

## EL ENFOQUE EN LAS CAPACIDADES Y LAS DEMANDAS POR DERECHOS CULTURALES\*

**DANIEL LOEWE\*\***

**Resumen:** este artículo investiga la posible justificación de derechos culturales dentro del marco teórico del enfoque en las capacidades. El enfoque no se opone

---

\* Una versión reducida de este texto fue presentada como parte de una ponencia en el X Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política (octubre, 2007, Ciudad de México). Aprovecho la ocasión para agradecer a los participantes en la discusión, a la directora de la sección Fabiola Vethencourt, y a la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) por financiar mi participación; así como también para agradecer a un árbitro anónimo por las útiles indicaciones acerca de la exposición formal del texto, el cual complementa mi artículo “Liberalismo igualitario e igualitarismo orientado al bienestar: las demandas de las minorías culturales”, publicado en *Signos Filosóficos*, vol. X, núm. 20, 2008, en el cual discuto y critico la justificación de demandas por DDCC en el marco de las teorías liberales igualitarias que definen la métrica igualitaria en relación con bienes básicos (Rawls) y en relación con recursos (Dworkin), así como los intentos por reinterpretar estas teorías de modo de articular una justificación de estos derechos dentro del marco de las teorías mencionadas (Kymlicka). Finalmente examino la posibilidad de realizar esta justificación en el marco de las nuevas teorías de bienestar que definen la métrica igualitaria en relación con oportunidades para alcanzar bienestar (G. A. Cohen; Arneson). A diferencia de las primeras teorías mencionadas, por referencia a estas últimas, sí sería posible realizar esta justificación. Pero, debido a otras razones que considero en ese artículo, las teorías resultantes no son atractivas.

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

en principio a esta justificación, pero establece restricciones significantes, y correspondientemente, no es compatible con las demandas multiculturales.

PALABRAS CLAVE: CAPACIDADES, DIGNIDAD, FUNCIONAMIENTOS, IGUALDAD, LIBERTAD

**Abstract:** *this paper investigates the justification of cultural rights in the framework of the capabilities approach. In principle this approach does not oppose to this justification, but it establishes significant restrictions for this justification, and correspondingly it is not compatible with the multicultural claims.*

KEY WORDS: CAPABILITIES, DIGNITY, EQUALITY, FUNCTIONINGS, LIBERTY

**E**n este texto investigaré en qué medida el enfoque en las capacidades (en adelante: EC) ofrecería un marco conceptual apropiado para justificar derechos culturales (en adelante: DDCC). Por DDCC 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 ese horizonte cultural, no pueden reclamar legítimamente—. Para realizar este cometido me remitiré al EC como ha sido articulado en las teorías presentadas y defendidas por Martha C. Nussbaum y Amartya Sen.<sup>1</sup> De acuerdo con la tesis defendida en este artículo, si bien el EC no se opone en principio a esta justificación, y es, en este sentido más *amigable* respecto a ciertos DDCC de lo que lo son las teorías objetivistas de justicia que definen la métrica igualitaria en relación con bienes básicos o con recursos,<sup>2</sup> el EC establece restricciones

---

<sup>1</sup> Estas teorías son sin duda las articulaciones más elaboradas e influyentes del EC tanto en el plano filosófico, como en el plano económico y político (como queda en claro al examinar el tremendo impacto del premio Nobel de economía Amartya Sen en la elaboración de índices de desarrollo). A pesar de que estas teorías se distinguen en aspectos importantes, en razón de la presentación clara de los argumentos no me referiré a las diferencias entre ellas —a menos que sea necesario para la argumentación.

<sup>2</sup> Como ha sido expresado en la nota \* al pie, en otros sitios (Loewe, 2007a; 2008b) he discutido extensamente por referencia a los marcos conceptuales de las teorías liberales igualitarias articuladas por John Rawls y Ronald Dworkin, tanto la oposición entre este tipo de teorías y los DDCC, así como las dificultades conceptuales e interpretativas que

significantes respecto al tipo de casos en que DDCC pueden ser justificados. Correspondientemente, el EC no es compatible con la mayoría de las demandas multiculturales que más se discuten en la literatura especializada, así como en los debates públicos en torno al reconocimiento legal de la diferencia cultural mediante DDCC.

En esta investigación procederé en cinco pasos: (1) Primero me referiré a las ventajas del EC. Para esto lo contrastaré muy brevemente con los espacios evaluativos definidos en relación con bienes particulares (como bienes básicos o recursos) y en relación con estados subjetivos del agente o estados que se cumplen en el mundo (la satisfacción de preferencias). (2) En segundo lugar explicitaré cuatro características del EC que son importantes para entender la relación entre éste y los DDCC. (3) A continuación me referiré a la posibilidad de integrar DDCC en el EC. Para esto diferenciaré cinco tipos de casos en que no se justifican DDCC y (4) dos casos en que, eventualmente, sí. (5) Por último, realizaré dos consideraciones finales.

## 1. CONVERSIÓN DE BIENES EN VENTAJAS

El EC propone una respuesta propia a la pregunta en la que se ha concentrado una parte importante de la discusión igualitaria: “¿igualdad de qué?” (Sen, 1980; 1997a), o dicho de otro modo: la pregunta acerca de la métrica igualitaria apropiada para una teoría de justicia. La definición de la métrica igualitaria propuesta por el EC articularía una alternativa tanto a la definición de la métrica exclusivamente en relación con la posesión de ciertos bienes (que permitirían perseguir fines de cualquier tipo), lo cual ha sido propuesto por John Rawls (1971; 1996) mediante su concepto de “bienes básicos”, o por Ronald Dworkin (1981b; 2000) con su concepto de “recursos”, como a las teorías que definen la métrica de acuerdo con el bienestar, entendido como un estado subjetivo del agente —o de cómo ha sido propuesto por las nuevas teorías muy finamente articuladas que se orientan de acuerdo con el bienestar: según las oportunidades para alcan-

---

tornan los intentos de articular justificaciones de DDCC en referencia a este tipo de teorías —ejemplarmente en la obra de Will Kymlicka— en un oxímoron filosófico.

zar bienestar (Arneson, 1999; Cohen, 1989)—. En lugar de estas definiciones usuales, el espacio evaluativo propuesto por el EC remitiría a ciertas capacidades necesarias para alcanzar funcionamientos considerados como valiosos (Sen, 1997a y 1999; Nussbaum, 2000 y 2006).

La caracterización de esta métrica no es simple —y ciertamente en este trabajo no pretendo desentrañar las muchas discusiones que se han desarrollado en torno al carácter supuestamente objetivo del EC—. <sup>3</sup> Esta métrica se definiría en relación con un espacio intermedio situado entre bienes y ventajas (estas últimas entendidas parcialmente de un modo subjetivo): *capacidades que posibilitan obtener ventajas de bienes*. Para entender a cabalidad la relevancia de la propuesta, que ofrece una alternativa a las dos definiciones de la métrica igualitaria más aceptadas en la filosofía política contemporánea, me referiré de un modo sucinto y esquemático a las supuestas deficiencias de los dos grupos teóricos cuestionados:

1) *Capacidades vs. bienestar*: al rechazar la métrica del bienestar y proponer en su lugar capacidades, el EC evita la crítica —ciertamente atinente— realizada contra las teorías de bienestar igualitarias en razón de su carácter sumamente subjetivo. Esta crítica es también —al menos parcialmente— válida en el caso de las teorías que recurren a una métrica definida de acuerdo con las oportunidades para alcanzar bienestar.

Según esta crítica, al referir exclusivamente a un estado de la mente (o a la satisfacción de preferencias), estas teorías definirían el bienestar de un modo subjetivo que no resultaría apropiado para articular una teoría de justicia. <sup>4</sup> El bienestar, en tanto resultado del consumo de bienes de un agente, estaría demasiado sujeto a la volición (Rawls, 1975: 553; 1982: 168-169; 1985: 243-244; 1996: 184 y ss.); dependería demasiado

---

<sup>3</sup> En lugar de ello, compare la interesante y sucinta discusión acerca del asunto en Sumner, 1996: 60-69.

<sup>4</sup> En otro lugar (Loewe, 2009) he discutido en extenso las teorías subjetivas de bienestar, tanto en la modalidad hedonista, como en la modalidad que refiere a estados del mundo definidos de acuerdo con la satisfacción de preferencias o deseos, así como en la modalidad que en la actualidad ha sido extensamente investigada por la denominada *psicología positiva* y que refiere a estándares de felicidad definidos por el agente.

de las identificaciones —no necesariamente escogidas— de los individuos (Dworkin, 1981a: 228-240 y 1981b: 302-303); y sería demasiado idiosincrásico (Scanlon, 1975: 659-666). De este modo, las teorías de bienestar no podrían dar cuenta de fenómenos conocidos, por ejemplo, el de las preferencias adaptativas. De acuerdo con este fenómeno —al que más adelante me referiré con más detalle— individuos adaptan sus expectativas a las oportunidades disponibles y así se distorsionan los procesos evaluativos.<sup>5</sup> De este modo, el bienestar de individuos con preferencias adaptativas se puede retrotraer a circunstancias de dominación e injusticia: individuos acostumbrados a situaciones de escasez, o a ser objeto de violencia, y que no piensan que tienen una demanda legítima a los medios que acabarían con la escasez o a los derechos que acabarían con el trato violento, pueden tener un bienestar relativamente alto, aunque experimenten situaciones de profunda injusticia.<sup>6</sup>

Esta crítica también se puede realizar en el caso de disposiciones favorables. Podemos imaginar a un individuo con una disposición innata a la felicidad. El pequeño Tim es pobre y paralítico. Sin embargo, bajo cualquier estándar que se oriente de acuerdo con el bienestar, el pequeño Tim es feliz. Si en razón de su disposición innata a la felicidad el pequeño Tim requiere de muy poco para alcanzar ese estado, entonces dispone de muchas oportunidades para ser feliz. Si la métrica de la teoría es el bienestar (o la igualdad de oportunidades para alcanzar bienestar), no habría obligaciones de justicia para compensarlo y así subvencionar, por

---

<sup>5</sup> Considere la siguiente cita de Sen (1987: 45-46): “A person who has a life of misfortune, with very little opportunities, and rather little hope, may be more easily reconciled to deprivation than others reared in more fortunate and affluent circumstances. The metric of happiness may, therefore, distort the extent of deprivation, in a specific and biased way. The hopeless beggar, the precarious landless labourer, the dominated housewife, the hardened unemployed or the over-exhausted coolie may all take pleasures in small mercies, and manage to suppress intense suffering for the necessity of continuing survival, but it would be ethically deeply mistaken to attach a correspondingly small value to the loss of their well-being because of this survival strategy”.

<sup>6</sup> Para un análisis de este tipo de preferencias y del papel que les debería corresponder al definir políticas públicas, *cfr.*, Nussbaum, 2000: cap. 2; Elster, 1983; Sunstein, 1991.

ejemplo, la adquisición de una silla de ruedas. Pero esto no es razonable.<sup>7</sup> El EC pretende evitar que las demandas legítimas de los individuos se basen en estados subjetivos de la mente. En vez de esto, se aspira a un tipo de objetividad que se define en relación con ciertas capacidades y funcionamiento: el pequeño Tim necesita una silla de ruedas para tener las capacidades de movilidad apropiadas (y así poder alcanzar el funcionamiento correspondiente), independientemente de si la necesita para ser feliz.

Una segunda crítica contra las teorías subjetivas del bienestar, que el EC evita en razón de la objetividad de las capacidades, refiere al concepto de responsabilidad. De acuerdo con esta crítica, la premisa normativa a la que recurren las teorías de bienestar subjetivo de que los individuos tienen una demanda justificada a un cierto nivel de bienestar (a un nivel básico estipulado de bienestar, o al promedio de bienestar, o al mismo nivel de bienestar que cualquier otro, etcétera), o a la igualdad en el acceso al bienestar, implica un debilitamiento de la tesis de la responsabilidad individual en la que se basa el liberalismo igualitario. De acuerdo con esta tesis, debemos ser considerados como responsables por nuestros fines y de los costos que surgen en su consecución —como es, ejemplarmente,

---

<sup>7</sup> Esta crítica no se aplica necesariamente a la teoría de Gerald Cohen, que estipula que lo único que justifica un acceso diferencial a ventajas son las decisiones genuinas (para una discusión de esta teoría compare Loewe, 2008b). Desde esta perspectiva sería razonable argumentar que las preferencias adaptativas no han sido objeto de nuestra elección, y que, por lo tanto, si éstas nos desaventajan en el acceso a *ventajas* se justificaría una demanda a compensación. Esto se debe a que en esta teoría *ventaja* es un concepto que no se deja reducir al bienestar. Lo mismo se puede argüir en el caso de las disposiciones favorables: la falta de movilidad del pequeño Tim es una falta de ventaja, aunque su alto bienestar no la implique. La diferencia entre la teoría de Cohen, que postula como métrica la igualdad en el acceso a ventajas, y el EC en las capacidades, refiere, por una parte, al papel de la libertad que este último —sobre todo en la formulación de Sen— acentúa, y por otra parte (y aquí está el EC de nuevo junto a la teoría de Rawls) al reconocimiento del carácter eminentemente pluralista de nuestra sociedad y de las formas de vida que se desarrollan dentro de ésta. El reconocimiento de este carácter, y por tanto también de la inconmensurabilidad, impide recurrir a un elemento de valoración de carácter general (el bienestar) que permita reducir todos los planes de vida a un mínimo común denominador. En este texto no ahondaré en esta compleja relación.

el caso de los costos que surgen en la consecución de nuestros planes de vida—. Pero si los individuos tienen una demanda básica justificada a un cierto nivel de bienestar, entonces este nivel debe ser garantizado, en parte, independientemente de los planes de vida que ellos persigan. De este modo, la tesis de la responsabilidad por los propios fines resulta debilitada. Por su parte, el EC no incluye la premisa normativa mencionada. Así es posible sostener una tesis fuerte de la responsabilidad individual por los propios fines similar a la que sostiene el liberalismo igualitario. Esto torna al EC en una teoría más atractiva que las teorías de la igualdad de bienestar o de la igualdad de oportunidades para alcanzar bienestar (al menos desde la perspectiva de los defensores del liberalismo igualitario).<sup>8</sup>

2) *Capacidades vs. bienes*: las teorías que definen la métrica igualitaria en relación con ciertos bienes objetivos que los individuos utilizan para desarrollar sus planes de vida gozan de amplia aceptación en la actualidad. Primero: ellas permiten evitar ciertos problemas prácticamente insolubles, relativos a las comparaciones interpersonales de bienestar a las que están sujetas las teorías subjetivas de bienestar —problemas que repercuten directamente en la evaluación de las políticas públicas que se basan en teorías subjetivas de bienestar—.<sup>9</sup> Segundo: ellas permiten sostener una tesis fuerte de la responsabilidad individual por los propios fines y al mismo tiempo afirmar la tesis de que hay elementos por los que los individuos no pueden ser considerados responsables (por ejemplo, nuestro punto de partida social o económico en la sociedad, o nuestros talentos naturales). Estos elementos serían *moralmente arbitrarios* —como se los suele denominar en el debate siguiendo el uso de Rawls— y deben ser, por tanto, corregidos mediante principios de justicia. Finalmente: ellas permiten descartar la consideración de las mencionadas *preferencias adaptativas* al definir qué es lo que la justicia exige. Sin embargo, a pesar de sus aparentes ventajas, este tipo de teorías no está ajeno a críticas. Una crítica certera ha

---

<sup>8</sup> Loewe, 2008b, ahí he discutido en extenso este tipo de teorías en la articulación de Gégard A. Cohen y Richard Arneson.

<sup>9</sup> Aquí cabe mencionar, por ejemplo, los problemas relativos a la ordenación de conjuntos de preferencias sostenidas por diferentes sujetos.

sido articulada desde la perspectiva del EC. De acuerdo con esta crítica, estas teorías no pueden dar cuenta del hecho (que debería ser relevante para cualquier teoría de justicia) de que el éxito en el alcance de ventajas difiere entre individuos porque éstos son distintos, *pero distintos en modos diferentes* (Sen, 1997a: 85). A continuación explicitaré esta crítica.

Un primer modo en que los individuos son distintos, es que lo *son porque persiguen fines diferentes*. Según una métrica definida de acuerdo con bienes básicos o con recursos los individuos deben ser considerados responsables por los fines que persigan. Como examinamos, en este respecto el EC no se distingue de estas teorías y afirma que —bajo ciertas condiciones— somos responsables por nuestros fines y, por lo tanto, de los costos que surjan en su consecución.

Un segundo modo en que los individuos son distintos es que éstos *difieren en su habilidad para convertir bienes en ventajas*. Éste es el punto en que se inserta la crítica del EC a las métricas articuladas exclusivamente por relación a bienes. Siguiendo a Sen en la formulación de esta crítica: individuos de diferente constitución y situados en contextos diferentes requieren distintas cantidades de bienes básicos (o de recursos) para satisfacer las mismas necesidades. De este modo, si la teoría juzga ventajas exclusivamente en términos de bienes básicos, ella lleva a un tipo de moralidad ciega (Sen, 1980: 216). Si los bienes tienen valor, es porque permiten alcanzar algo que valoramos. Estar preocupado de los bienes en cuanto tal, sin atender a qué es lo que estos bienes “hacen a los seres humanos” es un tipo de fetichismo (Sen, 1980: 218).<sup>10</sup> Recurriendo a una ilustración muy citada por Sen: la conversión de comida en alimentación está influenciada por edad, sexo, metabolismo, tamaño corporal, estado general de salud, nivel de actividad, condiciones higiénicas y muchas otras contingencias. Pero evitar este fetichismo no implica que haya que valorar los bienes en relación al bienestar, y de este modo poner en cuestión la tesis de la responsabilidad por nuestros fines (para esta crítica, véase Loewe, 2008a). Lo que se debe notar es que, de acuerdo a Sen: “mientras que los bienes y servicios son valiosos, ellos no son valiosos en sí mismos. Su valor descansa en lo que ellos pueden hacer por la gente, o más bien, en lo que la gente puede hacer con esos bienes y servicios” (1984: 510).

<sup>10</sup> Todas las traducciones de los libros que no están en español son mías.

Como explicitaré en la siguiente sección, la noción crucial de este enfoque, tanto en la versión de Sen como en la de Nussbaum, es la de *funcionamiento*. Sen define funcionamiento como cualquier cosa que una persona se las arregla para “*hacer o ser*”. Así, por ejemplo, organizar una cena y estar bien alimentado son funcionamientos facilitados por el bien *comida*. A un nivel fundamental, Sen considera la calidad de vida de un individuo como una variable de sus funcionamientos. Sin embargo Sen, y ciertamente también Nussbaum, agrega un segundo nivel de análisis: la capacidad. Esto es, en el caso de la teoría de Sen, la libertad u oportunidad para alcanzar un cierto funcionamiento. Si bien las capacidades tienen un valor que se deriva de su papel facilitador para alcanzar funcionamientos, su valor va más allá. Ellas tendrían un valor en sí mismas. Por ejemplo: la habilidad de comer bien si nosotros así lo queremos, tiene un valor que no sólo se deriva del funcionamiento de estar bien alimentado, sino que también radica en que estamos mejor si tenemos más posibilidades de acción abiertas aun cuando nunca las realicemos. De este modo, nuestra calidad de vida se define tanto en relación con nuestros funcionamientos como en relación con nuestras capacidades.

De acuerdo con Sen (y, bajo ciertas condiciones que más adelante consideraré, Nussbaum), la métrica apropiada de una teoría de justicia debe centrarse en la *capacidad* para alcanzar formas de funcionamiento. Dicho de otro modo: el espacio evaluativo es “el de las libertades sustantivas —las capacidades— para elegir una vida que uno tiene razón para valorar” (Sen, 1999: 74). Este énfasis en las capacidades o libertades sustantivas implica que se deben considerar las *características personales y medioambientales* relevantes que gobiernan la *conversión* de bienes en la habilidad de la persona para promover sus fines. Sen (1999: 70-71) refiere a los siguientes parámetros que deben ser considerados para asegurar la capacidad, o libertad sustantiva: (a) Heterogeneidades personales: características físicas dispares, asociadas con impedimentos, enfermedad, edad o género. Ellas hacen que las necesidades de los individuos sean diferentes. (b) Diversidades medioambientales: circunstancias climáticas pueden, por ejemplo, influenciar lo que una persona logra conseguir con sus ingresos (esto también se asocia con enfermedades como, por ejemplo, malaria; pero también con un medio ambiente contaminado). (c) Variaciones en el clima social: la conversión mencionada está influenciada por factores como

las organizaciones educativas públicas, o la ausencia o prevalencia de crimen y violencia. También el tipo de comunidad puede ser central, como muestra la literatura sobre el *capital social*. (d) Diferencias en perspectivas relacionales: los bienes requeridos para cumplir patrones de conducta establecidos varían entre comunidades, dependiendo en convención y costumbre (por ejemplo, vestimenta: ¿qué implica *aparecer en público sin vergüenza?*). El auto-respeto de un individuo estaría estrechamente relacionado con este último factor. En todos estos parámetros los individuos difieren en modos que deben ser relevantes para una teoría de justicia: si bien todos estos parámetros son relevantes en la capacidad de los individuos de alcanzar determinadas ventajas, no podemos considerar a los individuos como responsables por las heterogeneidades personales mencionadas ni por el medio ambiente específico o por el contexto social en el que habitan ni por las diferentes concepciones acerca de bienes relacionales en vigor. Por lo tanto, son necesarias consideraciones de justicia que aspiren a fomentar o garantizar las capacidades de los individuos que se ven menoscabadas en relación con estos parámetros.

## 2) CUATRO CARACTERÍSTICAS DEL ENFOQUE EN LAS CAPACIDADES

A continuación explicitaré cuatro características muy discutidas del EC: la relevancia que éste le otorga a ciertas capacidades por encima de otras; la propuesta de validez intercultural de las capacidades; la relación entre capacidades y funcionamientos; y el carácter institucional del enfoque. Esta explicitación es necesaria para considerar después la relación entre el EC y las demandas por DDCC.

1) *Capacidades centrales*: es fundamental para el EC que no todas las capacidades humanas reclaman la misma atención. La capacidad para jugar baloncesto no puede ser equiparable a la de *estar bien alimentado*. Aquí me referiré sólo a capacidades que son suficientemente importantes para ser consideradas como parte del EC y las denominaré *capacidades centrales*. Sin embargo, aunque esta diferenciación resulta fundamental no sólo en razón de la operabilidad, sino también en razón de la pretensión normativa del EC (garantizar que todos los individuos tengan las mismas capa-

idades para jugar baloncesto no parece ser una exigencia que se pueda articular de un modo razonable por referencia a criterios de justicia), no es evidente cómo se puede fundar. Para diferenciar entre las capacidades que son objeto del EC y las que no lo son, se requieren criterios.

En la teoría de Sen hay un criterio particular para determinar la prioridad de ciertas capacidades: *lo que la gente tiene razón para valorar*. Algunas capacidades (por ejemplo, estar bien alimentado) son consideradas *básicas*. La idea parece ser que, bajo condiciones normales, todo agente tendría una buena razón para valorar estas capacidades. En sentido estricto, su enfoque es uno de *libertad razonada*. Como veremos más adelante, este aspecto es importante al referirnos a la pertenencia cultural.

En su teoría, Nussbaum diferencia entre tres tipos de capacidades: *básicas, internas y combinadas* (2000: 84 y ss.). Las primeras refieren al equipamiento innato de los individuos (por ejemplo, la capacidad para escuchar o ver); ya que éstas son la base necesaria para desarrollar capacidades más avanzadas, deben ser objeto de atención moral. A diferencia de éstas, las segundas refieren a condiciones maduras, esto es: estados desarrollados que son condición suficiente para poder ejercer los funcionamientos. En ocasiones estas capacidades requieren sólo tiempo para desarrollarse: la capacidad de tener funcionamientos sexuales se adquiere al crecer (lo que por cierto requiere, entre otras cosas, de una alimentación adecuada). Para aprender un lenguaje, la mayoría de los niños sólo requiere haber estado expuesto a éste durante un periodo crítico. En ocasiones, el desarrollo de la capacidad requiere soporte del medio ambiente (cuando aprendemos a jugar o a participar en política, etcétera). Sin embargo, aunque los individuos hayan desarrollado estas capacidades, es posible que estén impedidos de llevar a cabo los funcionamientos. Para considerar este aspecto, Nussbaum introduce la idea de *capacidades combinadas*. Estas son capacidades internas combinadas con condiciones externas propicias para el ejercicio del funcionamiento correspondiente.<sup>11</sup> Por ejemplo: en una sociedad tradicional una mujer que no ha sufrido una mutilación genital tiene la capacidad interna para alcanzar expresión sexual. Sin embargo, si ella ha enviudado en la niñez y no está permitido

---

<sup>11</sup> A continuación me referiré a ellas sólo como *capacidades*, sin embargo, deben ser entendidas del modo expuesto.

casarse nuevamente, no tiene la capacidad combinada para alcanzar un funcionamiento sexual (Nussbaum, 2000: 85). En la teoría de Nussbaum, el EC refiere a aquellas capacidades combinadas que son relevantes en relación con los funcionamientos humanos considerados como especialmente valiosos, porque posibilitan una vida con *dignidad humana*. Ella tiene la pretensión de poder reunir estas capacidades en una lista de diez puntos (Nussbaum, 2000: 78-80; la lista es reconsiderada en 2006: 76-78). En esta lista —si bien la *afiliación* y la *razón práctica* son especialmente importantes— todas las capacidades combinadas deben ser consideradas como igualmente relevantes.<sup>12</sup>

2) *Validez intercultural*: según la interpretación de Nussbaum, las formas de funcionamiento que las capacidades posibilitan caracterizan una vida con *dignidad humana*. Ella sostiene la validez universal de estos funcionamientos, y para definirlos recurre a una interpretación aristotélica (por cierto, no exenta de controversia) que refiere a formas de florecimiento humano (Nussbaum, 1988 y 1990). Basado en estos funcionamientos se pueden identificar las capacidades que los posibilitarían.

Aunque Sen no afirma la pretensión de universalidad defendida por Nussbaum, ambos argumentan extensivamente en favor de que las capacidades centrales serían válidas interculturalmente.<sup>13</sup> Utilizando el lenguaje de Rawls, cuyo liberalismo político comparte, Nussbaum afirma que su lista representaría un tipo de *consenso traslapado*: dentro de cada tradición habrían elementos que permitirían afirmar estas capacidades. Además, éstas estarían expresadas de un modo suficientemente general, lo que tornaría posible cualificarlas de acuerdo con las especificidades propias de las tradiciones jurídicas correspondientes.

<sup>12</sup> Aunque es una lista abierta, que puede ser elaborada y complementada, este esfuerzo diferencia su estrategia de la de Sen, quien no sólo piensa que no es posible obtener una operacionalización completa del EC, sino también que, aspirar a lograrla, es una mala idea (Sen, 1997a: 46 y ss.).

<sup>13</sup> Especialmente instructiva es la discusión y rechazo de Sen de la así llamada tesis de los valores asiáticos, que propone una disyunción entre desarrollo económico y libertades civiles basada en supuestos elementos culturales (Sen, 1997b; 1999 y 2005).

Por cierto, los argumentos presentados por ambos autores en favor de la validez intercultural —como en el caso del consenso traslapado de Rawls— sólo pueden establecer que dentro de cada tradición cultural hay elementos que posibilitarían reconocer estas capacidades. Con esta argumentación ellos no pueden establecer que dentro de cada tradición *se deben* reconocer estas capacidades como centrales para una vida humana (*cfr.*, Fabre y Miller, 2003). Esta no es, sin embargo, una crítica a la supuesta universalidad de las capacidades. Una argumentación de por qué las capacidades centrales son necesarias para poder desarrollar una vida con dignidad humana, debe recurrir a la concepción de autonomía o de florecimiento humano defendida por Nussbaum, o de agencia defendida por Sen, que posiblemente no es aceptada sin más en todas las culturas (o dicho de un modo más cuidadoso y correcto: en la interpretación dominante de las elites de turno). Sin recurso a estas concepciones, muchas capacidades que estos autores consideran como centrales, difícilmente podrían tener una pretensión de validez intercultural.<sup>14</sup> Pero esto no implica de ningún modo que la teoría no pueda ser correcta. De igual modo, la defensa de la universalidad de la teoría de justicia de Rawls debe recurrir a una concepción de persona que —aunque sea definida oficialmente de un modo político— no deja de ser controversial (no sin razón se suele criticar a la concepción de persona de Rawls, que ésta tendría mucho de metafísica y poco de política). Teorías recurren usualmente a concepciones controvertidas que no son, sin más, aceptadas de un modo intercultural. La pregunta central para este artículo no es, ciertamente, si los funcionamientos en que se enfoca el EC tienen validez universal, como Nussbaum propone, o si el EC es válido de un modo intercultural, como ambos autores sostienen. La pregunta es más bien: una vez que aceptamos la tesis de que ciertas capacidades son necesarias para desarrollar una vida digna o para alcanzar libertad efectiva y que, por tanto, ellas definen el espacio que debe ser igualizado, ¿qué se sigue en el caso de las demandas por DDCC?

---

<sup>14</sup> Por ejemplo: “tener oportunidades para satisfacción sexual y para elegir en materias de reproducción” (Nussbaum, 2006: 76).

3) *Capacidades vs. funcionamientos*: si bien el concepto de funcionamiento es crucial para el EC (es la determinación de funcionamientos valiosos lo que permite individualizar las capacidades), el EC aspira (bajo condiciones normales) a igualar capacidades y no funcionamientos.<sup>15</sup> La autonomía ocupa aquí un lugar central: el EC no estipula cómo los individuos deben vivir sus vidas, sino que establece que en la vida se debe disponer de las capacidades que posibilitan desarrollar funcionamientos valiosos. Los individuos deben decidir en cada caso si actualizan los funcionamientos y cuáles. De este modo, Nussbaum puede rechazar las críticas que apuntan a que el EC sería paternalista y afirma, por el contrario, su carácter pluralista.

Sen es en ocasiones ambivalente acerca de la prioridad de la capacidad dentro de su enfoque. A diferencia de Nussbaum, su interés no refiere exclusivamente al desarrollo de una teoría de justicia. Por encima de esto, él aspira a desarrollar instrumentos para evaluar la calidad de vida (la situación de un agente), que no es reducible ni a recursos materiales ni al bienestar. Sen refiere aquí tanto a funcionamientos como a capacidades (*cfr.*, Sen, 1999: 74 y ss.).<sup>16</sup> Como examinamos, los funcionamientos son componentes de cómo una persona vive, lo que es y hace (por ejemplo: su

<sup>15</sup> El proviso “bajo condiciones normales” es razonable. Ya que el EC recurre a la autonomía o libertad razonada, es consistente con éste que, cuando éstas no alcanzan el nivel mínimo estipulado, los funcionamientos (y no las capacidades) sean protegidas y fomentadas. Algunos casos ejemplares refieren a niños y a individuos con minusvalías graves: los funcionamientos protegidos y fomentados no pueden depender —en muchos casos— de las decisiones de ellos relativas a la actualización de las capacidades (por ejemplo, estar bien alimentados). Otro caso en que los funcionamientos y no las capacidades deben ser directamente protegidos y fomentados, lo encontramos en el intento de Nussbaum de ampliar el campo de validez del EC al caso de los animales no-humanos (Nussbaum, 2006). En otro lugar he discutido concisamente esta estrategia (Loewe, 2008a).

<sup>16</sup> De un modo más preciso, Sen refiere a: (i) “well-being achievement”: cuánto bienestar una persona alcanza, para evaluar esto hay que atender especialmente a los *funcionamientos actuales* (no sólo a la satisfacción) de una persona; (ii) “well-being freedom”: lo que esta persona era libre de alcanzar en relación a su propio bienestar; (iii) “agency achievement”: lo que ella alcanza en relación a sus valores; (iv) “agency freedom”: lo que

*estado* de salud, de alimentación, pero también el referirse a sus derechos). Un conjunto (o vector) de todos estos funcionamientos compone la vida de una persona. La *capacidad* (en singular) de una persona es el conjunto de vectores alternativos de modos de funcionamiento que ella podría alcanzar —o dicho de otro modo: las vidas alternativas abiertas a esta persona (la extensión de su libertad positiva)—. El concepto de *capacidades* (en plural) refiere a los funcionamientos particulares que podrían ser alcanzables para una persona (por ejemplo, la *capacidad* de tener buena salud, de estar bien alimentado, de referirse a los propios derechos). Sin embargo, sobre todo en relación con la justicia, la referencia a la capacidad —y no al funcionamiento— caracteriza el trabajo de Sen (1997a: 87).<sup>17</sup> De este modo, él acentúa el valor de la libertad para elegir: carecer de alimentos debido a una hambruna, no es lo mismo que ayunar. La diferencia es que en el primer caso no disponemos de la capacidad para estar bien alimentados, mientras que en el segundo sí. En este caso, disponiendo de la capacidad, nos decidimos por diferentes razones (religiosas, dietéticas, entre otras) a no actualizarla. Lo mismo puede decirse en el caso de la mutilación genital femenina —a la cual me referiré después con más detalle—. Una mujer que no puede tener relaciones sexuales como consecuencia de ésta, no está en la misma posición que una mujer que, por ejemplo, no tiene relaciones sexuales porque practica algún tipo de abstinencia religiosa. A diferencia de la primera, la segunda dispone de la capacidad para alcanzar funcionamientos sexuales, pero no los actualiza.

4) *Capacidades e instituciones*: Nussbaum pretende establecer un marco conceptual y normativo que permita diseñar los principios más importantes de la vida política de la sociedad. La identificación de capacidades es así central para establecer principios de justicia productivos para el diseño

---

ella era libre de alcanzar de acuerdo con sus valores (lo que incluye su relación hacia otros individuos y entidades).

<sup>17</sup> Si consideramos su caracterización del *desarrollo como libertad*, es claro que las capacidades ocupan un lugar central dentro de su enfoque, lo que por cierto fundamenta su título: el enfoque en la capacidad (para un análisis del EC en el contexto de las teorías de desarrollo, *cfr.*, Gasper, 2004). En éste la “well-being freedom” mencionada en la nota 16 ocupa un lugar central, aunque no exclusivo.

constitucional. Su enfoque no aspira a garantizar que todos los individuos dispongan de las capacidades a un mismo nivel, sino que aspira a garantizar un mínimo necesario para poder desarrollar una vida digna: “Una lista de capacidades centrales no es una teoría completa de justicia. Una lista de este tipo nos da las bases para determinar un mínimo social decente en una variedad de áreas” (Nussbaum, 2000: 75).

Sen no es tan claro al respecto. Él no refiere a las capacidades específicamente como un modo para establecer marcos constitucionales, sino que, como se desprende de sus ejemplos, recurre a éstas para justificar políticas públicas de diversa índole. En todo caso (y estrechamente vinculado con el punto anterior), las dos versiones del EC deben distinguirse de cualquier teoría que aspire a estipular el modo en que los individuos guíen sus vidas —concertando, por ejemplo, qué funcionamientos deben ser actualizados—. En vez de esto, el EC aspira a establecer una base para diseñar estructuras institucionales o para determinar políticas públicas. En este sentido, y de un modo similar a la teoría de Rawls, el EC debe ser entendido como una teoría de *justicia social*. Es decir: la justicia de las instituciones más importantes de la sociedad.

### 3. EL ENFOQUE Y LAS DEMANDAS MULTICULTURALES

Para adentrarme en el tema de esta sección, la primera pregunta que me ocupará es si, una vez aceptada la métrica de capacidades, podemos argumentar por *derechos diferenciados* como parte de este marco normativo. Por derechos diferenciados entiendo demandas legítimas de individuos o grupos a determinadas acciones u omisiones por parte del Estado *en razón de características definitorias de una clase específica en la que se inscriben*. La segunda pregunta es si estos derechos diferenciados pueden ser *DDCC*.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> DDCC son un tipo especial de derechos diferenciados: en este caso, las características definitorias refieren a la cultura específica de los individuos o grupos. Pero los DDCC no agotan la amplia variedad de derechos diferenciados. Es ciertamente posible justificar ciertos derechos diferenciados con un lenguaje universalista. Este es el caso, por ejemplo, cuando consideramos *desventaja* como una característica definitoria de una clase.

### 3.1 Capacidades y derechos diferenciados

Las circunstancias sociales y materiales son importantes tanto en relación con el entrenamiento de las capacidades internas como respecto de su posible expresión. Individuos desaventajados —en relación con su habilidad para transformar determinados bienes en libertad efectiva— no pueden alcanzar lo que aquellos individuos que no están desaventajados del modo indicado pueden alcanzar, sin ser responsables por ello. De este modo, es posible sostener demandas justificadas a derechos diferenciados en razón de esta desventaja en la conversión: usuarios de sillas de ruedas tendrían un derecho justificado a que los medios de transporte y las obras arquitectónicas consideren sus minusvalías y de este modo garanticen su movilidad. Lo mismo se podría afirmar respecto a personas que viven en un medio ambiente que favorece el desarrollo de ciertas enfermedades, o que requieren satisfacer necesidades nutricionales especiales, etcétera. Al nivel de políticas públicas o de instituciones que fomenten el entrenamiento de las capacidades o que hagan posible su expresión, el EC no sólo es compatible con ciertos derechos diferenciados, sino que también éstos son, en ocasiones, necesarios para cumplir sus objetivos.

Esto es sobre todo válido en relación con bienes de carácter instrumental (por ejemplo, recursos). Sin embargo, respecto a otro tipo de bienes la situación es diferente. En palabras de Nussbaum: “Ciertas capacidades deben ser aseguradas a los ciudadanos en base a la igualdad, o la dignidad igual no ha sido respetada” (2006: 295). En ausencia de muy buenas razones, todos aquellos bienes definidos como derechos y libertades básicas —y que Nussbaum incorpora en su lista: libertad de conciencia y religión, libertad de reunión así como un derecho a no discriminación, derecho a participación política, libertad de expresión y de asociación— no pueden ser restringidos o distribuidos de un modo desigual. Estos bienes posibilitarían el auto-respeto y así la dignidad de las personas, y una distribución desigual atentaría contra esta dignidad y auto-respeto.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> A este respecto, la situación tampoco es diferente de la teoría de Rawls, donde la prioridad lexicográfica del primer principio por sobre el segundo no permite sacrificar libertades básicas en favor de ventajas económicas. Aunque Nussbaum no comparte esta prioridad, ella afirma que, ya que su teoría establece la pluralidad de capacidades y sostiene que

De este modo, el EC no se opone, en principio, a derechos diferenciados: en determinadas circunstancias éstos pueden ser necesarios para garantizar capacidades sobre el mínimo que posibilita una vida decente. Sin embargo, como mostraré, el EC establece restricciones fuertes a la justificación de estos derechos.

### 3.2 Capacidades y derechos culturales

Para articular una respuesta a la segunda pregunta es necesario examinar si una pertenencia cultural puede ser considerada como una causa de desventajas, en el sentido de afectar la habilidad de conversión de bienes en libertad efectiva, y así afectar las capacidades disponibles para alcanzar funcionamientos valiosos. En mi opinión, la situación es clara: preferencias, convicciones, modos de comportamiento, virtudes, etcétera, que han sido interiorizadas debido a la pertenencia cultural, pueden afectar las capacidades disponibles y así la habilidad de conversión. En los debates acerca del desarrollo económico es común sostener la tesis de *culture matters* (cfr., Harrison y Huntington, 2000).<sup>20</sup> Esta tesis no nos tiene que llevar ni a afirmar que la categorización apropiada en las ciencias sociales se debe realizar en relación con parámetros culturales (o relativos a supuestas civilizaciones), ni tampoco a afirmar la poco plausible idea que éstas están en conflicto entre sí (como sostiene Huntington, 1996), sino exclusivamente a considerar el modo en que la pertenencia cultural en el sentido expuesto —entre otras cosas— puede afectar nuestras capacida-

---

ninguna puede compensar la pérdida de la otra, ésta sería consistente con la prioridad establecida por Rawls —sin embargo, y a diferencia de Rawls, ella podría así dar cuenta del carácter trágico de muchas decisiones necesarias entre bienes inconmensurables.

<sup>20</sup> El modo en que *culture matters* está vinculado al concepto de cultura empleado. Un concepto todo-abarcador no nos ayuda. Si todo es cultura, entonces no hay modo de establecer las especificidades que eventualmente permitirían justificar DDCC. Una definición menos abarcadora es necesaria. En las discusiones multiculturalistas se suelen emplear definiciones antropológicas. De acuerdo con éstas, cultura es normalmente entendida como un conjunto de reglas, valores, creencias, modos de comportamiento, etcétera, que son transmitidos de generación en generación, y que distinguen un grupo de otros. Esta concepción es aún vaga, pero ella basta para esta investigación.

des para convertir bienes en libertad sustantiva o en funcionamientos humanos valiosos. En mi opinión, es evidente que esta tesis (*culture matters*) es correcta. La pregunta importante es más bien, *en qué sentido* la cultura es relevante (*cfr.*, Sen, 2006: 103).<sup>21</sup>

Una primera diferenciación es entre elementos asociados con tradiciones culturales que pueden favorecer y otros que pueden desfavorecer la conversión de bienes en libertad sustantiva. El comúnmente citado ejemplo de los inmigrantes de origen asiático en Estados Unidos y su acceso sobre el promedio, e incluso sobre el promedio de la población considerada como más aventajada, a la educación superior, explicado en término de disposiciones culturales, parece ser un caso en que la cultura —entre otras cosas— favorece esta conversión (Carens, 2000: 90-93). Pero, como examiné, ya que el EC aspira a garantizar que se disponga de las capacidades centrales *por sobre un mínimo* (*cfr.* Nussbaum, 2000: 75), el caso de estudio relevante es el de aquellas pertenencias culturales que nos pueden situar por debajo del *mínimo social decente*, y no la distribución resultante relativa a una pertenencia que nos sitúe en una posición aventajada.<sup>22</sup>

A continuación discutiré cinco tipos de casos en los que la pertenencia cultural es relevante en relación con las capacidades disponibles,<sup>23</sup> y en

---

<sup>21</sup> Para evitar malentendidos: esta afirmación no implica ni que las explicaciones culturales mono-causales, ni que el determinismo cultural sean correctos. Ellos son evidentemente falsos. Para una crítica de estas tesis, *cfr.*, Sen, 2006: 106 y ss.

<sup>22</sup> Martha Nussbaum afirma que su enfoque corresponde a una teoría de justicia parcial, ya que sólo se ocupa del caso en que las capacidades caen por debajo de un mínimo estipulado. Aunque ésta es una estrategia de argumentación legítima, es evidente que si la aspiración es desarrollar una teoría de justicia más amplia que se oriente de acuerdo con el enfoque, habría que referirse al caso mencionado —cuando las capacidades nos sitúan en una posición aventajada en relación con la conversión de bienes en ventajas— y estipular, en qué medida los individuos merecen ese excedente y en qué medida no.

<sup>23</sup> Ya que las capacidades, como a menudo y correctamente se afirma, están íntimamente relacionadas entre sí, de modo que la carencia de una puede limitar funcionamientos usualmente relacionados con otras —por ejemplo: como los estudios de Sen han establecido al examinar el surgimiento de las hambrunas en el mundo, la falta de

los que se ha argumentado en favor de DDCC. El objetivo de esta discusión es establecer en qué medida el EC permitiría integrar estas demandas en su marco conceptual normativo. Los casos a discutir no son exhaustivos. Sin embargo, ellos han adquirido un carácter ejemplar en la discusión.

1) *Tradiciones dañinas*: muchas tradiciones culturales contienen normas que son dañinas para los miembros del grupo correspondiente. Al proponer la validez intercultural, o al menos la amplia validez de ciertas capacidades, el EC es claro respecto a prácticas culturales que las dañen: si atentan contra estas capacidades, y así contra la habilidad de conversión, los defensores de DDCC tienen un caso en cuyo favor ellos no pueden argumentar recurriendo al EC.

Algunas de estas tradiciones son denominadas —atingentemente— tradiciones crueles. Dos casos paradigmáticos son la tradición de atar los pies de las niñas para, mediante fracturas y deformaciones sucesivas, producir un pie pequeño, usual en China hasta que Mao la desterró, y la mutilación genital femenina (en adelante como: MGF),<sup>24</sup> que hasta hoy es

---

libertades políticas, y por tanto la falta de oportunidades para participar en la formación de nuestro medio ambiente político, puede llevar a la negación de funcionamientos fundamentales, como la capacidad de estar bien alimentado (Drèze y Sen, 1989)—, es difícil, y en cierto sentido también artificial, el querer establecer modos unívocos en los cuales una cultura puede dificultar el surgimiento o ejercicio de ciertas capacidades. De acuerdo con el ejemplo mencionado: si una cultura determinada no favorece estructuras de consulta y participación, en suma, desconoce y quizá rechaza la participación política, esta característica cultural se relaciona no sólo con la imposibilidad de desarrollar la capacidad de participar en la gestación de nuestro medio ambiente político, sino que, eventualmente, también con la imposibilidad de asegurar otras capacidades, como la de estar bien alimentado y vivir una vida de una duración razonable —un caso que hubiese estado descartado si se hubiesen asegurado las libertades políticas—. Sin embargo, en pos de la claridad conceptual es necesario realizar esta tarea, aunque no deje de tener algo de artificial.

<sup>24</sup> En las discusiones se tiende a denominar esta práctica *clitorictomía* o *circuncisión femenina*. Sin embargo, mientras que la primera denominación no es más que una subclase de este tipo de prácticas (que se caracteriza por la amputación parcial o total del clítoris; otras dos subclases son: escisión, caracterizada por la amputación del clítoris y los labios

ampliamente practicada en ciertos grupos culturales, sobre todo pero no exclusivamente (los procesos migratorios han exportado esta práctica) en algunos países en África.<sup>25</sup> Cualquier enfoque normativo que limite acciones de crueldad, o defienda derechos humanos básicos, tiene argumentos suficientes para querer ver desterradas de la faz de la tierra prácticas como las señaladas.<sup>26</sup> Estas prácticas son crueles, y atentan contra derechos humanos básicos que son ampliamente aceptados en los tratados internacionales. En el caso del EC basta con mostrar que estas prácticas atentan contra capacidades centrales, como ciertamente lo hacen, para desacreditar cualquier intento de justificación de DDCC que las posibilite. Si consideramos la lista de capacidades formulada por Nussbaum, las dos prácticas señaladas atentan directamente al menos contra la *salud corporal*, la *integridad corporal* y las *emociones*.<sup>27</sup> De manera indirecta ellas aten-

---

internos e: infibulación, caracterizada por la amputación del clítoris, la remoción total o parcial de los labios menores y por incisiones realizadas en los labios mayores para crear una superficie rugosa que es mantenida en contacto o cocida con puntos hasta crear una costra de piel que cubre la uretra y la mayor parte de la vagina), la segunda denominación introduce una falsa analogía con la circuncisión masculina y como resultado le quita dramatismo a una práctica que, acertadamente, se debe denominar mutilación genital femenina.

<sup>25</sup> Si bien es cierto que son pocos los defensores del multiculturalismo que proponen DDCC en estos casos, no es menos cierto que sí los hay. Para una defensa de DDCC en el caso de la MGF (entre otros casos), *cfr.*, por ejemplo, Gilman, 1999. Aunque en sentido estricto Kukathas no defiende DDCC, él es claro al afirmar que, desde su perspectiva libertaria, este tipo de prácticas no podrían ser prohibidas. En sus propias palabras, su teoría posibilitaría: “islas de tiranía, en un mar de indiferencia” (Kukathas, 2003).

<sup>26</sup> Para los dos argumentos, comparé correspondientemente el “multiculturalism of fear” de Levy, 2000: 54 y los análisis jurídicos de Poulter, 1998: 100 y ss.

<sup>27</sup> Respecto a la *salud corporal*, Nussbaum refiere —entre otros— a la habilidad de tener buena salud, incluyendo salud reproductiva. Respecto a la *integridad corporal*, refiere —entre otros— a tener las fronteras de nuestro cuerpo tratadas como soberanas, tener la habilidad de estar seguro contra asaltos, incluyendo asaltos sexuales, abuso sexual de niños y violencia doméstica, así como a tener las oportunidades para satisfacción sexual y para elección en materias de reproducción. Respecto a *sentidos, imaginación y pensamiento*, refiere Nussbaum —entre otros— a tener la habilidad para evitar dolor

tan probablemente contra todas las capacidades. El caso de la MGF es especialmente evidente: en cualquiera de sus formas, ella es una intervención innecesaria, irreversible, peligrosa, dolorosa, que menoscaba la salud y con consecuencias profundas en la vida, desarrollada normalmente en menores, a una edad en la que no saben si harán uso de las capacidades sexuales y de reproducción.

En su discusión del caso, Nussbaum va más lejos y argumenta que la MGF también debería estar prohibida en el caso de adultos que toman decisiones informadas. Esto se debe a que, si bien el EC se concentra en las capacidades y no en los funcionamientos, la MGF elimina absolutamente y de modo definitivo una capacidad central. Tal como un individuo no puede renunciar a su libertad de un modo definitivo, en tanto, por ejemplo, se vende como esclavo (como famosamente argumentó John Stuart Mill en *Sobre las libertades*), un individuo no debería poder renunciar de un modo irreversible a una capacidad tan central como la que la MGF destruye.<sup>28</sup>

En el caso de este tipo de tradiciones no sólo no es posible justificar DDCC. Por encima de esto, en este tipo de casos el EC exige formas de intromisión (directas y/o indirectas) para eliminarlas. Las políticas públicas correspondientes, así como las decisiones judiciales, deben aspirar a eliminar este tipo de prácticas culturales.

---

no-necesario. Y respecto a las *emociones* refiere —entre otros— a no tener nuestro desarrollo emocional destruido por miedo y ansiedad, o por eventos traumáticos de abuso o descuido (Nussbaum, 2000: 78-79). Los modos en que esta práctica atenta contra capacidades centrales pueden también ser examinados refiriendo a las otras capacidades de la lista.

<sup>28</sup> En mi opinión esta última no es una conclusión necesaria —aunque quizá deseable—. En el caso de mujeres adultas, emocionalmente estables, que realicen decisiones informadas hay poco que decir contra la MGF de igual modo a como hay poco que decir contra decisiones que implican intervenciones profundas y definitivas, como, por ejemplo, cambios de sexo. Sin embargo, en el caso de mujeres que pertenecen a ciertos grupos culturales donde esta práctica es efectiva, hay una razón extra para considerar críticamente las relaciones de poder dentro del grupo antes de aceptar la decisión como legítima. Sin embargo, hay que recalcar que mi interpretación no correspondería a un derecho cultural, sino a una libertad básica que, de ser efectiva, cualquiera podría ejercer con independencia de su pertenencia cultural.

2) *Preferencias adaptativas*: una pertenencia cultural puede causar desventajas, cuando debido a ésta, los individuos desarrollan lo que se denomina preferencias adaptativas: un mecanismo causal no escogido por nosotros que tiene lugar sin nuestro control o conciencia, en el que se adaptan las propias expectativas a las oportunidades disponibles. Una preferencia es adaptativa, si ella tiene la estructura de la fábula del zorro y las uvas: el zorro quiere las uvas, pero, porque no las puede alcanzar, juzga que ellas están agrias.<sup>29</sup> La posición de un agente con preferencias adaptativas puede ser ilustrado con el caso de un esclavo feliz: como el esclavo feliz, todos aquellos que pueden alcanzar poco, a menudo desean poco. Esto se aplica particularmente a situaciones en las que, en el medio social, condiciones fundamentales de injusticia son efectivas, como, por ejemplo, desigualdades relativas a la raza, a la casta, a la clase social o al género.

Desde una perspectiva multicultural es posible argumentar que este tipo de preferencias deberían contar positivamente al determinar principios generales de justicia y/o políticas públicas. Después de todo, puede argumentarse, estas son preferencias que se retrotraen a la pertenencia a una tradición cultural y no habría modo de descontarlas sin adoptar una

---

<sup>29</sup> Jon Elster (1983) ha formulado una concepción estrecha de preferencias adaptativas. De acuerdo con esta concepción se diferencian del caso en el que nos obligamos a nosotros mismos a un determinado propósito para de este modo (quizá) generar una nueva preferencia. Esta última es una limitación intencional del conjunto de oportunidades: para evitar beber, evito los bares. Éstas se diferencian también de las preferencias que se pueden retrotraer a un intento intencional de otros para manipular nuestras preferencias. Éstas se diferencian de las preferencias que han cambiado debido a un proceso de aprendizaje o a determinadas experiencias —éstas no son reversibles, mientras que las preferencias adaptativas son sumamente flexibles (si las uvas caen al suelo, ya no están agrias)—. Éstas se diferencian de preferencias que se retrotraen a un cambio intencional de carácter, y de preferencias que se basan en reflexiones profundas —estas últimas cambian la percepción de la situación y no la preferencia—. A diferencia de todos estos casos, las preferencias adaptativas se forman mediante un mecanismo causal no escogido por nosotros y sin nuestro control o conciencia. En oposición a las preferencias adaptativas, Elster sitúa las preferencias autónomas, que él entiende como preferencias que son objeto de nuestra reflexión y que nosotros escogemos o aceptamos de un modo intencional.

posición paternalista. Ya que el liberalismo, y ciertamente también el EC, intenta evitar posiciones paternalistas, este tipo de preferencias deberían ser consideradas.<sup>30</sup> Sin embargo, como argumentaré a continuación: (a) la presencia de preferencias adaptativas no justifica DDCC, y (b) esta conclusión no implica asumir una posición paternalista.

(a) Preferencias adaptativas pueden afectar nuestras capacidades y así la conversión de medios en libertades sustantivas o en funcionamientos valiosos. Los casos son múltiples. Uno muy estudiado y discutido en la literatura refiere a la posición de las mujeres en sociedades patriarcales (*cfr.* Okin, 1999). Nussbaum dedica amplias partes de su libro *Women and Human Development* a mostrar cómo las preferencias adaptativas están comúnmente presentes en las mujeres. Las identidades relacionadas con la pertenencia sexual o de género son variadas. Debido a procesos de socialización, la cultura puede influir, en ocasiones de un modo determinante, en lo que consideran las mujeres como aspiración legítima. La profesión a ejercer, el papel en la familia y en la sociedad, etcétera —cada una de las múltiples facetas de la vida puede retrotraerse a preferencias adaptativas.

Según Nussbaum, dos capacidades son de particular importancia para el EC: *razón práctica* y *afiliación*. Ellas son especialmente importantes porque organizan y completan las otras capacidades y de este modo tornan los funcionamientos genuinamente humanos: un funcionamiento es genuinamente humano, cuando incluye la capacidad de comportarse como un ser pensante que está en relación con otros en un modo que expresa

---

<sup>30</sup> La segunda parte de esta crítica es bien conocida: si el liberalismo no acepta la legitimidad de estas preferencias, él no es sólo paternalista, sino que, al postular su primacía normativa, asume una posición *imperialista* respecto a las *otras culturas*, etcétera. No es necesario mencionar que este tipo de argumentaciones lleva a posiciones relativistas. Aunque yo pienso que estas posiciones no son defendibles, en este texto no argumentaré en favor de esta tesis. Para los fines argumentativos del artículo (la pregunta, si el EC permite integrar DDCC en su marco conceptual) basta con partir de la premisa, discutida en el punto 2 de la sección 2, que el EC tiene validez intercultural, como proponen Nussbaum y Sen. Si este no fuese el caso, ello no pondría en cuestión los resultados de esta investigación.

reconocimiento mutuo y humanidad (Nussbaum, 2000: 82). Preferencias adaptativas pueden surgir en razón de tradiciones culturales que atentan contra el desarrollo y/o utilización de modos de razón práctica por parte de (algunos) de sus miembros, y/o establecen relaciones entre los individuos que no expresan reconocimiento mutuo y humanidad. De este modo, las preferencias adaptativas deben carecer de cualquier valor positivo en el diseño de los principios fundamentales o de las políticas públicas. Por encima de esto, la constatación de la presencia de preferencias adaptativas en individuos que pertenecen a determinados grupos culturales, debería llevar a implementar estrategias —mediante políticas públicas— que debiliten este tipo de preferencias y su surgimiento. Aquí también es válida la crítica a las teorías de bienestar:<sup>31</sup> cuando las preferencias adaptativas llevan a situaciones de desventaja, hay buenas razones, primero, para intervenir mediante el sistema educativo, entendido de un modo amplio; y segundo, para fomentar la participación en formas de terapia, también entendidas en sentido amplio, que beneficiasen a los portadores de este tipo de preferencias.<sup>32</sup>

Para el entendimiento de la libertad en la articulación teórica de Sen es importante la idea de las decisiones contrafácticas, esto es, lo que se hubiese decidido, si se hubiese tenido la posibilidad de decisión. Como mencioné antes, se podría hablar en forma acertada de un enfoque de libertad razonada. Pero las preferencias adaptativas se forman mediante mecanismos causales no escogidos por nosotros y sin nuestro control o conciencia, y por lo tanto no pueden ser entendidas como preferencias autónomas. Si se hubiese dispuesto de la posibilidad de decidir (es decir: de la información atingente, de opciones diferentes de un modo relevante, y de una facultad de escoger no afectada por formas de dominación), los indivi-

<sup>31</sup> Para esta crítica, véase Loewe, 2008b: sección 2.3, punto 3 y 4.

<sup>32</sup> Por ejemplo: como es conocido, organizaciones no-gubernamentales en India (y no sólo en India) que ofrecen microcréditos para mujeres, simultáneamente generan y fomentan un contexto para el intercambio de experiencias. De este modo, estas organizaciones no sólo constituyen foros educativos; íntimamente ligado con este aspecto hay también un elemento terapéutico que aspira a fomentar un tipo de *empowerment*. Nussbaum ha presentado descripciones del modo en cómo trabajan estas organizaciones en India (Nussbaum, 2000 y 2007).

duos difícilmente habrían generado las mismas preferencias. La generación de preferencias adaptativas es el resultado en contextos en los que la posibilidad de decidir no está presente. Por lo tanto, como en la articulación teórica de Nussbaum, ellas no pueden justificar DDCC.

Estrechamente relacionado con este punto hay otro elemento en la teoría de Sen que le quita toda plausibilidad a la justificación de DDCC en razón de preferencias adaptativas: la distinción entre “alcances” y “libertad para alcanzar”.<sup>33</sup> Al esclavo feliz no le faltan alcances, en el sentido que todas sus preferencias —por cierto, no-autónomas— han sido satisfechas. Sin embargo, esto se debe a que le falta la libertad para alcanzar: él sólo puede lograr esas posibilidades dadas, pero no otras. De este modo, la satisfacción de preferencias o cualquier otra medida que se oriente exclusivamente por los alcances, no es un indicador apropiado del bienestar del sujeto o, en todo caso, del radio de su libertad. En tanto podamos especificar las condiciones relevantes para los funcionamientos humanos, es la libertad para alcanzar (libertad para *ser* y para *hacer*) una medida más apropiada de la libertad del agente. Individuos con preferencias adaptativas no disponen de la libertad para alcanzar y, en este sentido, disponen de un radio restringido de libertad. Desde la perspectiva de una teoría que enfoca la libertad efectiva de los sujetos como aquello que debe ser objeto de una teoría igualitaria, no habría ninguna razón para sancionar positivamente una libertad menor mediante DDCC. Por el contrario, aquí aplican las mismas consecuencias ya explicitadas en el caso de la teoría de Nussbaum.

(b) Esta conclusión no implica asumir una posición paternalista. El paternalismo se caracteriza por la premisa que hay que proteger a los individuos de sí mismos y de sus propias decisiones en razón de sus supuestos intereses superiores —que los individuos desconocerían o no evaluarían correctamente—. Pero una posición que aspira a proteger a los individuos de sí mismos es solamente paternalista, cuando hay razones para considerar las preferencias o decisiones de los individuos como *su-*

<sup>33</sup> Los términos son “achievements” y “freedom to achieve” (Sen, 1997: cap. 2). Para una discusión de la relación entre las preferencias adaptativas y la libertad para alcanzar, *cfr.* Bohman, 1997.

yas. Mas, como examinamos, las preferencias adaptativas surgen comúnmente en contextos de dominación en que los individuos no disponen ni de la información necesaria, ni de las oportunidades relevantes para tomar decisiones genuinas. Parece razonable postular, entonces, que estas preferencias no corresponden a las preferencias que estos individuos tendrían en el caso de haber tenido la posibilidad de elección (utilizando el contrafáctico de Sen), o en caso de haber dispuesto de las capacidades de razón práctica y de afiliación (defendidas por Nussbaum). Por lo tanto, es razonable afirmar que la no consideración de estas preferencias no implica una posición paternalista, porque éstas no pueden ser consideradas como *sus* preferencias (las preferencias que se habrían tenido en caso de haber podido decidir). Todavía más: ya que las políticas públicas deberían aspirar a implementar estrategias que debiliten este tipo de preferencias y tornen difícil su surgimiento, la aspiración del EC es fortalecer la autonomía de los individuos, y de este modo —contrariamente a la crítica— se socavan las bases de cualquier aspiración paternalista: si los individuos son autónomos, no hay, desde una perspectiva liberal, razones para no considerar sus decisiones como genuinas.

3) *Tradiciones que limitan las capacidades*: grupos culturales que aspiran a preservar su carácter originario y su independencia de la cultura dominante, articulan usualmente demandas para limitar las capacidades de sus miembros al conjunto de aquellas, que la tradición cultural correspondiente considera como relevantes. Un caso paradigmático y muy discutido refiere a los amish. Ya que su experiencia les ha enseñado que los niños de la comunidad que permanecen en la escuela el tiempo estipulado por la educación obligatoria en Estados Unidos tienden a abandonar la comunidad, han intentado lograr excepciones (y en Wisconsin con éxito) para retirarlos de la escuela antes de lo estipulado por la ley. Otro caso refiere a la tradición nómada de algunos grupos gitanos. Debido a esta tradición, los niños raramente reciben educación formal completa. En Gran Bretaña disponen de una excepción que permite que sus niños visiten la escuela la mitad de los días estipulados como obligatorios. Pero incluso esta exigencia mínima no es usualmente cumplida (*cfr.*, Poulter, 1998: 147-194). Una argumentación común en este tipo de casos es que la educación formal no

es necesaria. Los niños reciben ya en la comunidad un tipo de educación informal que les permite desarrollar las capacidades necesarias para llevar a cabo las actividades características de la comunidad (dicho de otro modo, son usualmente entrenados para desarrollar las mismas actividades que sus padres). Pero esto no es suficiente. No es sólo que, de este modo, muchas capacidades importantes no son desarrolladas. Por encima de esto, muchas veces hombres y mujeres reciben entrenamientos distintos que ponen a estas últimas en una posición de desventaja. Esto es claro en el caso de los amish. Mientras que los niños aprenden carpintería y a trabajar la tierra, conocimientos que se pueden ofrecer en el mercado en caso de abandonar el grupo (o los expulsen), las niñas aprenden las labores propias de las actividades domésticas, cuya comercialización es difícil y mal pagada (hay una argumentación similar en Nussbaum, 2000: 233).

En estos casos el EC no permite justificar DDCC —en forma de excepciones a reglas de validez general—. La educación juega un papel central en las teorías liberales igualitarias y en las políticas públicas que tratan de garantizar igualdad de oportunidades. La situación no es diferente para el EC. Aunque desde la perspectiva de neutralidad liberal hay discusiones relativas al tipo de valor de la educación (como fuente de oportunidades para desarrollar una vida productiva, como generadora de ciudadanos responsables, o como un valor en sí),<sup>34</sup> desde la perspectiva del EC hay una respuesta clara a las demandas de los amish y de otros grupos de cristianos extremos para retirar a sus niños de la escuela antes de lo estipulado legalmente (o incluso para no enviarlos), y a las demandas de grupos nómades para no enviar regularmente a sus niños a la escuela: limitar las oportunidades educativas de un menor para satisfacer las aspiraciones de sus padres, en relación con tener la oportunidad de sobrevivencia como una “isla cultural de estructuras, patrones y valores tradicionales en medio del océano de la modernidad” —utilizando la descripción de los amish realizada por Kraybill (1993)—, es injusto: de este modo limitamos el

---

<sup>34</sup> Nussbaum ofrece una clara defensa de la importancia de las humanidades y del arte en la educación como modos de fomentar el pensamiento crítico y la capacidad de empatía (Nussbaum, 1997). La importancia del arte es claramente mostrada por Nussbaum en relación con Tagore y su escuela *Santiniketan* (Nussbaum, 2007).

desarrollo de capacidades centrales, y así las expectativas de vida de un individuo, porque casualmente nació en un determinado grupo cultural.<sup>35</sup>

4) *Grupos culturales empobrecidos*: muchos grupos culturales pertenecen a los grupos más desfavorecidos de la sociedad. Defensores de políticas multiculturales argumentan a menudo en favor de DDCC para así mejorar la situación de los miembros de estos grupos (Kymlicka, 1989: 189 y ss.).

El que grupos identificables con criterios culturales sufran desventajas sistémicas no refiere sólo —y quizá tampoco principalmente— a características culturales. Muchas veces son historias de opresión y de discriminación las que explican estos fenómenos. De igual modo que la teoría de Rawls —y que cualquier forma de liberalismo igualitario—, el EC se opone categóricamente a formas de discriminación no justificadas. En el caso de Rawls, la garantía de una igualdad de oportunidades *fair* permitiría, por cierto, ir más allá de una concepción formal (aunque Rawls es extraordinariamente parco respecto a los límites de esta interpretación). En caso de

---

<sup>35</sup> Evidentemente este argumento sólo funciona bajo una condición: que los años de escuela que la excepción aspira a evitar (dos años en el caso *Wisconsin*), sean fundamentales para generar capacidades centrales. Como examiné, el EC está interesado en garantizar un mínimo que posibilita una vida decente. De este modo, si en razón de estas excepciones los niños no desarrollasen capacidades consideradas como centrales hasta este mínimo, habría buenas razones para oponerse a la excepción. Esta ha sido la argumentación de Nussbaum respecto a *Wisconsin vs. Yoder* (Nussbaum, 2000: 232 y ss.). Sin embargo, si este no fuese el caso, no parecen haber razones para oponerse a la excepción —ya que esta facilitaría otra capacidad central: la religiosa—. En este sentido, el EC, al menos en la versión de Nussbaum, no va tan lejos como la teoría de Rawls, de acuerdo con la cual la garantía de oportunidades estipulada por su segundo principio sería difícilmente compatible con la excepción señalada (*cf.* Rawls, 1996: 199 y ss.). También la versión de Sen parece ser menos amigable respecto a este tipo de DDCC que la articulada por Nussbaum. Su concepción de libertad razonada se opone fuertemente a intentos por restringir las posibilidades de razonamiento. De este modo, Sen se ha manifestado contrario a la política de financiamiento público de escuelas dependientes de grupos religiosos, común en Gran Bretaña (Sen, 2006). En todo caso, estos análisis no afectan las consecuencias que yo he considerado como las correctas al utilizar este enfoque.

desventajas sistémicas que perduren, aunque los derechos fundamentales (como el derecho contra formas de discriminación) estén siendo garantizados, el EC permite articular buenas razones para justificar *derechos diferenciados* que permitan que los miembros de estos grupos desarrollen las capacidades centrales que posibiliten una vida con dignidad humana o libertad sustantiva (véase sección 3.1). Pero este no es un argumento en favor de DDCC —la pertenencia cultural en cuanto tal no justifica ningún tipo de derechos—, sino que es un tema de justicia social: es la posición desaventajada, la que en este caso justifica derechos económicos y sociales especiales. Estos derechos aspiran a fomentar y proteger las capacidades que el EC considera como centrales y no a justificar DDCC en razón de las características culturales del grupo.

Por cierto, puede haber casos en que las desventajas en la habilidad de conversión se retrotraen directamente a características culturales particulares, como ciertas disposiciones culturales (por ejemplo, una valoración mínima de la educación formal). Pero tampoco en estos casos tendríamos razones para proponer DDCC. En estos casos, como ya señalé, tendríamos buenas razones para intervenir mediante políticas públicas, sobre todo en el caso de menores o de preferencias adaptativas.

En el caso de tradiciones culturales afirmadas de un modo autónomo, el EC tampoco justifica DDCC. El EC no es paternalista, pues está interesado en garantizar capacidades centrales y no los modos de funcionamiento. Por lo tanto, si es el caso que la desventaja se retrotrae a la interpretación de una cultura en la que se participa de un modo autónomo (por ejemplo, monjes que practican formas de auto-negación, mediante ayunos extremos, formas de aislamiento, etcétera), el EC no justifica ningún tipo de derechos especiales: no se opone al enfoque que los individuos se decidan por no actualizar sus capacidades en cuanto funcionamientos. Pero las capacidades deben estar presentes.

5) *Convenciones*: a menudo la pertenencia cultural dificulta la integración en las estructuras sociales imperantes y así la conversión de bienes en funcionamientos valiosos. Un caso común refiere a convenciones. Éstas ofrecen soluciones a problemas de coordinación que surgen en la interacción social —la que está regulada en buena medida en razón de convenciones—. Y las culturas contienen una serie de convenciones. En

ocasiones se argumenta en favor de DDCC que impedirían el surgimiento de desventajas que se retrotraen a convenciones culturales. El caso de las convenciones es especialmente difícil de tratar. Esto se debe a que, a menudo, ellas son neutrales desde una perspectiva moral. Aplaudir o golpear la mesa con los nudillos son dos convenciones que expresan aprobación y ninguna es mejor que la otra. El modo de apelar a una convención o cuestionarla no refiere a su corrección o incorrección, sino más bien a su *adecuación a la situación* (Tilly, 2006: cap. 2). Sin embargo, como argumentaré, desde la perspectiva del EC hay buenas razones (aunque no concluyentes) para oponerse a este tipo de DDCC.

En la literatura se refiere usualmente el caso de inmigrantes de Vietnam que, como señal de respeto, no mirarían directamente a los ojos de su interlocutor. Esta disposición cultural los coloca en una posición de desventaja al competir por ciertas posiciones laborales. Empleadores suponen que ellos son muy tímidos o no son confiables y, por lo tanto, que no son las personas apropiadas para tratar con público o clientes. El caso no es subsumible en términos de discriminación —un caso para el que el EC, como por lo demás cualquier enfoque liberal igualitario, ofrece directrices claras de acción—. <sup>36</sup> A diferencia de un caso de discriminación, en la selección de los solicitantes no se está considerando una característica irrelevante para el desarrollo de la actividad: mirar a los ojos es ciertamente relevante para poder desarrollar de un modo exitoso labores en las que hay que tratar con clientes o con público, al menos en sociedades en las que impera la convención de acuerdo con la cual mirar a los ojos es expresión de confiabilidad. En este sentido, la proveniencia de una cultura en la que imperan determinadas convenciones puede ser una fuente de desventaja en sociedades en las que no imperan las mismas.

El caso es complicado. Mirar o no mirar a los ojos no es ni correcto ni incorrecto desde un punto de vista moral. Pero esta convención cultural puede tener alcances mayores. La condición para esta afirmación es que el sector de servicios debe ser una fuente empleadora importante. No tener acceso a determinados tipos de trabajo puede implicar una limitación im-

---

<sup>36</sup> De acuerdo con Nussbaum, por ejemplo, proteger la capacidad del auto-respeto implica, junto con otras cosas, “protección contra discriminación en base a raza, sexo, orientación sexual, religión, casta, etnicidad, o nacionalidad” (2000: 79).

portante en el ejercicio de ciertas capacidades, como, por ejemplo: “ser capaz de tener propiedad (tanto de tierra como de bienes móviles) no sólo formalmente pero en sentido de oportunidad real” (Nussbaum, 2000: 80). Por encima de esto, la falta de acceso al mercado laboral puede llevar a situaciones en las que otras capacidades son amenazadas, por ejemplo, la *vida* (“ser capaz de vivir hasta el final de una vida humana de duración normal”), o la *salud corporal*. Como la literatura del EC ha demostrado, las consecuencias del desempleo en la calidad de vida de una persona son profundas, y no se dejan reducir al factor monetario. La exclusión sistémica de estos individuos podría llevar incluso a una situación en la que *las bases del auto-respeto* están amenazadas. Si fuese el caso que en razón de esta convención capacidades importantes estuviesen amenazadas: ¿podría un miembro de una cultura *desaventajada*, en el sentido expuesto, demandar legítimamente DDCC apelando al EC?

Una posibilidad sería argumentar en favor de que el hecho de mirar o no mirar a los ojos no debiese jugar ningún papel en la selección de los candidatos.<sup>37</sup> De este modo, todos los individuos tendrían la posibilidad

---

<sup>37</sup> Otra posibilidad sería afirmar que los solicitantes con el origen cultural correspondiente tendrían un derecho a que este tipo de consideraciones no jugase ningún papel en la decisión acerca del otorgamiento de la plaza. Individuos que no miran a los ojos —porque son tímidos o poco confiables— quedarían descartados en el proceso de selección, mientras que individuos que no miran a los ojos en razón de una disposición cultural, no. De este modo —como en el caso de excepciones y privilegios en general— se producirían diferencias de tratamiento, y éstas deben ser justificables. Pero, dejando fuera de consideración la ya dudosa implementación de una regla como la señalada, en este caso el tratamiento diferencial no se justifica. Si lo que hace razonable la decisión de no contratar personas que no miran a los ojos es la convención imperante, que mirar a los ojos es expresión de confiabilidad, y expresar confiabilidad es una condición para desarrollar un trabajo vinculado con público y clientes de un modo exitoso, simplemente no es razonable que sean seleccionados aquellos individuos que no miran a los ojos, sea por la razón que fuese. Afirmer lo contrario es similar a postular la cuadratura del círculo. Frente a la protesta real o imaginaria de todos aquellos individuos que, en razón de su timidez o falta de confiabilidad, no miran a los ojos y correspondientemente no son seleccionados, sólo podríamos afirmar que ellos no tienen el origen cultural apropiado.

de competir en igualdad. Independientemente de cuál sea la factibilidad de su implementación —que dicho sea de paso, es dudosa—, esta idea no está carente de dificultades. Códigos culturales sólo adquieren significado dentro de contextos singulares. Cualquiera que haya viajado a lugares donde imperan otros códigos lo ha notado. Posiblemente la habilidad para negociar es central al momento de otorgar una plaza en el sector comercial en lugares donde el regateo es una actividad ampliamente aceptada —por ejemplo, la India o ciertos países del cercano oriente—. No se puede sostener lo mismo en otros contextos culturales en los que ésta no es una actividad corriente. Pero es dentro de contextos específicos, con sus códigos imperantes, que los individuos pueden desarrollar ventajas comparativas. Saber cuál es la convención imperante es central para poder desarrollar estas ventajas. Esto no implica que estos códigos no cambien, como ciertamente lo hacen. La implicancia es que, para ser exitoso en determinadas actividades, hay que poder reconocer los códigos culturales imperantes y saber guiarse de acuerdo con ellos (esto vale también, por cierto, en el caso de las así llamadas contraculturas: hay que poder reconocer la convención que se quiere transgredir). Personas que no miran a los ojos pueden desarrollar esta habilidad —hay variados *training* de presentación personal—, independientemente de cuál sea la razón por la que ellos no lo hacen. De este modo, ellos pueden desarrollar las capacidades para transformar bienes en funcionamientos valiosos.

Esto no implica que aquellos individuos que en razón de una pertenencia cultural no miran a los ojos estén obligados a abandonar la convención original. Primero: en sentido estricto, ellos no están obligados a solicitar la plaza. Segundo y más importante, si ellos lo hacen (porque, por ejemplo, el sector de servicios es un empleador importante), y para esto desarrollan las habilidades correspondientes (mirar a los ojos), no están obligados a renunciar a la convención cultural originaria: ellos pueden seguir actuando de acuerdo con ésta en los contextos culturales correspondientes (por ejemplo, al interior de los grupos de inmigrantes).

---

Pero por referencia a cualquier marco argumentativo liberal igualitario, también por referencia al EC, esto no es un argumento legítimo.

#### 4. DEMANDAS LEGÍTIMAS

En los casos examinados el EC no justifica DDCC. Por el contrario: en muchos casos éste implica formas de intervención que —en alguna medida— amenazan la tradición cultural —al menos en la interpretación de las elites de turno—. A continuación examinaré dos casos en los que esta conclusión no parece ser atingente.

1) *Desarrollo de capacidades centrales*: en ciertos casos la pertenencia a un grupo cultural y la participación en las actividades del grupo pueden ser necesarias para desarrollar y fortalecer ciertas capacidades que el EC considera como centrales. Como ya mencioné, de acuerdo con Nussbaum las dos capacidades más relevantes son afiliación y racionalidad práctica. Ellas completan las otras capacidades y así transforman los funcionamientos en funcionamientos genuinamente humanos. Afiliación es definida como:

[...] ser capaz de vivir una vida con y hacia otros, reconocer y mostrar consideración por otros seres humanos, participar en varias formas de interacción social; ser capaz de imaginar la situación de otro [proteger esta capacidad implica] proteger instituciones que constituyen y fomentan estas formas de afiliación, y también proteger la libertad de reunión y de expresión política. (Nussbaum, 2006: 77)

Si fuese el caso que la participación en ciertos grupos culturales fuese central para el desarrollo de esta capacidad, el EC podría entonces protegerlos y fomentarlos. De este modo, en determinadas circunstancias sería en principio posible justificar DDCC que posibiliten que estos grupos perduren como motores en la generación y mantenimiento de esta capacidad.

En el análisis de Sen también encontramos elementos que eventualmente posibilitarían justificar algún tipo de DDCC en una situación como la expuesta. De acuerdo con Sen (1999: 71), tomar parte en la vida de la comunidad es un funcionamiento elemental. Acerca de la importancia de la capacidad correspondiente sería posible lograr un acuerdo amplio, que va más allá de aquel que se lograría al tratar de establecer cuál es la forma de vida compartida en esa comunidad (Sen, 1997a: 109). De este modo, es posible imaginar situaciones, en las que, en razón de la capacidad de filia-

ción o la posibilidad de participar en la vida comunitaria, determinados DDCC, que posibilitasen a un grupo el desarrollo de determinadas actividades o festividades centrales para su tradición, estuviesen justificados (por ejemplo: formas de financiamiento, o liberación en forma excepcional de determinadas cargas).

Sin embargo, los límites de este derecho están clara y estrechamente delimitados. Como examiné en la sección 3.1, en el caso de los bienes relacionados con la dignidad y el auto-respeto, que Nussbaum asocia con la distribución de libertades básicas, sólo es justificable una distribución igual. De este modo, no es casual que Nussbaum no sólo proponga fomentar este tipo de asociaciones, sino también, y simultáneamente, proteger la libertad de asociación. Esto implica que estos grupos deben ser categorizados como asociaciones con un carácter voluntario. Y este carácter voluntario no puede ser cuestionado ni amenazado mediante, por ejemplo, una distribución desigual de libertades básicas, aunque ésta pudiese asegurar y fomentar la existencia del grupo. Como Nussbaum afirma: “El enfoque en las capacidades permanece enfocado en la persona como el último sujeto de justicia, y así rechaza el hacer compromisos en la justificación de la lista [de capacidades]” (2006: 295). En el caso de Sen podemos afirmar algo similar. La capacidad de tomar parte en la vida de nuestra comunidad no puede implicar que *debamos* tomar parte en ésta, ni mucho menos que nuestra participación implique una aceptación de las interpretaciones dominantes acerca de lo que constituye y caracteriza la vida de esta comunidad. De acuerdo con Sen, quien en su reciente libro *Identity and Violence* ha realizado una defensa vigorosa de la capacidad y de la inevitabilidad de elegir por sobre las falsas pretensiones de una identidad dada, no se deben hacer compromisos relacionados con la importancia de la *libertad cultural*, esto es, la libertad para, entre otras cosas, “cuestionar la aceptación automática de tradiciones pasadas, cuando las personas —particularmente las personas jóvenes— ven una razón para cambiar sus formas de vida” (2006: 114).<sup>38</sup> Por lo tanto, proteger la capacidad para tomar parte en la vida de la comunidad o la capacidad de afiliación sería incompatible con una distribución desigual de libertades

---

<sup>38</sup> En otro lugar he discutido este libro de Sen (Loewe, 2007b).

básicas que aspirase, por ejemplo, a impedir, o a cargar con costos no-legítimos, la posibilidad de abandonar estos grupos.<sup>39</sup>

2) *Prácticas culturales que dificultan la participación económica en la sociedad*: en algunos casos una pertenencia cultural o religiosa puede implicar seguir ciertas reglas cuyo cumplimiento impide o dificulta la participación en la vida económica de la sociedad. Un caso muy discutido refiere a la obligación (cultural o religiosa) que muchos sikhs sostienen, de llevar un turbante. Si bien la regla que exige conducir una motocicleta con casco no es discriminatoria, ella podría implicar, en determinados contextos, limitar ciertas capacidades de los sikhs. Por ejemplo, si las motocicletas fuesen el modo usual de transporte, la capacidad de los sikhs de movilidad se vería fuertemente restringida (aunque esta argumentación calza mejor

---

<sup>39</sup> Esta estrategia es usualmente utilizada por grupos culturales y religiosos para tornar difícil el abandonar el grupo y así asegurar su cohesión. Así, por ejemplo, en el caso de los amish, no sólo se intenta limitar (mediante excepciones a la ley de escolaridad) la formación de capacidades en las personas jóvenes, y así tornar menos probable que abandonen el grupo. Por encima de esto, ellos tienen un sistema de destierro sumamente efectivo (*das Meiden*). Aquel que es desterrado (porque no cumple con el *Ordnung* —esto es, las reglas de la comunidad—, y no reconoce sus culpas frente un tipo de tribunal religioso en un plazo determinado) no puede volver a la comunidad ni de visita. Por encima de esto, los miembros de su familia deben cortar todo contacto con él, y los miembros de la comunidad no pueden establecer relaciones comerciales con el desterrado. Como cristianos primitivos, los hutterer no conocen la propiedad privada. De este modo, una persona que, por ejemplo, ha contribuido toda una vida con su trabajo a la comunidad no tiene ninguna reclamación legítima a recursos en caso de abandonarla. Esto, además del hecho que los hutterer, como amish y mennonitas, usualmente están exentos de los sistemas de previsión social, torna sumamente costosa la posibilidad de abandonar el grupo. En otros casos un grupo religioso (*Church of Christ*) ha desclasificado información reservada relativa a un miembro que abandonó la iglesia e informado a todas las iglesias del sector que el individuo “has been engaging in fornication” (Greenawalt, 1998: 129) con la intención, reconocida frente al tribunal, que de este modo el trasgresor se sienta sólo y así desarrolle el deseo de arrepentirse y de volver a la iglesia. La lista de casos en que grupos intentan elevar los costos de salida, hasta el punto de hacerla prácticamente imposible, se extiende *ad infinitum*.

con la situación en India que en Gran Bretaña —dos jurisdicciones que, por lo demás, pero por otras razones a las aquí expuestas, han otorgado una excepción a los sikhs, que conduzcan motocicleta con turbante, de la ley que establece la obligatoriedad del uso del casco—. Si la utilización de una motocicleta fuese necesaria para tener acceso a muchos tipos de trabajo, entonces algunas capacidades centrales podrían ser restringidas de un modo extremo.<sup>40</sup> Otro caso podría ser la obligación de llevar un casco en la construcción, que los sikhs —y los amish debido al sombrero de ala ancha— no pueden cumplir si quieren mantenerse fieles a los dictados de su religión. En el caso de los sikhs que trabajan en la construcción en Gran Bretaña, este argumento podría alcanzar algún nivel de plausibilidad.<sup>41</sup> Si la realización de prácticas o disposiciones con un origen cultural dificulta la integración económica en la sociedad de un modo importante, y de este modo ciertas capacidades centrales se ven fuertemente medradas, sería posible argumentar en favor de estos derechos.

## 5. CONSIDERACIONES FINALES

Tanto la concepción de agencia de Sen como la concepción de persona utilizada por Nussbaum acentúan la capacidad autónoma de los individuos. Esto se expresa en que el EC refiere primeramente a capacidades y

<sup>40</sup> Otro caso en que quizá se podría argumentar del modo expuesto, refiere a la colisión entre las obligaciones religiosas de un musulmán, que en ciertas interpretaciones implican asistir a la mezquita cada viernes, y las obligaciones horarias de un maestro de tiempo completo —*cfr. Ahmad v Inner London Education Authority* [1978] 1 All ER 574 (CA).

<sup>41</sup> Se estima que en Gran Bretaña hay alrededor de 40 000 sikhs trabajando en la industria de la construcción. El efecto en la comunidad Sikh de una ley que exige el uso de casco en la construcción sin permitir excepciones sería la caída económica del grupo (*cfr. Poulter*, 1998: 317). Interesante es que, desde la perspectiva del EC, una posible excepción no se basaría en razones pragmáticas, sino en razones de justicia. Esto diferencia el EC de otras posiciones liberales igualitarias que ciertamente estarían en favor de una excepción, pero en razón de argumentos pragmáticos que apelan, entre otras cosas, a la calidad de vida de los miembros del grupo, a la percepción de la sociedad británica y sus leyes por parte de este grupo, y a la paz social.

no a funcionamientos, y en que a las preferencias adaptativas no les corresponde ningún valor positivo en el proceso de definición de los principios constitucionales o las políticas públicas. Debido a la importancia de la autonomía debemos considerar a los individuos como responsables por sus preferencias, aunque éstas sean no-escogidas. En este sentido, el EC no se distingue de la teoría de Rawls, en la que la concepción normativa del sujeto moral (capaces de los dos poderes morales: un sentido de la justicia y una concepción del bien) implica que los individuos deben ser considerados como responsables de sus preferencias, sean escogidas o no.<sup>42</sup> Si esto es así, entonces tendríamos que esperar (como en el caso de la teoría de Rawls) una posición contraria a la posibilidad de integrar DDCC diferenciados en este marco teórico. ¿Cómo es posible afirmar una concepción fuerte de responsabilidad y al mismo tiempo sostener que en determinadas ocasiones es posible justificar DDCC? Para aclarar esta situación me referiré brevemente a la estructura del EC y a su foco de atención.

1) *La estructura del enfoque*: en mi opinión, al considerar la estructura del EC, resulta evidente que esta tensión es aparente y no refiere a ningún tipo de inconsistencia teórica: de igual modo, como en la teoría de Rawls cada cual es responsable por su concepción del bien, y *simultáneamente* los principios de la justicia son válidos (y, por lo tanto, los más desaventajados en la sociedad reciben su parte en la distribución de ingresos y rique-

---

<sup>42</sup> Esta concepción de persona, que se inscribe en la tradición kantiana, permite rechazar la tesis de Cohen —discutida en Loewe, 2008b—, que no podemos ser considerados como responsables por nuestras preferencias y gustos caros no-escogidos. Evidentemente no todos los individuos están de acuerdo con una concepción de persona como la empleada por Nussbaum, Sen o Rawls (que, contra la pretensión de Rawls, poco tiene de política y sí mucho de metafísica). Esta no es una crítica a esta concepción de persona —que yo considero apropiada—. Sin embargo, es importante notar que la teoría de Cohen puede realizar su trabajo sin recurrir a una concepción de este tipo. ¿Qué pasaría si el determinismo en su forma más cruda fuese correcto? En la interpretación de Cohen, si este fuese el caso, entonces cualquier distribución de bienes que se desviase de una distribución igualitaria de bienestar sería injusta. En la interpretación de Rawls, de Nussbaum o de Sen, si la autonomía no fuese más que una quimera, no tendría sentido hablar de justicia o injusticia.

zas de acuerdo con el Principio de la Diferencia *con independencia* de cuál sea su concepción del bien), el EC asegura un mínimo estipulado de capacidades centrales *con independencia* de la concepción del bien de los individuos. El EC asegura este mínimo, y los individuos, independientemente de si su concepción de vida se deja retrotraer a una tradición cultural, deben llevar los costos por sus preferencias. Esta interpretación es consistente con los dos casos examinados, en los que, eventualmente, se podrían justificar DDCC: la justificación se basa en que ciertos DDCC serían necesarios para asegurar y promover capacidades centrales (y no la concepción de vida de los individuos). De este modo, el EC examina las tradiciones culturales en relación con cómo éstas fomentan o amenazan las capacidades que se consideran centrales.

2) *El foco del enfoque*: en sentido estricto (y a diferencia de las teorías igualitarias para acceder al bienestar) el EC no subvenciona la satisfacción de preferencias, sino que fomenta capacidades hasta el nivel mínimo que la teoría estipula. Los estrechos límites en la justificación de DDCC se definen en relación con la misma categoría que eventualmente estos derechos posibilitarían: las capacidades centrales necesarias para alcanzar funcionamientos valiosos o para alcanzar libertad sustantiva. Una vez que el nivel mínimo ha sido alcanzado (por ejemplo, cuando los grupos se pueden mantener por sí mismos como fuentes de gestación y promoción de estas capacidades), no hay razones de justicia para defender DDCC. De este modo, y a diferencia de las teorías multiculturales, el EC no aspira a perpetuar una cultura para siempre.<sup>43</sup> Su foco no es la cultura en cuanto tal, sino las capacidades vinculadas con ésta. Esto lo podemos examinar a la luz de un caso usualmente citado. Kymlicka narra la historia de una niña inuit de sólo dos años. Puesto que su cultura está amenazada por terceros que no pertenecen a la misma, ella está en una situación de desventaja. Ésta consiste en que, cuando ella alcance la mayoría de edad, su cultura como proveedora de opciones estará destruida por las decisiones de éstos.

---

<sup>43</sup> Un conocido propulsor de esta idea en el debate multicultural es Charles Taylor (1994) con su política del reconocimiento. En otro lugar he discutido esta teoría (Loewe, 2006).

Por el contrario, un joven canadiense de habla inglesa no está desaventado de este modo. De acuerdo con Kymlicka:

Esta es una desigualdad importante, y si es ignorada, llegará a ser una gran injusticia [por lo tanto] la rectificación de esta desigualdad es la base para una defensa liberal de derechos aborígenes, y de derechos minoritarios en general. (Kymlicka, 1989: 189)

Kymlicka tiene, sin duda, razón al afirmar que la niña inuit está en una situación de desventaja. Sin embargo, aun sin considerar las dificultades internas de su argumentación, es necesario notar que, contra su tesis, la desigualdad relevante no es la que él enfatiza y pretende superar mediante DDCC. El EC considera la situación de un modo diferente: la desigualdad no refiere al hecho que la niña dispondrá de un contexto cultural que ofrece menos opciones culturales cualificadas que el contexto del joven canadiense de habla inglesa. La desigualdad se basa en el hecho que, aunque los dos dispusiesen de los mismos bienes (lo que probablemente ya no es el caso), ella no podría convertirlos en la misma libertad sustantiva que él, o en funcionamientos valiosos comparables a los que él puede obtener. Ella no lo puede hacer, porque probablemente está mal alimentada, porque las condiciones de salud son deficientes, porque el alcoholismo es un problema mayor, porque ella no tendrá una educación de la misma calidad, etcétera. La solución a este problema de desigualdad no se encuentra en DDCC, sino en un mejoramiento considerable de sus condiciones de vida, de modo tal que ella pueda desarrollar sus capacidades apropiadamente. De esta manera, ella tendría una oportunidad *fair* para alcanzar lo que quiera lograr, y sabrá, que ella tiene el derecho a querer alcanzar ciertas cosas en su vida, aunque estas cosas no pertenezcan al repertorio del contexto cultural originario.

Esto no implica que el EC tenga una posición crítica respecto al pluralismo cultural. Por el contrario, tanto en la formulación de Nussbaum como en la de Sen encontramos una posición favorable respecto a la diversidad cultural. Pero los derechos permanecen vinculados a individuos con independencia de su pertenencia cultural. En este aspecto el EC no se distingue de las concepciones liberales igualitarias hoy por hoy más ampliamente aceptadas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arneson, Richard (1999), "What is the point of equality?", *Ethics*, vol. 109, núm. 2, pp. 287-337.
- Bohman, James y Williams Regh (eds.) (1997), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Estados Unidos, The MIT Press.
- Bohman, James (1997), "Deliberative democracy and effective social freedom: capabilities, resources, and opportunities", en James Bohman y Williams Regh (eds.), *Deliberative Democracy*, Boston, Estados Unidos, The MIT Press, pp. 321-348.
- Carens, Joseph H. (2000), *Culture, Citizenship, and Community*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Cohen, Gerald Allan (1989), "On the currency of egalitarian justice", *Ethics*, vol. 99, núm. 3, pp. 906-944.
- Cohen, Joshua, Matthew Howard y Martha C. Nussbaum (eds.) (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Douglas, R. Bruce, Gerald Mara y Henry Richardson (eds.) (1990), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Estados Unidos, Routledge, pp. 203-252.
- Drèze, Jean y Amartya Sen (1989), *Hunger and Public Action*, Oxford, Reino Unido, Clarendon 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.
- Elster, Jon (1983), *Sour Grapes*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Fabre, Cécile y David Miller (2003), "Justice and culture: Rawls, Sen, Nussbaum and O'Neill", *Political Studies Review*, vol. 1, pp. 4-17.
- Gasper, Des (2004), *The Ethics of Development. From Economism to Human Development*, Edimburgo, Reino Unido, Edimburgo University Press.
- Gilman, Sander L. (1999), "'Barbaric' rituals?", en Joshua Cohen, Mathew Howard y Martha Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press, pp. 53-58.
- Greenawalt, Kent (1998), "Freedom of association and religious association", en Amy Gutmann (ed.), *Freedom of Association*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press, pp. 109-144.
- Gutmann, Amy (ed.) (1998), *Freedom of Association*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.

- Gutmann, Amy (ed.) (1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Harrison, Lawrence E. y Samuel P. Huntington (eds.) (2000), *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, Nueva York, Estados Unidos, Basic Books.
- Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Nueva York, Estados Unidos, Simon & Schuster.
- Kraybill, Donald (1993), *The Amish and the State*, Baltimore/Londres, Estados Unidos/Reino Unido, The John Hopkins University Press.
- Kukathas, Chandran (2003), *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Estados Unidos, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Estados Unidos, Oxford University Press.
- Levy, Jacob T. (2000), *The Multiculturalism of Fear*, Nueva York, Estados Unidos, Oxford University Press.
- Loewe, Daniel (2009), "La felicidad y el bienestar subjetivo", en Carmen Trueba Atienza y Héctor Zagal (eds.), *La felicidad o la vida buena. Perspectivas antiguas y modernas*, México, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (en prensa).
- Loewe, Daniel (2008a), "La justicia más allá de Rawls", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 29, pp. 220-225.
- Loewe, Daniel (2008b), "Liberalismo igualitario e igualitarismo orientado al bienestar: las demandas de las minorías culturales", *Signos Filosóficos*, vol. x, núm. 20, pp. 25-60.
- Loewe, Daniel (2007a), "Teorías de justicia igualitaria y derechos culturales diferenciados", *Isegoría*, núm. 36, septiembre, pp. 275-302.
- Loewe, Daniel (2007b), "Amartya Sen: identity and violence", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, núm. 4, pp. 133-136.
- Loewe, Daniel (2006), "La política del reconocimiento", *Véritas*, vol. 51, núm. 4, diciembre, pp. 61-79.
- McMurrin, Sterling M. (ed.) (1980), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2007), *The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2006), *Frontiers of Justice*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2004), "Beyond 'compassion and humanity': justice for nonhuman animals", en Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum (eds.), *Animal Rights*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press, pp. 299-320.

- Nussbaum, Martha C. (2000), *Women and Human Development*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1999), *Sex and Social Justice*, Nueva York, Estados Unidos, Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1997), *Cultivating Humanity*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1990), "Aristotelian social democracy", en Bruce Douglas, Garald Mara y Henry Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Estados Unidos, Routledge, pp. 203-252.
- Nussbaum, Martha C. (1988), "Natur, function, and capability: Aristotle on political distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, pp. 145-184.
- Nussbaum, Martha C. y Amartya Sen (eds.) (1993), *The Quality of Life*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Okin, Susan Moller (1999), "Is multiculturalism bad for women", en Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press, pp. 7-26.
- 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, [1993].
- 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, Reino Unido, Cambridge University Press, pp. 159-185.
- Rawls, John (1975), "Fairness to goodness", *Philosophical Review*, vol. 84, pp. 536-554.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Scanlon, Thomas (1975), "Preference and urgency", *Journal of Philosophy*, vol. 72, pp. 655-669.
- Sen, Amartya (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Nueva York/Londres, Estados Unidos/Reino Unido, W. W. Norton.
- Sen, Amartya (2005), *The Argumentative Indian*, Londres, Reino Unido, Allen Lane.
- Sen, Amartya (1999), *Development as Freedom*, Nueva York, Estados Unidos, Anchor Books.
- Sen, Amartya (1997a), *Inequality Reexamined*, Nueva York, Estados Unidos, Harvard University Press [1992].
- Sen, Amartya (1997b), *Human Rights and Asian Values: Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy*, Nueva York, Estados Unidos, Carnegie Council on Ethics and International Affairs.

- Sen, Amartya (1993), "Capability and well-being", en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Estados Unidos, Oxford University Press, pp. 30-53.
- Sen, Amartya (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford, Estados Unidos, Blackwell Publishing.
- Sen, Amartya (1984), *Resources, Values and Development*, Oxford, Estados Unidos, Basil Blackwell.
- Sen, Amartya (1980), "Equality of what?", en Sterling M. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, vol. 1, pp. 195-220.
- Sen, Amartya y Bernard Williams (eds.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Sumner, Leonard Wayne (1996), *Welfare, Happiness & Ethics*, Oxford, Estados Unidos, Clarendon Press.
- Sunstein, Cass R. (1991), "Preferences and politics", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, núm. 1, pp. 3-34.
- Sunstein, Cass R. y Martha C. Nussbaum (eds.) (2004), *Animal Rights*, Nueva York, Estados Unidos, Oxford 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. 107-148.
- Tilly, Charles (2006), *Why? What Happens when People Give Reasons... and Why*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.

**Daniel Loewe:** doctor en Filosofía de la Eberhard Karls Universität de Tübingen (2002, *summa cum laude*, premio al mejor trabajo de doctorado en Filosofía de la Universidad de Tübingen), y licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1995). Sus áreas de especialización son filosofía política, filosofía moral y ética, con especial énfasis en teorías igualitarias, multiculturalismo, teorías liberales, ética de los animales, ética del medio ambiente y teorías de justicia internacional. Ha realizado estudios de posdoctorado como investigador del CNRS en la Universidad de Oxford, y se ha desempeñado como profesor visitante en la Universidad de Nueva York, la Universidad de Toronto, la Universidad Católica de Chile, la Universidad Católica de Porto Alegre, en el CSIC en Madrid, y del 2003 al 2009 como profesor asistente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Tübingen. Ha publicado numerosos artículos en revistas internacionales.

D. R. © Daniel Loewe, México D.F., enero-junio, 2009.