grupo habrían disfrutado de una ventaja injusta.

1.2 Un trato preferente tiene sentido aun sin necesidad de mencionar daños y, a la larga, señalar, e incluso victimizar a un grupo. Pues no contribuye al fin de la marginación su reiterado señalamiento. Es más, puede quebrar la autoestima de sujetos que han de poner tanto esfuerzo en su integración plena. El argumento de las «consecuencias» no apela, entonces, a la restitución de algo debido desde el pasado, sino a un trato de preferencia que generará en el futuro efectos positivos, en términos generales. En lugar de atender al grupo que ha sido objeto del trato indebido, este segundo argumento incide en los

cambios que experimentará la sociedad, hacia mayores cotas de equidad. La diferencia entre este y el anterior argumento es similar a la diferencia que podemos apreciar entre retribuir por una injusticia o, en el segundo caso, velar por la efectividad de una igual distribución. En este sentido, el argumento de futuro o consecuencias no incluye consideraciones particularistas sobre género o pertenencia a un grupo preterido, antes o después. Hace hincapié, por el contrario, en el resultado de igualdad y justicia.

2. La crítica feminista defiende una noción de igualdad que no implica ceguera con respecto a la diferencia y a un contexto de situaciones desfavorables. En este sentido, habría que matizar que la disyuntiva no está tan sólo entre el universalismo de los principios postconvencionales y, en el otro extremo, el particularismo de lo preconventional y convencional en Ética. Si bien en algunos casos se ha contrapuesto «cuidado» a «justicia», la tesis más interesante hace notar que los principios pueden ser universales, pero no necesariamente abstractos; es decir, independientes de los agentes y los problemas de decisión. J. Annas, por ejemplo, sugiere que la división de la actividad y las distribución de los bienes según necesidades tiene que ver con la calidad de la vida. Pero no tiene nada que ver con la división según género y, todavía menos, con la separación de dos normas para la vida, entre lo público y lo privado. Sí afecta a la puesta en juego de capacidades variadas, a fin de solucionar los muy variados y complejos problemas que llevan consigo las sociedades más abiertas. Por lo tanto, nociones de justicia correctiva y de norma moral postradicional no son incompatibles con la atención hacia circunstancias relevantes. Sobre todo cuando éstas resultan un impedimento para la participación equitativa. Muy al contrario: el razonamiento abstracto y el razonamiento contextualizado, así como justicia idealizada y justicia relativizada constituyen dos momentos sucesivos, tal como defiende O'Neill.

Discriminación inversa, igualdad, «ciudadanía diferenciada» —I. Young emplea este término— *no* dan por resultado el privilegio de una forma de vida, en detrimento de otras formas de vida. Las cuotas y prácticas de compensación ayudan, pues, a recorrer el largo tramo, que va desde el reconocimiento de derechos hasta el cambio de reglas para propiciar la tolerancia fáctica. En suma, las cuotas y el trato de preferencia, su gradación y oportunidad, no pueden ser evaluados según criterios cuantitativos tan sólo, o como medios en sí mismo válidos, sino como instrumentos de intervención social, cuyo objetivo no es otro que promover el acceso pleno y generalizado a un discurso público, cada vez menos compatible con antiguas y renovadas interferencias del dominio.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Garnier, Paris, 1964.
- RAWLS, J., «La idea de un consenso por superposición», en BETEGÓN, J., DE PÁRAMO, J. R., *Derecho y Moral*, Ariel, Barcelona, 1990, pp. 63-85.
- HÖFFE, O., *Estudios sobre Teoría del Derecho y la justicia*, Alfa, Barcelona, 1988.
- BOURDIEU, P., *La misère du monde*, Du Seuil, Paris, 1993.
- WOLFF, R., *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- WALZER, M., *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford, 1983.
- HABERMAS, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.
- *Erläuterungen zur Diskurstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.
- DWORKIN, R., *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984.
- MITSCHERLICH, A., y MITSCHERLICH, M., *Die Unfähigkeit zu trauen*, Piper, München, 1990.
- MENDUS, S., y EDWARDS, D., *On Toleration*, Clarendon, Oxford, 1987.
- NUSSBAUM, M., y SEN, A., *The Quality of Life*, Clarendon, Oxford, 1993.
- GERHARDT, U., y SCHÜTZE, Y., *Frauensituation*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
- RÖSSLER, B., *Quotierung*, Campus, Frankfurt, 1993.
- SINGER, P., *A Companion to Ethics*, Blackwell, London, 1991.
- PATEMAN, C., y GROSS, E., *Feminist Challenges*, Allen, London, 1986.
- CALSAMIGLIA, A., «Sobre el principio de igualdad», en: MUGUERZA, J.: *El fundamento de los Derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, pp. 97-110.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, T., *Ética. Procedimientos razonables*, Novo Seculo, Iria Flavia, 1994.
- YOUNG, I. M., «Polity and the Group Difference», *Ethics*, 1989, pp. 250-274.
- FRAZER, N., «Talking about Needs: Interpretive Contest as Political Conflicts in Welfare-State Societies», *Ethics*, 1989, pp. 291-313.
- SYPNOWICH, Ch., «Some Disquiet about Difference», *Praxis International*, 1993, pp. 99-112.
- BRAGYOVA, A., «Are There Any Minority Rights?», *ARSP*, 80, 1994, pp. 489-507.

