

LIBERALISMO IGUALITARIO E IGUALITARISMO ORIENTADO AL BIENESTAR: LAS DEMANDAS DE LAS MINORÍAS CULTURALES*

DANIEL LOEWE**

Resumen: En este artículo investigo si es posible justificar derechos culturales en (a) un marco teórico liberal igualitario que define la métrica en relación con una concepción de bienes básicos y en (b) un marco teórico que se orienta de acuerdo al acceso al bienestar individual. De acuerdo con la tesis defendida, esta justificación no sería posible en el primer marco, pero sí en el segundo. Sin embargo, esta justificación está sujeta a críticas.

PALABRAS CLAVES: BIENESTAR, BIENES BÁSICOS, DERECHOS CULTURALES, IGUALDAD, LIBERALISMO

Abstract: *This paper is a closer examination of the possibility to justify cultural rights in (a) a liberal egalitarian theoretical framework that defines the equalitarian metric according to a conception of primary goods and in (b) a framework regarding the access to individual welfare. As a result we can see that this justification is not*

* Una primera versión fue presentada como parte de la ponencia presentada en el X Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, octubre de 2007, Ciudad de México. Aprovecho la ocasión para agradecer a los participantes en la discusión, a la directora de la sección “Las paradojas del igualitarismo: la igualdad en las democracias pluralistas”, Fabiola Vethencourt, y a la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) por financiar mi participación.

** Research Centre for Political Philosophy, Interdepartmental Centre for Ethics in the Sciences and Humanities, Eberhard-Karls-Universität Tübingen/Escuela de Gobierno Universidad Adolfo Ibáñez, dloewe@hotmail.com

possible in the first framework but it is in the second. Nevertheless this justification is object of criticism.

KEYWORDS: WELFARE, PRIMARY GOODS, CULTURAL RIGHTS, EQUALITY, LIBERALISM

En los debates de la filosofía política actual encuentran las demandas por derechos culturales amplia aceptación —aunque no sin excepciones—.¹ Por derechos culturales entiendo demandas legítimas de individuos o grupos a determinadas acciones u omisiones por parte del Estado *en razón de su cultura* —demandas que otros individuos o grupos que no tienen este horizonte cultural, no pueden reclamar legítimamente—. Un tipo de estrategia para justificar estos derechos recurre a un marco teórico liberal igualitario.² Teorías liberales igualitarias son aceptadas en la filosofía política actual. Si esta estrategia es exitosa, entonces todos aquellos que afirman algún tipo de liberalismo igualitario tendrían buenas razones para sostener la necesidad de integrar derechos culturales en una concepción de justicia liberal igualitaria. En este texto examinaré algunas de estas estrategias.

Teorías liberales igualitarias compiten entre sí. Utilizando como guía la pregunta de Amartya Sen: “¿igualdad de qué?” (1980 y 1997) es posible afirmar que estas teorías ofrecen concepciones diferentes —y muchas veces excluyentes— acerca de la métrica, o el espacio evaluativo, que ha de ser igualizada para cumplir con las exigencias de la justicia. La métrica apropiada remite a bienes básicos (Rawls, 1971; 1996), a recursos (Dworkin, 1981b; 2000), o a ciertas capacidades (Sen, 1997 y 1999; Nussbaum, 2000 y 2006). Estas teorías deben ser distinguidas de otras que definen la métrica exclusivamente de acuerdo con el bienestar. Teorías igualitarias de bienestar han sido objeto de críticas certeras por parte de estos autores. Un nuevo tipo de teorías igualitarias de bienestar reco-

¹ Un autor que ha criticado esta estrategia de argumentación multicultural es Brian Barry (2001).

² Ciertamente hay otras estrategias justificativas. Las más conocidas son las que recurren al reconocimiento (véase, por ejemplo, Taylor, 1994). En otra ocasión me he ocupado de esa discusión (Loewe, 2006), aquí sólo trato de las estrategias señaladas y, por tanto, las conclusiones no son traspasables a otras estrategias.

noce esta crítica y articula una defensa más cuidadosa: la métrica se definiría en relación con las oportunidades disponibles para alcanzar formas de bienestar (Arneson, 1999; Cohen, 1989).

En este texto examinaré en qué medida es posible articular una justificación de derechos culturales dentro de un marco igualitario de argumentación. En este examen procederé en tres pasos. (1) Me referiré a la teoría liberal igualitaria de John Rawls y, en relación con ésta, a la posibilidad de integrar las demandas por derechos culturales diferenciados refiriendo a la concepción de bienes básicos.³ En esta discusión daré por sentado un conocimiento general de la teoría de justicia de Rawls y por lo tanto me referiré a ésta de un modo conciso. (2) Aludiré a la teoría articulada por Gerald A. Cohen y a la posibilidad de integrar derechos culturales dentro de una concepción igualitaria que se orienta de acuerdo con el acceso al bienestar. (3) Realizaré algunas consideraciones finales.

1) LA ARBITRARIEDAD DE LA FORTUNA Y LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA

A la base de la teoría de justicia de Rawls se encuentra una intuición fundamental del pensamiento igualitario —o como Rawls lo expresa: “uno de los puntos fijos de nuestros juicios bien meditados” (1971: 104): contrarrestar “la arbitrariedad de la fortuna” (1971: 102)—.⁴ Tanto nuestro punto de partida social y económico en la sociedad, como nuestros dotes innatos son *contingentes*. Su distribución no es ni justa ni injusta, sino que es el resultado de la lotería natural y, por lo tanto, las ventajas que se dejan retrotraer a ellos son *moralmente arbitrarias* (*arbitrary from a moral point of view*). Nadie es responsable por haber nacido en un medio económico o social desaventajado o por su dotación de talentos innatos y por lo tanto, en sentido estricto, nadie los *merece*. Rawls amplía el campo de validez de esta idea incluso a la posesión de un carácter superior, que

³ En otro lugar he discutido extensamente los intentos de justificación de derechos culturales diferenciados en el marco conceptual ofrecido por las teorías liberales igualitarias articuladas por Rawls y Dworkin (Loewe 2007a).

⁴ Traducciones al español del autor.

favorece la iniciativa en la formación y desarrollo de habilidades. En palabras de Rawls:

Parece ser uno de los puntos fijos de nuestros juicios meditados que nadie merece su lugar en la distribución de dotes innatas más de lo que uno merece su lugar de partida inicial en la sociedad. La afirmación que un individuo merece su carácter superior que posibilita que se esfuerce en el cultivo de sus habilidades es igualmente problemática; porque su carácter depende en gran medida de circunstancias familiares y sociales afortunadas por las que él no puede reclamar crédito. (Rawls, 1971: 104)

Pero estos elementos moralmente arbitrarios tienen consecuencias importantes en las oportunidades disponibles en la vida de cada cual. La garantía de la igualdad de oportunidades que yace en la base de las teorías liberales igualitarias exige que estas consecuencias deben ser reguladas mediante principios de justicia. Sólo cuando las instituciones más importantes de la sociedad se organizan de acuerdo con estos principios es posible tener *expectativas legítimas* sobre los frutos de nuestro obrar (es decir: merecerlos). Es por esto que, según Rawls, los individuos bajo el velo de la ignorancia escogerían los dos principios de la justicia propuestos.

El primer principio distribuye libertades y derechos fundamentales de un modo estrictamente igualitario. Un posible alejamiento del cumplimiento de esta exigencia está sujeto a una justificación cuidadosa y exigente que sólo es aceptable en el caso de situaciones especiales (Rawls, 1971: 211 y ss.). La distribución igualitaria hace posible que cada cual persiga sus propios planes de vida sin temer que su libertad sea subordinada a la consecución de los planes de otros, como en el caso de la esclavitud. El segundo principio tiene dos partes. La primera distribuye las oportunidades de acceso a cargos y posiciones sociales. Aquí la distribución también es igualitaria. Sin embargo, y a diferencia del primer principio, éste no asegura el acceso a un bien determinado (no tengo una demanda justificada a una determinada posición social), sino que asegura un procedimiento justo para distribuir estas posiciones. Así, por ejemplo, cada cual puede perseguir su plan de vida ajeno a formas de discriminación no justificadas, a identidades sociales adscriptivas (definidas, por ejemplo, en relación con un papel tradicional en una cultura determinada), o a la

posición social o económica inicial en la sociedad. Asegurar una distribución justa de oportunidades implica, por tanto, la implementación de políticas públicas que van más allá de la mera igualdad formal de oportunidades, y que se orientan fuertemente al contexto educativo. La segunda parte de este principio distribuye recursos en razón del así denominado Principio de la Diferencia, según el cual, alejarse de una distribución de recursos estrictamente igualitaria sólo es justificable, cuando ello beneficia a los peor situados en la sociedad.⁵ El Principio de la Diferencia asegura así recursos materiales, que en muchos casos son necesarios para desarrollar nuestra concepción del bien. Rawls establece un principio de prioridad lexicográfica entre el primer y el segundo principio. De este modo, se descarta la posibilidad de sacrificar libertades o derechos fundamentales para alcanzar así ventajas materiales.

1.1) Bienes básicos y preferencias caras

De acuerdo con la teoría de justicia de Rawls, la métrica que debe ser igualada para cumplir con los requerimientos de la justicia liberal igualitaria se define en relación con *bienes básicos* (*primary goods*). Éstos aluden a una serie de bienes de carácter heterogéneo: (i) libertades y derechos fundamentales; (ii) oportunidades equitativas en el acceso a cargos y posiciones sociales; (iii) recursos, definidos en relación con ingreso y riqueza; y, por último, (iv) las bases sociales del auto-respeto.⁶ Bienes básicos

⁵ La situación de los peor situados se define en relación con la posesión de recursos, en el sentido de ingresos y riqueza.

⁶ Las bases sociales del auto-respeto tienen un carácter especial: éste no puede ser distribuido como libertades, oportunidades o recursos. Su modo de surgimiento y mantenimiento es poco claro y refiere a causas variadas que se extienden de manera parcial, pero posiblemente de un modo casi determinante, a la niñez más temprana, cuando se desarrolla un sentido del valor propio, así como a asociaciones, donde las propias concepciones del bien son estimadas por otros. Es por esto que Rawls afirma que la labor de una teoría de la justicia es asegurar las *bases sociales* del auto-respeto. Y para asegurarlas, todo lo que una teoría de justicia institucional, como la de él, puede hacer, es organizar las instituciones más importantes de la sociedad, de modo tal que respondan a las exigencias normativas planteadas por los dos principio de la justicia (Rawls, 1971:

son “cosas que se presume que cada individuo razonable quiere” (Rawls, 1971: 62). En la posición original cada individuo querría disponer de tantos bienes básicos como fuese posible una vez fuera de ésta. Esto se debe a que éstos posibilitan formar, revisar y perseguir nuestros planes de vida, sean estos los que resulten ser. Y en la teoría de Rawls, el interés en nuestros planes de vida es un interés superior. Es por ello que los individuos en la posición original escogerían los principios de la justicia señalados: éstos garantizan una distribución de bienes básicos que posibilita que nos dediquemos a formar, perseguir y revisar nuestros planes de vida.

El concepto de bienes básicos permite evitar las críticas realizadas contra las teorías de bienestar imperantes en el momento en que Rawls desarrolló su teoría.⁷ Usualmente estas críticas son presentadas al utilitarismo —una teoría que se orienta al bienestar, pero que, por cierto, no es la única articulación teórica de las teorías de bienestar—. Dos críticas centrales en las que se ha ubicado el debate son (a) la crítica de las preferencias ofensivas y (b) la crítica de las preferencias caras o gustos caros. En este texto me referiré de manera concisa a la primera crítica, y me concentraré en la segunda. Esta última plantea un desafío importante a las teorías igualitarias de bienestar.

a) *Preferencias ofensivas*: la primera crítica apunta al hecho evidente de que una preferencia por discriminar a otros y dejarlos sujetos a una libertad menor no debería contar de igual modo en el cálculo de la justicia que la satisfacción de otro tipo de preferencias (Rawls, 1971: 30-31). En mi opinión, esta crítica no es conclusiva. Ella puede ser contrarrestada con la

§§ 29 y 67). En otro lugar he discutido y rechazado la tesis sostenida por defensores de derechos culturales, quienes argumentan que, dentro de un contexto rawlsiano, para asegurar las bases sociales del auto-respeto habría que garantizar derechos culturales (cfr., Loewe, 2007a).

⁷ La pregunta acerca de cómo debe ser entendido el bienestar no está exenta de controversia. Dos modos en que se le suele entender (y que compiten entre sí) refieren al bienestar como un tipo de estado mental (se le suele denominar *hedonista*), o como satisfacción de preferencias, en el sentido de estados que se cumplen en el mundo. Estos dos modos son distintos y, de manera correspondiente, las teorías que utilizan uno u otro deben ser diferenciadas. Pero para la argumentación de este artículo esta diferencia no es relevante.

limitación usual, de acuerdo con la cual sólo las preferencias no-ofensivas deberían contar en este cálculo. Por cierto, ésta es una respuesta que difícilmente se puede articular desde la perspectiva de un tipo de utilitarismo que *únicamente* reconoce la normatividad del principio de maximización de algún tipo de bienestar hedonista o no. Desde esta perspectiva, sólo disponemos de *argumentos indirectos* para negar la conclusión criticada por el argumento de las preferencias ofensivas.⁸ Pero, como ya mencioné, no todas las teorías orientadas al bienestar son utilitaristas, y algunas de éstas bien pueden integrar este aspecto. (Para hacer justicia a Rawls hay que mencionar que en este punto él está realizando una crítica al utilitarismo. En este sentido limitado la crítica de las preferencias ofensivas parece ser más apropiada.)

b) *Preferencias caras*: de acuerdo con la crítica de las preferencias caras, no es compatible con una teoría de justicia igualitaria que se provea a ciertos individuos con una mayor cantidad de recursos que a otros, porque los primeros, a diferencia de los segundos, tienen gustos caros. *Gustos caros* refieren a preferencias de satisfacción costosa. Rawls ilustra este caso con el ejemplo de una persona que para ser satisfecha requiere una dieta de leche, pan y frijoles, mientras que otra no lo es sin vinos caros y platos exóticos. Una teoría igualitaria de bienestar tendría que proveer

⁸ Argumentos indirectos refieren a las consecuencias secundarias negativas que tendrían determinadas reglas o acciones, depende de si sostenemos un utilitarismo de regla o de acción, en el cálculo total o promedio de utilidad, depende de si sostenemos un utilitarismo de suma total o de promedio. Así, por ejemplo, si bien a un nivel de principios no habría modo de evitar que las preferencias ofensivas fuesen consideradas en el cálculo de utilidad, sería posible argumentar que las reglas que permitirían satisfacer las preferencias ofensivas o las acciones que las satisfacen, producirían una utilidad negativa en razón de todos aquellos que temen que las preferencias ofensivas de los otros los afecten de un modo considerable y que anticipan este daño. Si esta utilidad negativa fuese suficientemente considerable como para superar la utilidad positiva que se lograría mediante la satisfacción de estas preferencias, habría buenas razones, dentro de un contexto de argumentación utilitarista, para rechazar la consideración de las preferencias ofensivas como parte de la utilidad total. Sin embargo, estos argumentos son contingentes y, por tanto, no son conclusivos: ellos dependen de las circunstancias particulares.

una cantidad mayor de recursos al segundo sujeto, de modo tal que éste tenga acceso a los productos costosos y así obtenga el nivel de bienestar alcanzado por el primer sujeto al consumir su dieta más bien modesta. Pero esta conclusión sería incompatible con una sociedad bien ordenada. Por el contrario, una teoría que define la métrica de acuerdo con bienes básicos no está sujeta a esta conclusión. En la teoría de Rawls, los bienes básicos no son distribuidos de acuerdo con el grado de satisfacción de preferencias que posibiliten, sino de acuerdo con los principios de justicia, cuya validez es independiente de las preferencias particulares. Éstos generan un marco institucional justo, en el que los individuos escogen, desarrollan y modifican sus planes de vida y deben ser considerados como responsables por éstos. Dicho de otro modo: los individuos deben llevar los costos vinculados a la satisfacción de sus preferencias, independientemente de si estos costos son elevados o no. De acuerdo con Rawls:

[P]or si mismo no constituye una objeción al uso de los bienes primarios el que un índice no se acomode a todos aquellos con gustos extravagantes o caros. Se podría argumentar que es irrazonable, sino injusto, considerar a estas personas responsables de sus preferencias y exigir de ellas que hagan lo mejor que puedan. Pero dada su capacidad para asumir responsabilidad por sus fines, no podemos entender a los ciudadanos como portadores pasivos de deseos. Esta capacidad es parte del poder moral de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. (Rawls, 1996: 186)⁹

1.2) Demandas multiculturales

La teoría de justicia de Rawls es quizás la teoría contractual de justicia articulada de manera más fina. En todo caso, es la teoría más difundida. Por tanto no es casual, que diferentes autores se posicionen en relación con ésta al momento de articular sus teorías.¹⁰ En muchos casos este

⁹ En otros escritos de Rawls encontramos afirmaciones similares (1975: 553; 1982: 168-169; 1985: 243-244).

¹⁰ Esta era ya la opinión manifestada por Robert Nozick en 1974 en *Anarchy, State and Utopia*.

posicionarse se expresa en una estrategia de integración: si interpretásemos la teoría de Rawls o la intuición a la base de ésta de un modo correcto, la coherencia exigiría aceptar determinadas consecuencias, aun cuando éstas no correspondan a las defendidas por Rawls.¹¹ Este es también el caso en el debate multicultural. Autores multiculturales suelen sostener que, de acuerdo con un entendimiento correcto de la teoría de Rawls, la integración de derechos culturales en ésta no sólo sería posible, sino necesaria. Las estrategias argumentativas son diversas. Una de ellas a la que se recurre con regularidad, es afirmar que, debido a su importancia, la pertenencia cultural debería ser entendida como un bien básico y, de forma correspondiente, debería ser asegurada de acuerdo con principios de justicia (Tully, 1995; Kymlicka, 1989 y 1995). De este modo, la protección de la pertenencia cultural, en cuanto bien básico, implicaría la justificación de derechos culturales diferenciados. Estas conclusiones se oponen a las defendidas por Rawls, en cuya teoría no las encontramos. Pero, por sobre esta oposición, y todavía más importante, no es posible articular este tipo de argumentos dentro de la teoría de Rawls: ellos son incompatibles con las bases de la teoría.

En este texto me referiré, en primer lugar, a las dificultades internas del argumento, usualmente defendido en el debate multicultural, a saber: que la pertenencia cultural debería ser entendida como un bien básico dentro de la teoría de Rawls, porque ésta ofrecería un contexto de elección necesario para la autonomía personal. En segundo lugar, me referiré a la incompatibilidad entre la tesis de Rawls: que debemos asumir responsabilidad por nuestros fines y la tesis de que la pertenencia cultural debería ser considerada como un bien básico.

1.2.1) PERTENENCIA CULTURAL COMO BIEN BÁSICO

De modo ejemplar, Will Kymlicka afirma que, dentro de la teoría de Rawls, la pertenencia cultural debería ser incluida entre los bienes básicos que

¹¹ Esta estructura de argumentación —aunque con diferentes grados de plausibilidad— la encontramos en contextos variados. Por ejemplo: en el contexto de la justicia internacional o cosmopolita: Pogge, 1989; en el contexto de la bioética: Daniels, 1985; en el contexto de la migración: Carens, 1987; Loewe, 2007b; e incluso en el contexto de los derechos de los animales: Rowlands, 1998 y 2002.

deben ser asegurados mediante principios de justicia. De este modo, principios de justicia sensibles frente a la pertenencia cultural no se opondrían a *derechos culturales* —por el contrario: derechos culturales pertenecerían al núcleo liberal igualitario de la teoría de la justicia de Rawls—. Por cierto, Rawls no reconoce la pertenencia cultural en cuanto bien básico. Pero de acuerdo con Kymlicka, la “pertenencia cultural sigue siendo un bien básico, cuya consideración es parte importante para mostrar consideración igual por los individuos” (1989: 166). Kymlicka pretende articular un argumento liberal para justificar derechos culturales y recurre por tanto al valor liberal de la autonomía personal: los individuos en la posición original reconocerían la importancia de la pertenencia cultural en cuanto bien básico, porque ella es necesaria para desarrollar sus planes de vida. En palabras de Kymlicka:

Liberales deberían estar atentos al destino de las estructuras culturales, no porque ellas tengan algún estatus moral por sí mismas, sino porque únicamente disponiendo de una estructura cultural rica y segura es que la gente puede llegar a ser consciente, de un modo vivaz, de las opciones disponibles para ellos, y examinar su valor de un modo inteligente. (Kymlicka, 1989: 165)

De acuerdo con este argumento la pertenencia a una estructura cultural, en cuanto contexto de elección —*context of choice*—, debería ser considerada como un bien básico (Kymlicka, 1989: 167), porque ésta nos ofrece tanto opciones como criterios de valoración —lo que hace posible la autonomía personal: la pertenencia cultural, posibilita que podamos formar, revisar y perseguir una concepción del bien— y esto, como examinamos, corresponde a un interés superior en la teoría de Rawls.

Si bien las decisiones son nuestras, nosotros decidimos, en relación con opciones disponibles, en un contexto de elección definido de forma cultural: “el rango de opciones está determinado por nuestra herencia cultural” (Kymlicka, 1989: 165). De acuerdo con el autor, el lenguaje y la historia de nuestra cultura permiten que lleguemos a ser conscientes de las opciones disponibles y de su significado (Kymlicka, 1989: 165). Así, la pertenencia a una estructura cultural *rica y segura* sería una condición necesaria para poder formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Por lo tanto, los participantes en la posición original considerarían la pertenencia cul-

tural como un bien básico que debe ser garantizado mediante principios de justicia, porque ella posibilita el desarrollo de nuestra concepción del bien y de nuestros planes de vida. De este modo se justificarían derechos culturales los cuales posibilitarían no sólo el desarrollo de una vida de acuerdo con los dictados de la propia cultura y sus tradiciones, en tanto aseguran las opciones requeridas por ésta, sino que ellos posibilitarían el desarrollo de cualquier plan de vida escogido de un modo autónomo.

Kymlicka tiene razón al afirmar que las decisiones tienen lugar en un contexto cultural que ofrece opciones, y donde estas opciones tienen significado. Como bien señala (1989: 163 y ss.), Rawls mismo admite la importancia de la pertenencia cultural cuando afirma, que nosotros deberíamos disponer de las condiciones sociales necesarias para poder decidir por nosotros mismos lo que es valioso en la vida: al decidir cómo guiar nuestras vidas no partimos *de novo*, sino que examinamos “ideales y formas de vida concretas que han sido desarrolladas y probadas por innumerales individuos, en ocasiones por generaciones” (Rawls, 1971: 563). Es evidente que no es posible partir *de novo* al decidir cómo guiar nuestras vidas, como es también evidente que todo conjunto de opciones es limitado. Pero esto de ningún modo implica —como afirma Kymlicka en su argumentación— que las únicas opciones disponibles y los únicos criterios de valoración relevantes sean las opciones y los criterios vinculados con nuestra pertenencia cultural al decidir sobre nuestros planes de vida —en el sentido étnicamente connotado utilizado por Kymlicka—. El problema con esta argumentación, es que de la tesis: que cada opción tiene un significado cultural no se sigue que deba haber un contexto cultural, definido mediante lenguaje e historia que le dé un sentido a todas las opciones disponibles. Esto es lo que Jeremy Waldron ha criticado como la falacia de composición en el argumento de Kymlicka (Waldron, 1995: 106). Opciones valiosas pueden provenir de fuentes culturales diversas: “los materiales están simplemente disponibles desde todos los rincones del mundo, en cuanto fragmentos, imágenes y trozos de relatos con mayor o menor significado” (Waldron, 1995: 108). Su significado consiste parcialmente en las incontables interpretaciones que se han realizado de estas opciones en contextos superpuestos. La construcción del mundo social realizada por Kymlicka, como un espacio dividido con claridad entre culturas particulares, no parece ser por tanto apropiada. Lo único que el argumento de

Kymlicka puede establecer, es que nosotros requerimos de materiales culturales para tomar nuestras decisiones y formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Sin embargo, este argumento no puede establecer que tenga que haber *una* estructura cultural, definida por lenguaje e historia, que abarque todas las opciones disponibles y les otorgue un valor. Y la posibilidad alternativa de definir esta estructura cultural en relación con todo aquello que está disponible, vacía este concepto de cualquier significado. Si nuestro conjunto de opciones y criterios de valoración no están “determinados por nuestra herencia cultural”, entonces la posibilidad de actuar autónomamente no depende de la pertenencia a un contexto cultural, en el sentido definido por Kymlicka.¹²

¹² Esta tesis es, en ocasiones, cuestionada en tanto se afirma que las opciones y criterios de valoración asociados con nuestra pertenencia cultural (y *nuestra* quiere decir original, esto es: no la cultura que escogemos, sino aquella en que hemos sido socializados) se diferenciarían de un modo *cualitativo* de otro tipo de opciones y criterios de valoración que no corresponden a aquellos ofrecidos por nuestra cultura, y que esta diferencia sería moralmente relevante y justificaría tratarlos de un modo diferenciado. Hay diversos modos en que se expresaría esta diferencia cualitativa. De acuerdo con una posición extrema usualmente defendida en contextos comunitarios, en el caso de las opciones y criterios de valoración que se dejan retrotraer a una pertenencia cultural, a diferencia de aquellas que no, no tendría ningún sentido el referir a preferencias. Esto se debería a que estas opciones y criterios de valoración tendrían un carácter constitutivo de sujeto, pero el concepto de *preferencia* tendría un carácter más bien voluntario (como la utilización del *after-shave* de Paco Rabanne) que no se aplicaría al caso de aquellos patrones de elección que se retrotraen a una preferencia cultural constitutiva del sujeto. Sin embargo, esta posición extrema es, por razones formales, insostenible: el tener una preferencia no implica que se haya escogido la preferencia. De este modo, aun si fuese el caso, como estos autores a menudo sostienen, que los patrones de elección asociados con una pertenencia cultural no son escogidos, no dejaría de ser razonable el referirse a ellos como preferencias y calificarlos como preferencias no escogidas. Una posición algo menos extrema acepta que también en el caso de patrones de elección que se retrotraen a una pertenencia cultural es acertado referirse a preferencias, pero insiste en una diferencia cualitativa entre este tipo de preferencias y otras sin este origen, que sería moralmente relevante. La diferencia radicaría en el hecho que las primeras, a diferencia de las

Es evidente que para muchos individuos la integridad de la propia cultura es algo valioso, que puede estar íntimamente relacionado con la pro-

segundas, no serían el resultado de las decisiones autonómicas de los individuos. De este modo se explicaría, por ejemplo, que los procesos de aculturación sean tan dolorosos y difíciles de realizar. Sin embargo, esta diferencia no se sostiene, al menos no de un modo que justifique tratar a las preferencias que se pueden retrotraer a una pertenencia cultural de un modo privilegiado en comparación con aquellas que no. Muchas de nuestras preferencias no son escogidas —o dicho de otro modo: no son el resultado del ejercicio de la autonomía—. Este no es un carácter privativo de las preferencias que se retrotraen a una pertenencia cultural. Es incluso difícil afirmar en qué medida nosotros *escogemos* nuestras preferencias (culinarias, musicales, culturales, sexuales, etcétera). Si se puede dar un sentido a la afirmación de que nosotros escogemos nuestras preferencias, éste refiere probablemente a la posibilidad de modificar nuestras preferencias de primer orden mediante la formación de otras de segundo orden con base en las cuales actuamos. Así podemos cultivar preferencias —aunque evidentemente no hay ninguna garantía de éxito en que la preferencia de primer orden sea modificada—. Por ejemplo, para desarrollar una preferencia por el teatro —mi preferencia de segundo orden— asisto a funciones, leo libretos y críticas, etcétera. Sin embargo, este trabajo de cultivación de preferencias no garantiza que la preferencia de primer orden que deseo modificar (ocupar mi tiempo libre asistiendo al cine), deje de estar presente. Lo que torna tan difícil el abandonar una cultura no es el que las preferencias asociadas con la pertenencia cultural no sean escogidas, sino el que éstas usualmente son preferencias fuertes, es decir, preferencias cuya satisfacción es considerada como muy importante, o dicho de un modo más riguroso: su no satisfacción está asociada con costos muy altos —lo que torna mayor la disposición a pagar por su satisfacción—. Esto torna, en ocasiones, difícil la modificación de estas preferencias. El caso es todavía más evidente en relación con preferencias de tipo religioso, cuya no satisfacción puede estar relacionada con costos muy altos, como la pérdida de la vida eterna. Pero esto no implica que ellas no sean modificables. Que una preferencia sea fuerte (y por tanto difícil de modificar) o no, no se desprende de su carácter cultural o no-cultural. Así como hay preferencias con un origen cultural que son fuertes, hay evidentemente preferencias sin este origen que también lo son (piénsese, por ejemplo, en el objetor de conciencia no por razones religiosas, o culturales, o por un rechazo de toda forma de violencia, sino que por considerar una guerra en particular como injusta. El costo implicado en la no satisfacción de su preferencia no es para este objetor menor que para los otros —por lo tanto, entre otras cosas, es criticable que la

pia concepción del bien y con los propios planes de vida. Pero de esto no podemos deducir que una pertenencia cultural rica y segura sea una condición necesaria para desarrollar nuestra concepción del bien y llevar adelante nuestros planes de vida. Una pertenencia cultural rica y segura no es algo que se *requiera* para desarrollar los planes de vida, del modo como se requieren los bienes que Rawls considera básicos: libertades y derechos fundamentales, oportunidades en el acceso a cargos y recursos. Por lo tanto, no podemos suponer que cada individuo razonable, en la posición original, quiere una pertenencia cultural segura, pero sí podemos presumir que cada individuo quiere los bienes básicos mencionados. Con este argumento no se puede sostener que haya que considerar la pertenencia cultural como un bien básico que debe ser asegurado mediante derechos culturales especiales.¹³

judicatura de Estados Unidos sólo otorgue protección a los primeros pero no a éste último—). Así como hay preferencias débiles sin un origen cultural (y mi preferencia por el helado de chocolate en vez del helado de vainilla es débil en este sentido: los costos implicados en su no satisfacción son más bien moderados, y mi disposición a pagar por su satisfacción es más bien menor), hay también preferencias con un origen cultural que son débiles, y por tanto no difíciles de modificar mediante preferencias de segundo orden (el caso resulta evidente al pensar en la aceptación y uso de la tecnología por parte de grupos culturales, aun cuando ésta atente contra preferencias con un origen cultural). De este modo, si hay algún tipo de diferencia entre las preferencias, culturales o no, ésta referiría a su carácter más o menos fuerte o débil, y es por tanto *cuantitativa* y no *cualitativa*. Correspondientemente la diferenciación entre este tipo de preferencias como bloques (culturales *versus* no culturales o autonómicas), no puede justificar el privilegiar un tipo de preferencias sobre otras. Nuestra pertenencia cultural no determina nuestras opciones y criterios de valoración, sino que, como fue expresado en el texto, las opciones y criterios de valoración rebasan los límites de la pertenencia cultural —sobre todo cuando ésta es definida de un modo etno-cultural en relación con la historia y el lenguaje. Agradezco a un árbitro anónimo por indicar la importancia de esta aclaración.

¹³ Esto se torna aun más patente en la nueva elaboración de la teoría presentada en *Multicultural Citizenship* (Kymlicka, 1995). El concepto de estructura cultural se define aquí como una “cultura societal”, y la forma que ésta adquiere en la modernidad es la nación. De este modo, Kymlicka sostiene la poco plausible tesis: que sólo podemos actuar de manera autónoma dentro de nuestra nación. Así, la argumentación de Kymlicka en

1.2.2) RESPONSABILIDAD POR LOS PROPIOS FINES

En el punto anterior ha quedado claro el argumento que sostiene que un contexto cultural seguro debe ser considerado como un bien básico no es convincente. Sin embargo, en favor de la argumentación, supondré a continuación que el argumento tiene cierta plausibilidad. Si este fuese el caso ¿sería posible integrar este bien básico en la teoría de Rawls y así argumentar en favor de derechos culturales, o colisionaría este bien básico con importantes momentos arquitectónicos de la teoría y, por tanto, la justificación propuesta no sería posible en este marco teórico?

En mi opinión, considerar una pertenencia cultural segura como un bien básico colisiona con un elemento fundacional en la arquitectura de la teoría de Rawls: los individuos deben ser considerados como responsables de sus fines. Es este elemento el que torna razonable el uso de una concepción de bienes básicos dentro de una teoría liberal igualitaria. El uso de bienes básicos descansa en la capacidad para asumir responsabilidad de nuestros fines. Para evitar malentendidos, dos consideraciones son necesarias:

1) *Principios de justicia y responsabilidad*: En la teoría de Rawls los principios de la justicia son válidos, y *simultáneamente* los individuos son responsables de sus propios fines. Dicho de otro modo: los principios de la justicia establecen una distribución justa de bienes básicos, y los individuos, de acuerdo con sus propias concepciones del bien, los utilizan para desarrollar sus planes de vida.¹⁴ Si nuestra concepción del bien implica

favor de derechos culturales especiales para culturas societales es entendida, en la discusión, como eminentemente nacionalista. En todo caso un nacionalismo débil, que en el debate se tiende a denominar nacionalismo liberal (para este tipo de nacionalismo, cfr: Tamir, 1993; Miller, 1995; MacCormik, 1999; Calsamiglia, 2000).

¹⁴ De este modo, la teoría de justicia igualitaria de Rawls no está sujeta a la misma crítica —o al menos, no con las mismas implicaciones— que se suele realizar contra formas del así denominado *luck egalitarianism*, esto es, un tipo de igualitarismo que aspira evitar y contrarrestar la influencia de la suerte bruta en los estados finales distributivos. De acuerdo con esta crítica, que se suele emplear acertadamente contra la teoría de Ronald Dworkin (1981b), sería contraintuitivo considerar a los individuos como responsables de los costos que surgen de acuerdo con sus propias decisiones, cuando éstas llevan a

una dieta exquisita, es de esperar, de acuerdo con esta teoría, que la desarrollemos recurriendo a los bienes básicos distribuidos según los princi-

estados de completa privación. Si un individuo toma de manera sistemática malas decisiones, que lo llevan a una situación de absoluta falta de recursos, no parece ser intuitivamente plausible, desde la perspectiva del liberalismo igualitario, afirmar que éste debe ser considerado como responsable de todos los costos así surgidos y, de este modo, se lo deje a merced de su suerte —aunque ciertamente él sea su causante—. El caso tiene todavía más fuerza cuando pensamos en la posibilidad de individuos que, haciendo uso de su autonomía —esto es, con opciones variadas en modos relevantes, con información completa acerca de las consecuencias implicadas, y con dominio de las capacidades mentales necesarias para realizar los procesos evaluativos correspondientes—, se deciden por destruir sus capacidades productivas. Un ejemplo al que se acude con regularidad es la amputación auto-infligida. ¿Debemos considerar a estos individuos como totalmente responsables por los costos involucrados en su decisión y, de forma correspondiente, en el caso en que ellos carezcan de recursos materiales, negarles, como un asunto de justicia, la atención de salud o cualquier tipo de recursos extras que permitiesen mejorar su situación (para, por ejemplo, adquirir una silla de ruedas)? Argumentar que estos individuos en realidad no son responsables, porque carecerían de las capacidades mentales necesarias, no es conclusivo. Esto parece implicar —al menos en algunos casos— un tipo de paternalismo difícilmente sostenible desde una perspectiva liberal. Pero aunque este argumento del ejemplo en cuestión fuese atendible, su plausibilidad no parece ser traspasable a casos como actividades riesgosas abrazadas de manera autónoma por muchos individuos, por ejemplo, la práctica de deportes de alto riesgo o el consumo de tabaco. Al menos en estos casos no parece ser plausible afirmar que estos individuos deben cargar todos los costos de sus decisiones y, correspondientemente, que ellos no tienen demandas legítimas a recursos extras en casos en que estas prácticas los lleven a situaciones de total privación e indigencia. La teoría de Rawls puede evitar parcialmente esta crítica, porque los principios de la justicia —también el Principio de la Diferencia, que establece una distribución de recursos— tienen validez con independencia de las decisiones de los individuos. Somos responsables de nuestros bienes finales y preferencias y, en consecuencia, de los costos que surgen al desarrollar nuestros planes de vida; pero, al mismo tiempo, si en razón de nuestras decisiones llegamos a pertenecer a los más desfavorecidos de la sociedad (medido en relación con ingresos y riquezas), el Principio de la Diferencia en cuanto principio distributivo de recursos aplica.

pios de la justicia. Si en razón de la consecución de esta concepción del bien llegamos a pertenecer a los más desfavorecidos de la sociedad, tenemos las demandas legítimas que se derivan del Principio de la Diferencia, pero ninguna demanda a derechos especiales.

En un contexto donde los principios de justicia son válidos, los individuos son responsables de sus fines. Por lo tanto, ningún individuo puede tener una demanda legítima a libertades extras, por ejemplo, esclavizar a otros, o a oportunidades extras —que impliquen, por ejemplo, discriminar a otros que compiten por las mismas posiciones sociales—, o a recursos extras (para poder financiar la dieta exquisita), para poder así desarrollar su concepción del bien (esclavista, arrivista o de *gourmet*). Y de igual modo a que somos responsables por la concepción del bien que sostengamos y no tenemos demandas legítimas a bienes básicos extra en razón de nuestra concepción del bien, lo somos cuando esta concepción se articula de acuerdo con los dictados de una tradición cultural particular. Este último es un caso especial subsumible bajo el primero. Por lo tanto, no tenemos ninguna pretensión legítima a derechos especiales para desarrollar nuestros planes de vida, aunque éstos se dejen retrotraer a una pertenencia cultural.

2) *Responsabilidad y preferencias no-escogidas*: Autores multiculturales suelen criticar que, al considerar preferencias culturales del mismo modo que preferencias sin este origen (la tesis sostenida en el punto anterior), no se daría cuenta de la importancia de la pertenencia cultural: y ésta no sería una opción, como lo es un plan de vida, sino que el contexto que posibilita las opciones relevantes para perseguir y valorar planes de vida particulares (Kymlicka, 1995). En este sentido, preferencias culturales y religiosas deberían ser tratadas de un modo diferente a preferencias que se dejan retrotraer a un estilo de vida, es decir, un estilo de vida bucólica, coleccionar estampillas, beber vinos finos, etcétera. Mientras que estas últimas deberían ser consideradas responsables, este no sería el caso de las primeras. Lo cual se debería a que la pertenencia cultural, que suele ir a la par de preferencias culturales particulares, no sería el resultado de un proceso de elección (o del uso de la autonomía), mientras que el último tipo de preferencias sí.

Sin embargo, dicho argumento no es sostenible. De acuerdo con la teoría de Rawls, la responsabilidad de nuestros fines no implica que nosotros *efectivamente* hayamos escogido nuestros fines o preferencias. De tal forma, el que preferencias particulares sean escogidas o no, no es relevante en la determinación de la responsabilidad. En palabras de Rawls:

[V]ariaciones en preferencias y gustos son consideradas como nuestra responsabilidad [...] Cargar con la responsabilidad por nuestros gustos y preferencias, si estos han surgido de nuestras decisiones actuales o no, es un caso especial de esta responsabilidad. (Rawls, 1996: 185)

Pero entonces: ¿en qué se basa la responsabilidad en esta teoría? Rawls refiere a dos poderes o capacidades morales (*moral powers*): el poder moral para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien y el poder de tener una concepción de justicia. La capacidad de asumir responsabilidad de nuestros fines es parte, de acuerdo con Rawls, del primer poder moral. Si se dispone de éste, es posible considerar a los individuos como responsables de sus fines y sus preferencias. Sin embargo, esto no implica que, para poder ser considerados responsables, los individuos deban ejercitar las capacidades vinculadas con este poder en relación con cada preferencia. Para poder considerar a los individuos como responsables de sus fines es decisivo que éstos *dispongan de la capacidad general* asociada con el poder moral vinculado a la posibilidad de formar, revisar y perseguir nuestra concepción del bien.¹⁵ De este modo, si los individuos disponen de esta capacidad general, deben ser considerados como responsables de sus fines, sean estos escogidos o simplemente asumidos. De forma correspondiente, aunque fuese el caso —como defensores del multiculturalismo a menudo proponen—, que las preferencias que se dejan retrotraer a una pertenencia cultural se diferencian de otras sin este origen porque las primeras, a diferencia de las segundas, no son escogidas, esto no implica necesariamente una consecuencia normativa diferente —en todo caso, esto no implica de ningún modo la consecuencia que los defensores del multiculturalismo quieren justificar: privilegiar la

¹⁵ Esta interpretación, que corresponde a la que realiza Norman Daniels (1996), es aceptada por Rawls (1996: 185). Ella es explicitada en el punto 4 de la sección 2.2.

satisfacción de las preferencias que se dejan retrotraer a tradiciones culturales particulares por sobre otro tipo de preferencias—. ¹⁶ De igual manera, no es posible integrar derechos culturales como parte de una concepción liberal igualitaria de justicia como la expuesta. ¹⁷

¹⁶ Todavía más: contrariamente a lo que los defensores de derechos culturales sostienen, si efectivamente los individuos no escogen las preferencias asociadas con su pertenencia cultural, sino que las asumen de un modo acrítico mediante procesos de socialización, no sólo no podrían formularse argumentos para privilegiar la satisfacción de estas preferencias por sobre otras, sino que, en vez de esto, se deberían formular argumentos para inmiscuirse mediante herramientas jurídicas en los procesos de socialización de estas tradiciones culturales, de modo tal que se evite que éstas bloqueen el desarrollo de las capacidades asociadas con el primer poder moral (por cierto también con el segundo). No es casual, sino que coherente con y necesario por la estructura de la teoría, que Rawls se exprese en contra de conceder excepciones a ciertos grupos religiosos para que puedan retirar a sus niños del sistema educativo antes de que desarrollen capacidades centrales como ciudadanos y miembros cooperativos de la sociedad, aunque esto implique que ellos tiendan a abandonar su comunidad de origen: “las consecuencias inevitables de requerimientos razonables para la educación de los niños tienen que ser aceptadas, a menudo con un sentimiento de pesar” (Rawls, 1996: 200). (Sin mencionarlo de modo expreso, Rawls está posiblemente refiriéndose al caso *Wisconsin vs. Yoder*, en el cual los Amish lograron en el estado de Wisconsin la excepción señalada. Esta decisión marca hasta el día de hoy un hito sin precedentes en la jurisprudencia estadounidense y divide a los comentaristas sin excepción.) Volveré a este importante tema en la sección 2.3, punto 4.

¹⁷ Aunque no aceptáramos esta interpretación de Rawls (y yo no considero que haya buenos argumentos para rechazarla), la crítica multicultural no se sostiene. Esto se debe, a que no hay modo de realizar una distinción relevante entre una cultura y un enclave de estilo de vida, y así entre las preferencias atribuibles a una u otra (*cf.*, Cohen, 1999). El contexto ofrecido por una tradición cultural no se diferencia de modo relevante de los contextos ofrecidos por enclaves de estilos de vida —esto es: espacios en los que se desarrollan determinados estilos de vida que se definen en relación con distintas tradiciones de preferencias—. Las culturas también son espacios que se definen en relación con ciertas tradiciones de preferencias. Aunque aceptáramos la tesis multicultural que no es posible escoger una pertenencia cultural, porque ésta exigiría un proceso de reconocimiento de códigos que sólo es realizable cuando se ha sido socializado en ella

2) OPORTUNIDAD IGUAL PARA ALCANZAR BIENESTAR

Una de las múltiples discusiones que ha caracterizado el debate en torno a la teoría de justicia de Rawls refiere a su métrica orientada a los bienes básicos. Como fue examinado, la concepción de bienes básicos ofrece una alternativa a la criticada concepción de bienestar como métrica de una teoría igualitaria. Sin embargo, aunque la crítica de las preferencias caras dé en el blanco, ello no implica que la alternativa correcta deba ser necesariamente una métrica definida en relación con bienes básicos. Nuevas teorías que se orientan de acuerdo con el bienestar redefinen la métrica en relación con la *oportunidad para alcanzar bienestar* (Arneson) o en relación con la *igualdad en el acceso a ventajas* (Cohen), y evitan, al menos parcialmente, la crítica de las preferencias caras.¹⁸ Estas teorías deben ser diferenciadas.¹⁹ Sin embargo, como Cohen (1999) afirma, las dos permi-

—y nadie escoge dónde ha de ser socializado, esto no se diferenciaría del caso de muchos espacios de estilos de vida en los que las tradiciones de preferencias son el resultado de un proceso de socialización no escogido—. Si esto es correcto, entonces la crítica multicultural expuesta no se sostiene. En pos de la coherencia, la posición multicultural tendría que afirmar que no hay una diferencia relevante entre las preferencias (caras) que se dejan retrotraer a contextos culturales, y las preferencias (caras) que pudiesen surgir en un enclave de estilo de vida. Pero ésta es una afirmación que dichas teorías rechazan.

¹⁸ Otras teorías, como las articuladas por Martha Nussbaum y Amartya Sen, conocidas con el rótulo *capabilities approach*, definen la métrica en relación con ciertas capacidades consideradas como centrales para un funcionamiento genuinamente humano. En este texto no me referiré a estas teorías.

¹⁹ La diferencia entre estas dos teorías refiere, sobre todo, al concepto de *ventaja* utilizado por Cohen. Mientras que el bienestar al que refiere Arneson se define en relación con la satisfacción de preferencias, la ventaja a la que refiere Cohen, es un concepto de mayor extensión: “una colección heterogénea de estados deseables de la persona no reducible ni a su haz de recursos ni a su nivel de bienestar” (Cohen, 1993: 28). Una pérdida en bienestar implica siempre una pérdida en ventaja, pero no toda pérdida en ventaja implica una en bienestar. Un individuo puede sufrir una pérdida en ventaja al perder determinados recursos, o capacidades u otras cosas deseables, aunque su nivel de bienestar permanezca inalterado (Cohen, 1989: 917-921).

ten articular una justificación de derechos culturales. A continuación examinaré esta justificación en el marco de la teoría de Cohen.

2.1) Gustos caros y compensación

De acuerdo con Cohen: “una gran parte de la aspiración igualitaria fundamental es extinguir la influencia de la suerte bruta en la distribución” (1989: 931).²⁰ Así expresada, esta aspiración no se distingue de la articulada por Rawls: contrarrestar la arbitrariedad de la fortuna. Sin embargo, de acuerdo con Cohen, la teoría de justicia de Rawls no hace justicia a esta intuición. En la teoría de Rawls habría una tensión fundamental entre las tesis examinadas: (a) de que somos responsables de nuestras preferencias, con independencia de si estas son escogidas o no, y (b) de que hay ciertos factores por los que no podemos ser considerados como responsables. Por una parte, de acuerdo con Rawls, la posesión de virtudes que pueden fomentar un mayor esfuerzo, es algo que se puede retrotraer a circunstancias familiares y sociales afortunadas por las que los individuos no pueden reclamar crédito (Rawls, 1971: 104). Por otra parte, Rawls sostiene que los individuos son responsables por sus propios gustos y preferencias, y deben ser, por tanto, considerados como creadores autónomos de sus concepciones del bien. De acuerdo con Cohen, esto no es consistente: si hay circunstancias familiares y sociales por las que no podemos ser considerados como responsables, y esto puede llevar incluso a considerar la posesión de virtudes productivas generadas en razón de esas circunstancias, como no merecidas, entonces ciertamente habría que considerar el desarrollo de preferencias y gustos caros que puede retrotraerse a circunstancias familiares o sociales por las que el individuo no puede reclamar crédito,

²⁰ “Suerte bruta” debe ser distinguida de la así denominada “option-luck”. Mientras que esta última refiere a riesgos en los que incurrimos de un modo voluntario (jugar a la ruleta, estudiar una profesión particular, practicar deportes riesgosos, etcétera), y que tienen consecuencias en la distribución final de recursos, la primera refiere a un tipo de suerte por cuyas consecuencias no podemos ser considerados como responsables, porque no ha sido producto de una decisión (la situación económica de nuestros padres, accidentes imprevisibles, entre otros). Como es conocido, esta distinción, central para cualquier teoría liberal igualitaria, ha sido realizada por Dworkin (1981a y 1981b).

como preferencias por las que el individuo no puede ser considerado como responsable. En modo inverso: si podemos ser considerados como responsables por nuestras preferencias, aunque éstas se dejen retrotraer a circunstancias familiares y sociales por las que no podemos ser considerados como responsables, entonces también se deberían considerar nuestras virtudes productivas que se dejen retrotraer a circunstancias sociales y familiares que no merecemos, como algo por lo que podemos reclamar crédito. Lo que Rawls debería afirmar, es que es difícil establecer *en qué medida* los individuos son responsables, tanto por su esfuerzo, como por sus gustos y preferencias. Pero el que sea difícil establecerlo, no implica que los individuos no merezcan compensación por preferencias que los coloquen en una posición de desventaja y que ellos no pueden modificar (Cohen, 1993: 18 y ss.).²¹

Cohen interpreta la intuición igualitaria en la base de la teoría de Rawls de un modo extensivo, que, como veremos, no es compatible con la teoría de Rawls: el núcleo de la intuición igualitaria en la base de la teoría de Rawls, es que es injusto que los individuos sean desaventajados en modos que no escogieron (*cf.*, Cohen, 1993). De acuerdo con el autor, esta intuición sería la que le otorga fuerza a la crítica articulada contra las teorías de bienestar igualitarias: si las *preferencias o gustos caros son escogidos*, podemos considerar a los individuos como responsables y las demandas por compensación no son plausibles. En palabras de Cohen: “En la medida en que la gente es efectivamente responsable por sus gustos, las deficiencias relevantes de bienestar no comandan la atención de la justicia” (1993: 13). Sin embargo, en caso de *preferencias caras no-escogidas*, que nos coloquen en una posición de desventaja, medida en relación con las oportunidades disponibles para alcanzar bienestar o en relación con el acceso a ventajas, se justifica un derecho a una compensación. Citando a Cohen: gente “con gustos caros no elegidos están peor que otros, sin tener la culpa de ello” (1999: 80). Pero: “la gente no debería sufrir vidas peores a causa de gustos caros por los que ellos no pueden ser considerados responsables” (1999: 86). Gustos caros es aquí un concepto técnico: “los gustos de una persona son caros, si y sólo si ellos son tales, que cuesta más

²¹ Habría que agregar que esto tampoco implica que no merezcan los frutos de su esfuerzo que no se dejen retrotraer a circunstancias privilegiadas.

proveer a esta persona que proveer a otros con un determinado nivel de satisfacción” (1999: 85). Este es el “nivel promedio de satisfacción” (1999: 84).

La intuición igualitaria no implicaría, por tanto, que debamos considerar nuestras preferencias o gustos caros, y, consecuentemente, los costos implicados en su satisfacción, algo por lo que debamos ser considerados en todos los casos como responsables, como afirma Rawls. Un acceso diferenciado a ventajas es injusto, salvo que éste refleje decisiones genuinas (*cfr.*, Cohen, 1993: 28 y 1989: 920-921). De acuerdo con Cohen, hay que establecer *en cada caso* si estas desventajas son voluntarias o no, para determinar si merecen compensación. La responsabilidad por nuestras preferencias y acorde con posibles desventajas, sólo sería efectiva en caso de preferencias escogidas, pero no en caso de preferencias no-escogidas.

Esta interpretación nos lleva desde una teoría de bienes básicos, a una teoría que considera la métrica apropiada considerando las oportunidades disponibles para alcanzar un estado final: el bienestar individual, que no debe ser medrado por preferencias no-escogidas. La métrica propuesta es la igualdad en el acceso a ventajas. Garantizar este tipo de igualdad implicaría compensar a los individuos con preferencias o gustos caros no-escogidos que los coloquen en una posición de desventaja en el acceso a ventajas, para que, de este modo, ellos puedan alcanzar el nivel promedio de satisfacción.

2.2) Preferencias no-escogidas y derechos culturales

¿Cuáles son las preferencias no-escogidas? La respuesta se articula en relación con preferencias que han sido inculcadas durante un proceso de socialización que está *más allá de nuestro alcance*. Ésta es una tesis fuerte: preferencias en las que somos socializados son consideradas como escogidas, *si no estamos dispuestos a renunciar a ellas*. A modo de ilustración: si yo no escogí el haber sido socializado en una determinada religión que me produce sentimientos de culpabilidad con respecto al sexo, pero, de cualquier modo, yo no estaría dispuesto a haber sido socializado de otro modo que no hubiese generado estos sentimientos, entonces, yo estoy afirmando los valores que me llevan a mi sentimiento de culpabilidad y, por lo tanto, debo ser considerado como responsable de mis gustos y no tengo ningún derecho a compensación, aunque éstos reduzcan mis oportu-

tunidades para alcanzar bienestar (*cfr.*, Daniels, 1996: 218-219). El caso es diferente cuando los individuos están dispuestos a renunciar a dichas preferencias —es decir: cuando ellos desearían no haber desarrollado las preferencias que los desaventajan, aunque esto implique haber sido socializados de otro modo—. En este caso la demanda a compensación es válida. Si en el ejemplo mencionado se estuviese dispuesto a haber sido socializado de otro modo, y así no haber adquirido los sentimientos de culpabilidad, los gustos vinculados con este proceso de socialización deben ser considerados como no-escogidos y, consecuentemente, este sujeto tendría derecho a compensación cuando estos gustos lo colocan en una posición de desventaja medida en relación con las oportunidades de alcanzar bienestar. En ninguno de los dos casos podemos modificar el sentimiento de culpabilidad, pero, a diferencia del primer caso, en el segundo el individuo está dispuesto a renunciar a éste a pesar de que implique rehusar el proceso en que surgió. Los gustos caros no-escogidos “no tienen que ver ni con su comportamiento, ni con su voluntad, sino con su constitución” (Cohen, 1999: 85).

Con esta teoría es posible fundar derechos culturales en razón de preferencias caras no-escogidas.²² Individuos que en razón de un proceso de socialización en un grupo cultural han desarrollado preferencias culturales no-escogidas de satisfacción costosa, tendrían una demanda justificada a compensación, cuando la satisfacción de estas preferencias es necesaria para que ellos alcancen el *nivel promedio de satisfacción*, que otros individuos, que no tienen estas preferencias costosas, alcanzan. Una demanda a

²² Interesante es que, con la misma *ratio*, esto aplica no sólo al caso de los contextos culturales que los defensores de sus derechos favorecen, sino que también al caso de los enclaves de estilos de vida mencionados en la nota 17. Por ejemplo: individuos que debido a un proceso de socialización en una familia acomodada adquirieron una preferencia cara no-escogida —en el sentido antes mencionado, es decir: estarían dispuestos a haber sido socializados de un modo tal que la preferencia cara no hubiese sido generada—, por ejemplo: beber vinos finos y caros, tendrían un reclamo justificado a compensación, y así a subvención estatal, en caso de que ellos no puedan financiar estos vinos, debido, por ejemplo, a un proceso de empobrecimiento, pero los necesiten para alcanzar el *nivel promedio de satisfacción*, que otros individuos, que fueron socializados en familias de trabajadores, pueden alcanzar bebiendo cerveza barata.

compensación en el caso de preferencias culturales caras no-escogidas podría adquirir al menos dos formas:

1) *Recursos*: [Con este tipo de argumentos es posible argüir en favor de ayuda financiera a determinados grupos culturales, para subvencionar la satisfacción de las preferencias culturales caras no-escogidas de sus miembros.] Es posible argumentar que para tener la misma oportunidad que cualquier otro para alcanzar bienestar, en determinados casos, se tendría un derecho a recursos extras que permitiesen desarrollar determinadas prácticas culturales. El que pocos individuos compartan mi preferencia cultural (por ejemplo, asistir a la ópera) y, por tanto, el que su satisfacción, de acuerdo con la provisión del mercado, regido por el mecanismo de la oferta y la demanda, sea más costosa que la provisión de bienes de consumo masivo (por ejemplo, asistir a un juego de fútbol), no parece ser una razón aceptable para afirmar que yo debo cargar con los costos implicados en su satisfacción, cuando ésta no ha sido escogida (en el sentido explicitado), y yo preciso satisfacerla para alcanzar el grado de satisfacción promedio que otros individuos alcanzan consumiendo productos de consumo masivo. Justamente ésta es la situación en la que se encuentran muchas minorías culturales. En el mercado cultural de la mayoría, la satisfacción de sus preferencias culturales minoritarias es cara, y esto coloca a los miembros de ciertos grupos culturales minoritarios en una posición de desventaja. Si estas preferencias no son escogidas, ellos tendrían una demanda justificada a compensación. También en ciertos casos, en los que muchos individuos comparten mi preferencia cultural no-escogida, y su satisfacción implica costos muy altos porque, por ejemplo, la realización de una determinada ceremonia cultural masiva implica la paralización de una ciudad, se podría justificar una compensación.

2) *Excepciones*: un segundo caso refiere a ciertas excepciones de reglas válidas que permitirían disminuir o repartir entre la población los costos implicados en la satisfacción de ciertas preferencias culturales caras. Un caso muy discutido es la tradición cultural o religiosa, no hay unanimidad al respecto, que para muchos *Sikhs* implica la obligación de usar un turbante. Debido a esta práctica ellos han sido excluidos de numerosas actividades laborales. En los primeros años, luego de su expulsión de Kenia y

su masiva migración a Gran Bretaña, los *Sikhs* fueron objeto de numerosas restricciones laborales. Un caso importante atañe a la posibilidad de trabajar como conductor de autobús en el transporte público —lo que implicaba usar una gorra con el *logo* de la ciudad y era, en este sentido, incompatible con el turbante (véase Poulter, 1998: 286)—. Otros casos refieren a la posibilidad de trabajar en fábricas de alimentos, donde el llevar un turbante colisiona con la obligación de llevar un determinado gorro higiénico. Como fue demostrado, muchos de estos casos tienen que ver con discriminación: para cumplir con las exigencias del trabajo como conductor de autobús no es necesario usar una gorra. Y en vez del gorro higiénico —por cierto necesario para la actividad laboral en cuestión— se puede, en ocasiones, utilizar un turbante que cumpla con las condiciones higiénicas estipuladas.

Otros casos, sin embargo, no se dejan subsumir bajo el concepto de discriminación. Un ejemplo famoso es la excepción que los *Sikhs* han logrado en Gran Bretaña —y en muchos otros lugares— para poder conducir motocicleta sin tener que utilizar casco, como la ley establece. Este caso no es asimilable con un caso de discriminación. Primero: la ley que hace obligatorio el uso del casco no prohíbe el uso del turbante —lo que sí sería discriminatorio—. Segundo: la ley no prohíbe que los *Sikhs* conduzcan una motocicleta ni está concebida para restringir sus oportunidades. Todo lo que la ley dice es que, *para* conducir una motocicleta hay que utilizar un casco. A diferencia del caso del conductor de autobús mencionado, en favor de esta ley se pueden esgrimir buenas razones —razones a las que no me referiré—. En este caso podemos considerar la preferencia por usar un turbante como un tipo de preferencia cara. Los costos implicados en la satisfacción de esta preferencia refieren a una serie de imposibilidades, como conducir una motocicleta, participar en actividades laborales que requieren la utilización de una motocicleta, por ejemplo, policía o cartero, y de riesgos: como el de resultar herido en un posible accidente.

¿Deben cargar los *Sikhs* que deciden usar un turbante y quieren conducir una motocicleta con los costos involucrados en la satisfacción de sus preferencias caras, o hay razones para sostener que estos costos deben ser disminuidos? De acuerdo con la teoría expuesta estamos, quizá, como discutiré más adelante, frente al caso de una preferencia cara no-escogida, sin considerar a los convertidos, cuya satisfacción sería necesaria para

alcanzar el *nivel promedio de satisfacción* que otros individuos alcanzan al satisfacer sus propias preferencias religiosas o culturales, como lo es llevar una cruz en la solapa. Si éste es el caso entonces tenemos buenas razones, dentro de esta teoría, para proponer una excepción a la ley que establece la obligatoriedad del casco al conducir una motocicleta.²³ Esta excepción distribuye los costos vinculados con la satisfacción de esta preferencia entre los demás usuarios de las vías públicas, en tanto aumenta su grado de peligrosidad y, aunque no disminuye el riesgo de resultar herido vinculado con un posible accidente, al menos distribuye los costos relacionados al considerar al causante de un accidente con un *Sikh* en motocicleta sin casco como responsable por los daños producidos.²⁴

2.3) Cuatro consideraciones críticas

A continuación articularé cuatro críticas a este tipo de teorías. Mientras que las dos primeras y la cuarta tienen un carácter general, la tercera refiere específicamente a la justificación de derechos culturales.

1) La primera crítica apunta al hecho de que, como los defensores de esas posiciones a menudo reconocen, la operabilidad de esas teorías es difícil, cuando no imposible: ¿cómo se podría determinar el *nivel promedio de satisfacción* de cada actividad? Por lo tanto, es evidente que —como los

²³ Es interesante que, desde la perspectiva de esta teoría, una excepción como la señalada no sería discriminatoria contra todos aquellos que quieren conducir motocicletas sin casco por otro tipo de razones —como el placer de sentir el viento en el cabello—. Lo cual se debe a que estos otros individuos tienen una preferencia cara escogida —a menos, claro, que el surgimiento de esta preferencia se deje retrotraer a un proceso de socialización, que ellos estén dispuestos a rechazar, y su satisfacción sea necesaria para alcanzar el nivel promedio de satisfacción.

²⁴ La situación legal resultante con esta excepción en Gran Bretaña no es clara respecto de cómo deben ser distribuidos los costos, y la responsabilidad legal, surgidos en caso de un accidente con un motociclista *Sikh* sin casco: ¿se es responsable por todos los daños producidos —como en el caso de la doctrina del cráneo de cristal: se toma a la víctima así, como la víctima es—, o sólo por los daños que, hipotéticamente, pudieran surgir si el motociclista hubiese usado un casco? (*cfr.*, Poulter, 1998).

autores de estas teorías a menudo reconocen— los resultados prácticos de esas teorías se dejan apenas distinguir de los resultados de las teorías liberales igualitarias que dominan en el debate y que proponen la igualdad de bienes básicos, o de recursos, o de capacidades. Sin embargo, esta crítica no es conclusiva. Se podría afirmar que ahora sabemos lo que la justicia exige, aun cuando ésta apenas se deje realizar.

2) La segunda crítica refiere a que estas teorías difícilmente se pueden considerar como liberales: si queremos saber qué preferencias son escogidas y cuáles no, como la teoría de Cohen exige, tenemos que armar al Estado con poderes que le permitan inmiscuirse en la vida privada de sus ciudadanos —un otorgamiento de poderes que no se deja justificar desde una perspectiva liberal—. Independientemente de la respuesta a la pregunta, si alguna entidad efectivamente *puede* determinar qué preferencias son escogidas y cuáles no, lo que ya parece ser una tarea imposible, no es ésta la labor del Estado liberal.²⁵ Ya que el punto de este artículo da a conocer la posibilidad de justificación de derechos culturales dentro de un marco argumentativo liberal igualitario, esta estrategia rebasa las fronteras estipuladas. Además, en el caso particular de las preferencias culturales, es posible argumentar que este proceso de indagación implicaría una forma de intromisión, que no sólo atenta contra principios liberales, sino también contra las aspiraciones de muchos grupos culturales a formas de autonomía, ya sea en la interpretación de sus tradiciones o en su posición respecto a la sociedad en general.²⁶

3) La tercera crítica señala una tensión entre el entendimiento de cultura, que debe estar a la base de las demandas por compensación, y los entendimientos a menudo expresados por los autores multiculturales. Como

²⁵ Compare la crítica de Christine Korsgaard con la teoría de Cohen: “Juicios acerca de si otros han escogido libremente sus concepciones del bien, no son sólo juicios que nosotros no podemos hacer muy fácilmente, ellos son juicios que nosotros no debiéramos hacer. Ese tipo de juicios implican una forma de falta de respeto” (Korsgaard, 1993: 61).

²⁶ Argumentos de este tipo, que se basan en la autonomía de los grupos culturales frente a la sociedad mayoritaria, han sido articulados en Kukathas, 2003 y Spinner, 1994, entre otros.

mencioné, para que las preferencias caras den origen a una demanda y a compensación, ellas deben ser no-escogidas, en el sentido de que se debe estar dispuesto a renunciar a ellas, aunque esto implique estar dispuesto a haber renunciado hipotéticamente al proceso en el cual fueron generadas. Pero, de acuerdo con este entendimiento, una preferencia cultural de este tipo se asemeja a un tipo de *handicap* —es decir: un estado corporal que nos coloca en una posición de desventaja en relación con nuestras oportunidades para alcanzar formas de bienestar, y que preferiríamos no tener, pero no podemos modificar—. No en vano, afirma Cohen, estas preferencias no tienen que ver ni con el comportamiento ni con la voluntad, sino con la constitución (Cohen, 1999: 85).

Este entendimiento no corresponde a aquel que los defensores de los derechos culturales y muchos miembros de grupos culturales tienen acerca de la pertenencia cultural. Para algunos de estos autores la pertenencia cultural es tan importante que se le debería considerar como un bien básico. En todo caso, la cultura o la pertenencia cultural se consideran como algo digno de admiración, de protección e incluso de celebración (en sí mismas o por las posibilidades que ofrecen a sus miembros), pero en ningún caso como productores de *handicaps* en la formación de nuestras preferencias. Aunque ciertamente es posible suponer que algunos miembros consideren su pertenencia cultural y las preferencias que han sido generadas en ésta como un tipo de *handicap* que ellos preferirían no tener, es plausible afirmar que ésta no es la opinión que la mayoría de ellos tiene acerca de su cultura (por cierto, no es la opinión que los *Sikhs*, en el caso antes mencionado, tienen acerca de su cultura o religión). Esto se debe a la fuerte identificación, a menudo vinculada con valoraciones positivas, que en muchos casos —como es el de los defensores de derechos culturales— va a la par de la pertenencia cultural. Pero si los miembros no están dispuestos a afirmar que estarían abiertos a generar otras preferencias, de más fácil satisfacción y que, por tanto, no los coloquen en situaciones de desventaja, entonces la demanda por compensación carece de todo fundamento: la preferencia puede ser considerada como escogida y no como parte de su constitución. Por otra parte, si ellos están dispuestos a considerar una pertenencia cultural determinada como un generador de *handicaps*, es decir, de preferencias que los colocan en una posición de desventaja y que ellos preferirían no tener, entonces, la consecuencia teó-

rica no parece ser un tipo de compensación, sino un proceso en el que se fomenten las capacidades necesarias para modificar la generación de desventajas. A diferencia de muchos impedimentos físicos que no son superables, y que merecen compensación, un *impedimento cultural* puede ser *superado*.²⁷ En el siguiente punto explicitaré lo expuesto.

4) Las teorías discutidas en esta sección critican la tesis de Rawls relativa a la responsabilidad, en tanto afirman que no todas nuestras preferencias son escogidas. Sin embargo, en mi opinión, la demanda por compensación que ellas proponen no se puede derivar de dicha crítica. Como expuse en el punto 2 de la sección 1.2.2, la capacidad de los ciudadanos para asumir responsabilidad por sus fines es, según Rawls, parte del poder moral de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Es en este sentido que somos *creadores autónomos de nuestros planes de vida*. Si los individuos tienen esta *capacidad general*, podemos asumir que son responsables por sus fines y por las preferencias relacionadas. Pero no implica que ellos deban haber escogido cada uno de sus fines y preferencias particulares. Por cierto, hay muchas preferencias no-escogidas que se derivan, parcial o completamente, de procesos de socialización, o son producto de experiencias diversas, como una experiencia religiosa. Pero si los individuos tienen la capacidad mencionada, hay que considerarlos como responsables, aunque no hayan escogido las preferencias particulares que los colocan en una posición de desventaja.

El caso interesante para el tema en discusión refiere a aquellas preferencias caras no-escogidas que se dejan retrotraer a un proceso de socialización que no fomenta o que incluso destruye la capacidad de autonomía mencionada. Si una pertenencia cultural menoscaba fuertemente esta capacidad, por lo tanto, se pueden identificar preferencias que se dejan retrotraer de forma directa a su ausencia, lo que se justificaría no es una demanda por compensación, como es posible proponer con la teoría de Cohen, sino que: (a) una demanda para que esta pertenencia cultural integre el desarrollo de esta capacidad (sobre todo mediante medidas que

²⁷ Aunque la idea de un *impedimento cultural* es al menos curiosa, ella ha sido sostenida por algunos de los defensores más conocidos de políticas multiculturales, por Parekh (2000, 241 y ss.).

atañen al sistema educativo) y (b) una demanda de algún tipo de terapia psicológica. A continuación ilustraré este último caso (*cfr.*, Daniels, 1996; y para el caso original Brandt, 1979: 120).

John ha sido alimentado por su madre a base de pescado, y como resultado de este proceso ha desarrollado una aversión. Con los años se interesa en la calidad de su dieta y en aventuras culinarias. Sin embargo, él se siente privado en el acceso a la amplia gama de placeres asociados con los productos del mar. Por encima de esto, debido a esta aversión, él no puede realizar la carrera de crítico gastronómico. John desearía no tener esta preferencia (por no comer pescado). Él desearía haber sido socializado de un modo que no lo hubiese puesto en una posición de desventaja debido a su preferencia así generada. Si su oportunidad para alcanzar bienestar o su acceso a ventajas cae por debajo del de otros en razón de esta preferencia no-escogida ¿tendría John un reclamo justificado a compensación? La teoría examinada tendría que afirmar que sí. Yo no estoy de acuerdo. De una persona con una aversión hacia el pescado es de esperar que lleve los costos de sus preferencias: hay una cantidad suficiente de otros productos para satisfacer preferencias culinarias. En mi opinión, John tendría una demanda legítima sólo en el caso en que su situación de desventaja refleje o se deje retrotraer a un alejamiento considerable de formas normales de funcionamiento (para este argumento, véase Daniels, 1996: 221). Pero esta demanda no refiere a algún tipo de derecho cultural especial, para ser contratado como crítico gastronómico, o a una compensación económica por no poder serlo. Si su aversión fuese sintomática de una inhabilidad general para hacer uso de la capacidad autónoma mencionada, y correspondiente a acomodar sus preferencias, o reformarlas con el tiempo, podríamos formular un argumento para ofrecer algún tipo de terapia que posibilitase que John supere este desorden, adquiriendo o fortaleciendo su capacidad autónoma asociada con el poder moral señalado por Rawls. Pero esto no debe ser confundido con una compensación por una preferencia cara no-escogida, que garantice una oportunidad igual para alcanzar bienestar. En sentido estricto, la aspiración es situarlo en una posición, en la que sus capacidades mentales nos permitan considerarlo como responsable por sus preferencias. Y como mencioné en la discusión sobre la teoría de Rawls, esto también es válido en el caso de las preferencias culturales.

3) CONSIDERACIONES FINALES

Una aspiración central del liberalismo igualitario es contrarrestar, al menos en parte, la así denominada lotería natural. Para cumplir dicha aspiración se garantizan, mediante principios de justicia efectivos, oportunidades que posibilitan que los individuos estructuren sus vidas de acuerdo con sus preferencias y sus creencias. De este modo, el nacimiento deja de ser sinónimo de destino.

Considerar el contexto cultural o la pertenencia a éste como un bien básico, implica contradecir un elemento central no sólo en la teoría de Rawls, sino en todas las teorías igualitarias de carácter liberal: el interés en un contexto cultural o en una pertenencia cultural particular es algo que cada individuo debe poder evaluar por sí mismo, del mismo modo que cada individuo debe poder evaluar la concepción del bien que quiere desarrollar. La teoría de Kymlicka, de acuerdo con la cual “deberíamos tratar el acceso a la propia cultura como algo que se puede esperar que la gente quiera, cualquiera que sea su concepción más particular del bien” (1995: 86) contradice este elemento liberal igualitario. La posibilidad —fundamental para el liberalismo igualitario, y que en la teoría de Rawls se expresa como un interés superior— de poder formar, revisar y perseguir una concepción del bien se vería minada, si desde un comienzo los principios de la justicia justificaran derechos culturales diferenciados que calificaran las oportunidades disponibles para los individuos en razón de la pertenencia cultural. De este modo, el nacimiento se transformaría en destino: exactamente lo que las teorías liberales igualitarias quieren evitar.

La teoría de Cohen enfrenta dificultades similares. Al compensar las preferencias caras no-escogidas —en el sentido técnico explicitado— mediante derechos culturales especiales, se considera a los individuos como portadores pasivos de deseos. Pero la aspiración liberal igualitaria no puede aceptar esta pasividad —cualquiera que sea su realidad psicológica—, y consecuentemente mantener las estructuras culturales vigentes mediante derechos culturales, sino que, por el contrario, la aspiración debe fomentar la capacidad autónoma. Esto no implica que haya que aceptar las demandas del así denominado *liberalismo comprehensivo*. También desde la perspectiva de un *liberalismo político*, como el que Rawls mismo propone, es necesario fomentar esta capacidad autónoma —al menos hasta el

punto en que podamos considerar a los individuos como poseedores de las capacidades generales autónomas asociadas con el poder moral—. Esto se debe a que dicho poder es central para considerar a los *ciudadanos* como responsables.

Debido a la concepción del sujeto moral que está en la base de la teoría de Rawls, esto es, capaz de los dos poderes morales: un sentido de la justicia y una concepción del bien, los individuos deben ser considerados como responsables de sus preferencias, sean éstas escogidas o no. Esto es también válido en el caso de las preferencias con un horizonte cultural. Por lo tanto, no hay modo de integrar derechos culturales especiales al nivel de los principios de la justicia.²⁸ Sin embargo, nada de lo hasta aquí mencionado permite afirmar que la pertenencia cultural no es importante para el liberalismo igualitario. El caso es exactamente lo contrario. Liberales igualitarios pueden pensar, sin incurrir en incoherencias, que la cultura es central en la vida de cada cual. Sin embargo, las consecuencias que se deducen aquí son opuestas a las deducidas por los defensores del multiculturalismo: porque la cultura y la pertenencia cultural son tan importantes en la vida de cada cual, ésta no debe ser politizada. Con la condición de que la concepción del bien —esté ésta escrita con una gramática cultural o no— sea compatible con los principios de la justicia, cada cual debe poder vivirla, traspasarla a sus hijos, desafiarla, modificar alguna interpretación de ésta, o rechazarla, con las mismas herramientas disponibles para cualquier otro —es decir: disponiendo y haciendo uso de los mismos derechos que cualquier otro—. Esta concepción de derechos iguales para todos corresponde a una concepción de ciudadanía liberal irrenunciable para una teoría de justicia liberal igualitaria —una concepción que se encuentra en el núcleo de la teoría de justicia desarrollada por Rawls.

²⁸ A menudo se critica que este tipo de teorías de justicia no ofrecería *espacio suficiente* para que se desarrollen ciertas tradiciones culturales. Sin embargo, aunque esta expresión tiene una cierta fuerza de apelación retórica, está vacía de contenido. El punto es que, como Rawls afirma: “no hay más criterio acerca de qué cuenta como espacio suficiente, que el de una concepción de justicia política defendible” (Rawls, 1996: 198, nota 33).

BIBLIOGRAFÍA

- Arneson, Richard (1999), "What is the point of equality?", *Ethics*, vol. 109, núm. 2, pp. 287-337.
- Barry, Brian (2001), *Culture and Equality*, Cambridge, Estados Unidos, Polity Press.
- Bhargava, Rajeev, Amiya Kumar Bagchi y R. Sudarshan (eds.) (1999), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, Nueva Delhi, India, Oxford University Press.
- Brandt, Richard (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- Britz, Gabriele (2000), *Kulturelle Rechte und Verfassung*, Tübingen, Alemania, Mohr Siebeck.
- Calsamiglia, Albert (2000), *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo*, Barcelona, España, Paidós.
- Carens, Joseph H. (1987), "Aliens and citizens: the case for open borders", *Review of Politics*, vol. 49, núm. 2, pp. 251-273.
- Cohen, Gerald A. (1999), "Expensive tastes and multiculturalism", en Rajeev Bhargava, Amiya Bagchi y R. Sudarshan (eds.), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, Nueva Delhi, India, Oxford University Press, pp. 80-100.
- Cohen, Gerald A. (1993), "Equality of what? On welfare, goods and capabilities", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press, pp. 9-29.
- Cohen, Gerald A. (1989), "On the currency of egalitarian justice", *Ethics*, vol. 99, núm. 3, pp. 906-944.
- Daniels, Norman (1996), "Equality of what: welfare, resources, or capabilities?", en *Justice and Justification. Reflexive Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press, pp. 208-231.
- Daniels, Norman (1985), *Just Health Care*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1981a), "What is equality? Part 1: Equality of welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 3, pp. 185-246.
- Dworkin, Ronald (1981b), "What is equality? Part 2: Equality of resources", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 4, pp. 283-345.
- Gutmann, Amy (ed.) (1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Korsgaard, Christine (1993), "G. A. Cohen: equality of what? On welfare, goods and capabilities. Amartya Sen: Capability and Well-Being", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press, pp. 54-61.
- Kukathas, Chandran (2003), *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.

- Kymlicka, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- Loewe, Daniel (2007a), "Teorías de justicia igualitaria y derechos culturales diferenciados", *Isegoría*, núm. 36, pp. 275-302.
- Loewe, Daniel (2007b), "Inmigración y el derecho de gentes de John Rawls. Argumentos a favor de un derecho a movimiento sin fronteras", *Revista de Ciencia Política*, vol. 27, núm. 2, pp. 3-28.
- Loewe, Daniel (2006), "La política del reconocimiento", *Véritas*, vol. 51, núm. 4, pp. 61-79.
- MacCormik, Neil (1999), *Questioning Sovereignty. Law, State, and Nation in the European Commonwealth*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- McMurrin, S. M. (ed.) (1980), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Miller, David (1995), *On Nationality*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Estados Unidos, Basic Books.
- Nussbaum, Martha C. (2006), *Frontiers of Justice*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2000), *Women and Human Development*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha y Amartya Sen (eds.) (1993), *The Quality of Life*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Parekh, Bhikhu (2000), *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Londres, Reino Unido, MacMillan Press.
- Pogge, Thomas (1989), *Realizing Rawls*, Ithaca/Londres, Estados Unidos/Reino Unido, Cornell University Press.
- Poulter, Sebastian (1998), *Ethnicity, Law and Human Rights. The English Experience*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Rawls, John (1996), *Political Liberalism*, Nueva York, Estados Unidos, Columbia University Press.
- Rawls, John (1985), "Justice as fairness, political not metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, núm. 3, pp. 223-251.
- Rawls, John (1982), "Social unity and primary goods", en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press, pp. 159-186.
- Rawls, John (1975), "Fairness to goodness", *Philosophical Review*, vol. 84, núm. 4, pp. 536-554.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Renteln, Alison Dunde (2004), *The Cultural Defense*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- Rowlands, Mark (2002), *Animals Like Us*, Londres/Nueva York, Reino Unido/Estados Unidos, Verso.

- Rowlands, Mark (1998), *Animal Rights. A Philosophical Defence*, Nueva York, Estados Unidos, Palgrave MacMillan.
- Sen, Amartya (1999), *Development as Freedom*, Nueva York, Estados Unidos, Anchor Books.
- Sen, Amartya (1997), *Inequality Reexamined*, Nueva York, Estados Unidos, Russell Sage Foundation/ Harvard University Press.
- Sen, Amartya (1980), "Equality of what?", en Sterling McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, pp. 195-220.
- Sen, Amartya y Bernard Williams (eds.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Spinner, Jeff (1994), *The Boundaries of Citizenship, Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Baltimore/Londres, Estados Unidos/Reino Unido, The John Hopkins University Press.
- Tamir, Yael (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1994), "The politics of recognition", en Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press, pp. 25-73.
- Tully, James (1995), *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Waldron, Jeremy (1995), "Minority cultures and the cosmopolitan alternative", en Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press, pp. 93-119.

Daniel Loewe: Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (1995) y doctor en filosofía de la Eberhard Karls Universität de Tübingen (2002, *summa cum laude*). Ha realizado estudios de posdoctorado como investigador del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) en la Universidad de Oxford, y se ha desempeñado como profesor visitante en las Universidades de Nueva York, de Toronto, de la Católica de Chile, de la Católica de Porto Alegre, y en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Es miembro del Research Centre for Political Philosophy y del Interdepartmental Centre for Ethics in the Sciences and Humanities de la Universidad de Tübingen. Se desempeña como investigador y docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Tübingen y como profesor investigador de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez en Santiago de Chile. Ha publicado numerosos artículos en revistas internacionales.

D. R. © Daniel Loewe, México D.F., julio-diciembre, 2008.