

Teorías de justicia igualitaria y derechos culturales diferenciados

DANIEL LOEWE

Universität Tübingen

RESUMEN: En este texto se investigan críticamente intentos de justificación de derechos culturales diferenciados dentro del marco teórico de las teorías igualitarias liberales que definen la justicia de acuerdo a alguna concepción de igualdad de oportunidades. El resultado de esta investigación es que esta justificación no es posible ni dentro de la teoría de Rawls ni dentro de la teoría de Dworkin. En el marco de teorías que se orientan al bienestar, como la de Cohen, es posible realizar esta justificación. Sin embargo, estas teorías no son atractivas desde una perspectiva liberal. Derechos culturales igualitarios se contraponen al objetivo liberal igualitario de ofrecer oportunidades iguales para todos.

Palabras clave: igualdad de oportunidades, preferencias, costos, responsabilidad, planes de vida, derechos culturales, bienes básicos, recursos, circunstancias, decisiones, compensación, preferencias costosas, bienestar.

ABSTRACT: The paper critically analyzes justifications of cultural rights within a liberal egalitarian framework that defines justice according to a conception of equal opportunities. The outcome of this paper is that this sort of justification is not possible in the context of Rawls' and Dworkin's theories. It should be possible within a theoretical framework oriented towards welfare, like Cohen's Theory. But from a liberal point of view these theories are not very attractive. Cultural rights are in tension with the liberal egalitarian aim of offering equal opportunities to everyone.

Key words: equality of opportunities, preferences, costs, responsibility, plans of life, cultural rights, primary goods, resources, circumstances, decisions, compensation, expensive tastes, welfare.

Teorías de justicia que recurren a la igualdad originaria entre las personas están ampliamente aceptadas en la filosofía política actual. A un nivel fundamental los individuos tienen que ser iguales. A pesar de este elemento común, se discute intensamente acerca de cuáles son las consecuencias normativas implicadas por esta igualdad fundamental. Las diferentes teorías de justicia igualitaria no articulan una respuesta única a la pregunta —con las palabras de Sen— «¿igualdad de

qué?» (Sen, 1997), sino muchas respuestas que compiten entre sí. Mientras que para algunos autores una teoría de justicia igualitaria debe ser caracterizada mediante la igualdad de recursos (Dworkin), para otros debe hacerse mediante una concepción de bienes básicos (Rawls). Para otros es capital la igualdad en la disposición de ciertas capacidades, pues son éstas las que hacen posible ciertas formas de funcionamiento (Nussbaum, Sen) o la igualdad de bienestar, tanto en las versio-

nes utilitaristas, como en las versiones más refinadas que refieren al bienestar individual en tanto igualdad en el acceso a ventajas (G. A. Cohen) o de oportunidad igual para alcanzar bienestar (Arneson).

Al argumentar a favor de sus demandas recurren los defensores del multiculturalismo a menudo a teorías de justicia igualitaria, también a teorías liberales de justicia igualitaria. La idea básica en este tipo de argumentación es que una concepción de justicia genuinamente igualitaria debe ser parcialmente definida por referencia a la pertenencia o identidad cultural. Por ejemplo, de acuerdo con Parekh (2000, 241), las teorías igualitarias deben ser interpretadas «de un modo culturalmente sensible». Algunos autores multiculturales proponen que la pertenencia cultural es un elemento central en la vida de cada cual y por tanto debe ser reconocida como un bien básico en el contexto de una teoría liberal de justicia igualitaria (Kymlicka, 1989, 1995; Tully, 1995). Una interpretación culturalmente sensible de las teorías de justicia igualitaria permitiría, o haría incluso necesaria la garantía de derechos culturales especiales. En este texto se examinan críticamente algunos intentos de justificación de demandas multiculturales dentro del contexto argumentativo de las teorías liberales de justicia igualitaria. En mi opinión, estas teorías multiculturales se basan en interpretaciones erradas de las teorías liberales de justicia igualitaria. Las concepciones de igualdad multiculturales tienen poco que ver con el liberalismo igualitario; son, más bien, doctrinas antagónicas. Esto no implica que cualquier posible defensa multicultural de los derechos culturales esté condenada al fracaso. Otras alternativas de justificación están disponibles. En este texto me concentro exclusivamente en los intentos de justificación de los derechos culturales especiales apelando a teorías de justicia igualitaria.

Brian Barry (2001) ha realizado una vigorosa defensa de la tesis de que las teorías igualitarias definen la justicia mediante la igualdad de oportunidades, que a su vez se garantiza mediante un sistema de reglas generales válidas para todos. De este modo, no sería posible justificar los derechos culturales especiales (en especial, las excepciones culturales) mediante una concepción de igualdad de oportunidades. En mi opinión esta tesis es, en forma general, correcta. Sin embargo, Barry no especifica ni *cómo* ni *por qué* las pretensiones multiculturales de justificación de derechos culturales son incompatibles con las premisas normativas particulares de las teorías liberales igualitarias más relevantes en la discusión actual¹. Este artículo aspira, por una parte, a suplir esta carencia, examinando la incompatibilidad entre las demandas a favor de los derechos culturales diferenciados y cada una de estas teorías igualitarias en cuanto contexto de justificación. Por otra parte, este artículo da cuenta de cómo se podrían justificar los derechos culturales diferenciados en el contexto de una determinada teoría igualitaria determinada —así como de los problemas de esta teoría. (1) En primer lugar me referiré someramente al concepto de «igualdad de oportunidades». Muchas simplificaciones serán necesarias. (2) A continuación me referiré a los intentos de justificación de derechos culturales dentro de la teoría de la justicia de Rawls, (3) dentro de la teoría de recursos de Dworkin, y (4) dentro de la teoría igualitaria de G. A. Cohen. A diferencia de las dos teorías primero mencionadas, esta última permitiría realizar esta justificación. Sin embargo la teoría resultante resulta poco atractiva. (5) Finalmente voy a realizar algunas observaciones generales en torno a la relación entre liberales igualitarios y defensores del multiculturalismo.

1. *El liberalismo igualitario y la igualdad de oportunidades*

Las teorías de justicia igualitaria se basan en la tesis acerca de la igualdad fundamental de las personas. Aquí es necesario despejar dos malentendidos usuales. Por una parte, esta igualdad fundamental no es una afirmación empírica, sino normativa: las personas deben ser reconocidas como iguales. Por otra parte, esa igualdad fundamental no implica *prima facie* un tratamiento igual, sino una consideración igual de todos aquellos que valen como miembros con el mismo estatus de la comunidad moral. Las teorías de justicia igualitaria ofrecen diferentes interpretaciones acerca de las implicaciones normativas de esta consideración igual. Sin embargo, podemos identificar una intuición básica del pensamiento liberal igualitario: las desigualdades en la distribución total de posiciones sociales sólo pueden ser justificadas, cuando en la sociedad en cuestión hay mecanismos para contrarrestar aquello que hace que los resultados no sean justos. Esto es, cuando hay igualdad de oportunidades. De este modo, la justicia igualitaria está garantizada mediante la igualdad de oportunidades: todos los miembros de una sociedad liberal igualitaria deben disponer —entre otras cosas— de una oportunidad igual de lograr aquello que quieren en la vida.

Autores igualitarios se esfuerzan por contrarrestar lo que se ha denominado «la arbitrariedad de la fortuna» (Rawls, 1971, 102). Para Richard Arneson la aspiración de la justicia distributiva es «compensar a los individuos por los infortunios» (Arneson, 1999, 289-90). Y para G. A. Cohen «una gran parte de la aspiración igualitaria fundamental es extinguir la influencia de la suerte bruta en la distribución» (Cohen, 1989, 931). Hay factores sobre los que los individuos no tienen ningún control y que influyen, de un modo en ocasiones deter-

minante, en el acceso de los individuos a determinadas posiciones sociales. Desde la perspectiva del liberalismo igualitario esto no es justo: nadie puede ser considerado responsable de su posición social o económica inicial en la sociedad o por su dotación de talentos, y, por lo tanto, nadie los *merece* en sentido estricto. El acceso a bienes deseados debe referirse a características (morales) relevantes, como por ejemplo talento y esfuerzo, y no a arbitrariedades, como por ejemplo la riqueza de la familia de la que provengamos. Por lo tanto las consecuencias en la distribución de posiciones sociales que se dejan retrotraer exclusivamente a esos elementos moralmente arbitrarios deben ser reguladas de acuerdo a principios de justicia. Hay ciertamente un sinnúmero de debates acerca de donde trazar la frontera que distingue las características relevantes de las arbitrarias. Una pregunta central en el debate acerca de la posible legitimidad de las demandas multiculturales dentro de un marco de argumentación igualitario se refiere precisamente al estatus de la pertenencia cultural en tanto relevante o arbitraria. Volveré a este punto más adelante.

Para los teóricos liberales igualitarios es central que los individuos puedan disponer de las oportunidades relevantes que les permitan formar, revisar y perseguir la concepción de vida que consideren valiosa. Por cierto esto no implica que todos vayan a ser exitosos en la consecución de sus fines. El concepto de igualdad de oportunidades no se define en relación a los resultados alcanzados. Si los individuos pueden desarrollar sus planes de vida o no, en un contexto definido mediante la igualdad de oportunidades, depende de los fines particulares considerados como valiosos y de las estrategias utilizadas en su consecución. Los individuos tienen fines diferentes, cuya consecución es en algunos casos más improbable que en otros. Pueden,

por ejemplo, exigir grandes inversiones; o pueden desear posiciones cuya oferta es muy limitada (no todos los que aspiran a ello pueden ser presidente). Pero aun si fuese el caso que todos los individuos persiguiesen las mismas metas, los resultados alcanzados no serían iguales. Esto se debe a que las estrategias utilizadas, que en ocasiones se pueden retrotraer a convicciones determinadas, son exitosas en diferentes grados ².

El carácter liberal fundamental de la igualdad de oportunidades se define en relación al principio de la responsabilidad: a partir de un punto determinado mediante la garantía de la igualdad de oportunidades, se considera al individuo como responsable del alcance de ventajas. El otro lado de la medalla, de acuerdo a la cual no podemos ser considerados responsables de determinados elementos moralmente arbitrarios, es que hay otros elementos por los que nosotros sí podemos ser considerados responsables: ejemplarmente nuestras preferencias y nuestras convicciones. De este modo, cuando la organización institucional de la sociedad garantiza la igualdad de oportunidades, los individuos deben cargar con los costos implicados en sus decisiones y planes de vida. En este sentido el principio de igualdad de oportunidades implica un «antes» y un «después» (Roemer, 2000): antes de que las oportunidades sean igualizadas y después de esto, cuando el «campo de juego» de los individuos que compiten entre sí está diseñado de un modo tal, que la competencia es justa. Los individuos toman reiteradas decisiones que influyen en su conjunto de posibilidades futuras: si un individuo abandona *voluntariamente* la escuela antes de completar la educación secundaria, no puede alegar como un asunto de justicia igualitaria, que no tiene la oportunidad de acceder a la educación superior. Pero si el abandonar la escuela obedece, por ejem-

plo, a razones de tipo económicas, estamos frente a un caso que atenta contra principios de justicia igualitarios.

En las diferentes concepciones de la igualdad de oportunidades es posible identificar tres variables que, en su conjunto, definen las diferentes interpretaciones de la consideración igual, y nos permiten comparar las teorías de justicia igualitarias entre sí: (1) una concepción acerca del espacio apropiado a ser igualizado; (2) uno o más criterios de distribución que garantizan igualdad en el espacio preferido; (3) una definición de la comunidad de todos aquellos que deben ser considerados como iguales. Aun cuando la tercera variable es central para el desarrollo de cualquier teoría, en la mayoría de los casos ella se define de un modo implícito aceptando la tesis básica del universalismo igualitario: la comunidad de todos aquellos que deben ser considerados como iguales encuentra sus fronteras en la especie humana. Actualmente encuentra esta tesis, en su formulación como doctrina de los derechos humanos, amplia aceptación. A pesar de que pienso que hay argumentos convincentes para examinar críticamente esta suposición, y los argumentos articulados entre otros por Peter Singer dan viva cuenta de esto, para los fines argumentativos de este texto voy a aceptar la tesis del universalismo igualitario ³. A continuación voy a examinar de manera crítica los argumentos multiculturales articulados en el contexto de las teorías de justicia igualitarias para justificar derechos culturales diferenciados. En este examen me guiaré por las respectivas definiciones de las variables (1) y (2).

2. La teoría de Rawls y la pertenencia cultural

La teoría de justicia de John Rawls, como ella es desarrollada primero en *A Theory of Justice* (1971) y luego en *Political Li-*

beralism (1993) es en la actualidad no sólo la más conocida, sino que posiblemente la teoría contractualista más finamente articulada⁴. La intuición básica fundamental en la teoría de Rawls —o como Rawls dice: un punto fijo de nuestros juicios bien meditados— es la misma que se encuentra a la base de todas las teorías liberales igualitarias: nuestro punto de partida económico y social en la sociedad, así como los talentos que poseemos, son elementos «contingentes» y por lo tanto «moralmente arbitrarios» (*arbitrary from a moral point of view*). Estos últimos son el resultado de la lotería natural. Nadie puede afirmar que *merece* su dotación de talentos naturales o su posición económica y social inicial. «Mérito» presupone la existencia de un esquema de cooperación. Esto se extiende incluso a la posesión de un carácter superior, que pudiese favorecer el desarrollo de capacidades productivas. De acuerdo a Rawls:

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

Ya que esos elementos tienen repercusiones profundas en las oportunidades de vida de los individuos, sus consecuencias deben ser reguladas mediante principios de justicia, para así garantizar la igualdad de oportunidades. Sólo cuando las instituciones más importantes de la sociedad se organizan de acuerdo a estos principios es posible tener «expectativas legítimas» sobre los frutos de nuestro obrar (es decir: merecerlos).

En la justificación de los principios de justicia, Rawls recurre a una nueva

versión del estado de naturaleza de las teorías contractualistas clásicas, que se caracteriza por su alto nivel de abstracción: la posición original (*original position*). Mediante un experimento mental cualquiera se puede situar en ella. La posición original es caracterizada mediante el así llamado velo de ignorancia. Éste limita la información disponible: no tenemos conocimientos particulares acerca de nosotros mismos. Sabemos que tenemos una concepción del bien, pero no sabemos cuál. Tampoco sabemos cuál es nuestra posición social y económica en la sociedad, es decir, cuán privilegiados o desaventajados somos socialmente comparados. Los participantes en la posición original parten del supuesto de que fuera de la posición original disponen siempre de, por lo menos, un mínimo determinado de capacidades mentales y físicas, pero no saben cuán talentosos son por encima de ese mínimo, ni cuáles son sus talentos. Saben que en la sociedad están vigentes lo que Hume llamó las «las circunstancias de la justicia», es decir, la escasez relativa de recursos y la generosidad limitada de la naturaleza humana, y por lo tanto, que dependen de la cooperación de los otros. En este contexto los individuos deben escoger los principios de justicia, en relación a los cuales deben ser organizadas las instituciones políticas más importantes de la sociedad en la cual van a vivir. En la elección de los principios de la justicia los individuos son movidos por la motivación racional de obtener tantas ventajas para sí como sea posible, es decir, ellos no son movidos por un interés moral, sino que por los propios intereses racionales. Pero ya que en razón del velo de ignorancia no saben quiénes son en la sociedad (su concepción del bien, sus talentos y su posición social y económica), no pueden favorecer principios que los beneficien particularmente. De este modo, la posición original repre-

senta una situación de imparcialidad definida por la equidad en la posición de los individuos (de aquí se desprende el nombre de la teoría: justicia como equidad —*fairness*—), y los principios afirmados en ésta corresponden a principios justos. Rawls afirma que una decisión en la posición original corresponde a una decisión benevolente fuera de ésta.

Rawls define el espacio apropiado ha ser igualizado en relación al concepto de «bienes básicos» (*primary goods*) y el criterio distributivo de estos bienes básicos en relación a sus dos principios de la justicia. Bienes básicos son «cosas que se presumen que cada individuo razonable quiere» (1971, 62). Esto es así, porque de acuerdo a Rawls, los bienes básicos posibilitarían el desarrollo de nuestros planes de vida, sean cuales fueren (y ciertamente en tanto sean compatibles con los principios de la justicia). En este sentido, son concebidos como medios para perseguir todo tipo de fines. Por lo tanto, en la posición original cada individuo querría poseer estos bienes básicos, y todavía más: cada individuo querría poseer tantos de estos bienes como fuese posible. Este concepto ha sido definido de un modo exacto en la teoría. Bienes básicos son (i) libertades y derechos fundamentales, como los que conocemos de los ordenamientos constitucionales, (ii) oportunidades en el acceso a cargos y posiciones sociales, (iii) recursos, definidos en relación a ingreso y riqueza, y finalmente (iv) las bases sociales del autorrespeto. El concepto de bienes básicos juega un rol central dentro de la teoría, pues nos permite obviar el insoluble problema de las comparaciones interpersonales de bienestar, característico de las teorías que se orientan al bienestar (como por ejemplo, pero por cierto no exclusivamente, las teorías utilitaristas). La medición del grado en que se dispone de estos medios y su comparación, permite realizar una orde-

nación de posiciones sociales (una tarea central dentro de cualquier teoría de justicia distributiva). En la teoría de Rawls esto permite identificar a las «personas representativas», cuya perspectiva es central en la justificación de los principios.

La segunda variable es definida en relación a los principios de la justicia. Ellos determinan lo que es una distribución justa de bienes básicos, esto es, el criterio de igualización considerado como correcto. Como es conocido, Rawls propone dos principios de justicia. Estos principios de justicia serían escogidos por los individuos en la posición original. De acuerdo al primer principio, «cada persona tiene un derecho igual al sistema total de libertades básicas iguales más extensivo que sea compatible con un sistema similar de libertad para todos». El segundo principio tiene dos partes. De acuerdo a éste, las desigualdades sociales y económicas tienen que ser organizadas «(a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con el principio de ahorro justo», y tienen que estar «(b) vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa (*fair*) de oportunidades» (1971, 302).

El primer principio distribuye el bien básico de la libertad y los derechos fundamentales. En una teoría ideal el único criterio aceptable para distribuir estos bienes es la igualdad estricta. De acuerdo a Rawls, lo que define a los individuos en cuanto sujetos morales son los llamados «moral powers»: la capacidad tanto para tener un sentido de la justicia, y de este modo, querer actuar de acuerdo a sus exigencias, como para desarrollar una concepción del propio bien. Los individuos en la posición original saben que tienen un interés superior en poder formar, revisar y perseguir una concepción del bien, aun cuando ellos no saben cuál es ésta. Y

una condición necesaria para esto es disponer de libertades y derechos básicos. De acuerdo a Rawls, ningún participante en la posición original renunciaría a este principio, porque los riesgos implicados en relación a este interés superior serían evidentemente demasiado altos. El principio de la igualdad de la libertad expresa el reconocimiento de los individuos en tanto que sujetos morales.

La primera parte del segundo principio es el así llamado principio de la diferencia. Éste indica cómo deben ser distribuidos los bienes básicos del ingreso y la riqueza. De acuerdo a este muy discutido criterio de distribución, las desigualdades en ingresos y riquezas en la sociedad sólo pueden ser justificadas cuando mejoran la posición de los menos favorecidos. Los individuos en la posición original estarían de acuerdo con este principio, porque ellos escogerían de acuerdo al criterio *Maximin*, es decir, un criterio que asegura el máximo de los mínimos posibles. La segunda parte del segundo principio distribuye las oportunidades en un sentido estrecho, esto es, como acceso a cargos y posiciones. El principio distributivo es igualitario, en el sentido que garantiza igualdad en el acceso, excluyendo formas injustificadas de discriminación. (El bien básico descrito como «las bases sociales del autorrespeto» tiene características especiales, por lo que lo voy a tratar en forma separada en la sección 2.1.2.). La relación entre el primer y el segundo principio está regulada de acuerdo a un criterio lexicográfico que establece que la distribución igualitaria de la libertad tiene prioridad absoluta por encima de la distribución de otros bienes básicos. De acuerdo a la teoría de la justicia de Rawls, la libertad sólo puede ser limitada en razón de la libertad misma (una tesis que ha sido fuertemente discutida —véase Hart, 1973, así como la réplica de Rawls: 1993, VIII). De este

modo, no es posible renunciar a una mayor libertad o a la igualdad en su distribución (salvo en circunstancias excepcionales), aun cuando de este modo, obtuviésemos más recursos.

2.1. Pertenencia cultural como bien básico

Ejemplarmente afirma Will Kymlicka que, dentro de la teoría de Rawls, la pertenencia cultural debe ser incluida entre los bienes básicos que deben ser asegurados mediante principios de justicia. Con esta inclusión pretende Kymlicka justificar *derechos culturales*. Por cierto Rawls no reconoce la pertenencia cultural en cuanto bien básico. Pero, de acuerdo a Kymlicka, la «pertenencia cultural sigue siendo un bien básico, cuya consideración es parte importante para mostrar consideración igual por los individuos» (1989, 166). Los individuos en la posición original reconocerían la importancia de la pertenencia cultural en cuanto bien básico, porque ella es necesaria para desarrollar sus planes de vida. Kymlicka pretende articular un argumento liberal para justificar derechos culturales y recurrir por tanto al valor liberal de la autonomía personal:

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

A continuación examino críticamente la idea que la pertenencia cultural ofrece un contexto de elección necesario para la autonomía personal, y que por lo tanto debe ser considerada como un bien básico dentro de la teoría de Rawls. En segundo lugar examino críticamente el ar-

gumento articulado por Kymlicka, de acuerdo al cual el concepto de autorrespeto utilizado por Rawls implicaría considerar la pertenencia cultural como un bien básico. Finalmente, voy a bosquejar someramente como debe ser considerada la pertenencia cultural desde la perspectiva de la teoría de Rawls.

2.1.1. *Cultura como contexto de elección*: Kymlicka propone que la pertenencia a una estructura cultural en cuanto contexto de elección (*context of choice*) debería ser considerada como un bien básico (Kymlicka, 1989, 167), porque ésta nos ofrece opciones y criterios de valoración —lo que hace posible la autonomía personal: la pertenencia cultural posibilita que podamos formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Si bien las decisiones son nuestras, nosotros decidimos en relación a opciones disponibles en un contexto de elección definido en forma cultural: «el rango de opciones está determinado por nuestra herencia cultural» (Kymlicka, 1989, 165). De acuerdo a Kymlicka, el lenguaje y la historia de nuestra cultura permiten que lleguemos a ser conscientes de las opciones disponibles y de su significado (Kymlicka, 1989, 165). Así, la pertenencia a una estructura cultural *rica y segura* sería una condición necesaria para poder formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Por lo tanto, los participantes en la posición original considerarían la pertenencia cultural como un bien básico que debe ser garantizado mediante principios de justicia, porque ella posibilita el desarrollo de nuestra concepción del bien y de nuestros planes de vida.

De acuerdo con Kymlicka, el mismo Rawls admite la importancia de la pertenencia cultural cuando afirma que nosotros deberíamos disponer de las condiciones sociales necesarias para poder decidir por nosotros mismos lo que es valioso en la vida (Kymlicka, 1989, 163 y siguien-

tes): al decidir cómo guiar nuestras vidas nosotros no partimos *de novo*, sino que examinamos «ideales y formas de vida concretas que han sido desarrolladas y probadas por innumerables individuos, en ocasiones por generaciones» (Rawls, 1971, 563).

Kymlicka tiene razón al afirmar que las decisiones tienen lugar en un contexto cultural que ofrece opciones, y donde estas opciones tienen un significado. Es evidente que, tal como Kymlicka afirma recurriendo a Rawls, no es posible partir *de novo* al decidir cómo guiar nuestras vidas, como es también evidente que todo conjunto de opciones es limitado. Pero esto no implica que las únicas opciones disponibles y los únicos criterios de valoración relevantes al decidir sobre nuestros planes de vida son las opciones y los criterios vinculados con nuestra pertenencia cultural —en el sentido étnicamente connotado utilizado por Kymlicka. El problema de esta argumentación es que de la tesis conforme a la cual cada opción tiene un significado cultural no se sigue que deba haber un contexto cultural definido mediante lenguaje e historia que le dé un sentido a todas las opciones disponibles. Esto es lo que Waldron ha criticado como la falacia de composición en el argumento de Kymlicka (Waldron, 1997, 106). Opciones valiosas pueden provenir de fuentes culturales diversas: «los materiales están simplemente disponibles desde todos los rincones del mundo, en cuanto fragmentos, imágenes y trozos de relatos con mayor o menor significado» (Waldron, 1997, 108). Su significado consiste parcialmente en las incontables interpretaciones que se han realizado de estas opciones en contextos superpuestos. La construcción del mundo social realizada por Kymlicka, como un espacio claramente dividido entre culturas particulares, no parece ser por tanto apropiada. Lo único que el argumento de

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

Es evidente que para muchos individuos la integridad de la propia cultura es algo valioso, que puede estar íntimamente relacionado con la propia concepción del bien y con los propios planes de vida. Pero de esto no podemos deducir que una pertenencia cultural rica y segura es una condición necesaria para desarrollar nuestra concepción del bien y llevar adelante nuestros planes de vida. Una pertenencia cultural rica y segura no es algo que se requiera para desarrollar los planes de vida, del modo como se requiere libertades y derechos básicos, oportunidades en el acceso a cargos y recursos. Por lo tanto, no podemos presumir que cada individuo razonable en la posición original quiera una pertenencia cultural segura, del mismo modo en que sí podemos presumir que quiere los bienes básicos mencionados. Por consiguiente, con este argumento no se puede sostener que haya que considerar la pertenencia cultural como un bien básico que debe ser asegurado mediante derechos culturales especiales⁵.

2.1.2. *Pertenencia cultural y autorrespeto*: Uno de los bienes básicos a ser

asegurados mediante los principios de la justicia en la teoría de Rawls es el autorrespeto. Este bien básico se diferencia de los otros, porque es eminentemente inmaterial, y no se puede distribuir en forma directa mediante principios, del mismo modo en que es posible distribuir libertades, oportunidades y recursos. A ello se debe que Rawls afirme que lo que la estructura básica de la sociedad debe asegurar son *las bases sociales* del autorrespeto.

Kymlicka (1989; 1995) y —en base a la interpretación de este último— Tully (1995) han argumentado que asegurar el autorrespeto de los individuos implica asegurar su pertenencia cultural mediante derechos culturales⁶. De este modo, estos derechos deberían ocupar un lugar central dentro de la teoría de la justicia de Rawls bien entendida. De acuerdo con Kymlicka, el autorrespeto de los individuos requiere de una pertenencia cultural segura: La «pertenencia cultural es el contexto dentro del cual nosotros escogemos nuestros fines, y llegamos a apreciar su valor, y esta es una pre-condición del autorrespeto, del sentido que nuestros fines son valiosos de ser perseguidos» (Kymlicka, 1989, 192-93). Si nosotros no disponemos del conjunto de ideales y formas de vida que nuestra cultura ofrece en cuanto contexto de elección, no podemos examinar su valor. Por lo tanto, perseguiríamos metas que no consideramos valiosas, lo que atentaría contra el autorrespeto en el sentido definido por Rawls, como «el sentido que nuestro plan de vida es valioso de ser desarrollado» (Rawls, 1971, 178). De este modo, si la protección del autorrespeto implica que hay que asegurar las bases sociales que lo hacen posible, hay que considerar la pertenencia cultural como un bien básico dentro de la teoría de Rawls.

Este argumento no es convincente por al menos dos razones. En primer lu-

gar, y como ya examinamos, la tesis que nosotros requerimos de un contexto cultural rico y seguro —definido de un modo étnico— para disponer de opciones y poder examinar su valor, no se sostiene. Por lo tanto, nuestro autorrespeto no está amenazado si nuestra pertenencia cultural no está asegurada mediante derechos culturales. De hecho disponemos de muchas más opciones y criterios valorativos que los que permite el concepto étnicamente connotado de Kymlicka. En segundo lugar, y todavía más importante, Kymlicka realiza una interpretación errónea acerca del modo como se aseguran las bases sociales del autorrespeto dentro de la teoría de Rawls. A continuación examino esta interpretación.

Autorrespeto es una actitud o posición reflexiva y evaluadora de una persona con respecto a sí misma y con respecto a sus planes de vida. Según Rawls: «La importancia del autorrespeto es que provee un sentido seguro de nuestro valor propio, una convicción firme de que nuestra determinada concepción del bien es valiosa de ser realizada. Sin autorrespeto nada parece ser valioso de ser realizado y, si algunas cosas tienen valor para nosotros, entonces nos falta la voluntad para realizarlas» (Rawls, 1993, 316). Con Rawls podemos decir que una persona tiene autorrespeto cuando se cumplen dos condiciones: (1) la persona está convencida de su propio valor y de que sus metas y planes de vida son valiosos de ser llevados a cabo; (2) la persona confía no sólo en poder proyectar planes de vida, sino también en poderlos desarrollar. Estas condiciones refieren a un suficiente sentido del valor propio (autoestima) y a una necesaria autoconfianza, sin las cuales parece inútil, tanto el poder desarrollar ideas acerca de una vida lograda, como el querer vivir de acuerdo a ellas. En este sentido, autorrespeto es una condición basal, para que nosotros podamos

bosquejar planes, para que intentemos realizarlos y para que nos alegremos cuando se logren. El autorrespeto es un bien básico urgentemente necesitado por todos los ciudadanos. Rawls tiene sin duda razón cuando afirma que, para respetarse a sí mismo, se precisa más que un estatus público garantizado mediante la distribución de derechos y libertades fundamentales de acuerdo a una teoría de justicia. Los individuos precisan de un lugar, donde sus valores y opiniones sean confirmados por parte de otros, y donde sus aportes sean reconocidos, donde encuentren apoyo contra dudas autodestructivas, etc. Es en este sentido como Rawls caracteriza las bases sociales del autorrespeto como un bien básico, fundamental para el bienestar de los individuos.

Pero de la afirmación realizada por Rawls en relación a la importancia de la pertenencia a un lugar donde nuestros valores y opiniones sean reconocidas por otros, no se puede deducir que la pertenencia a una estructura cultural rica y segura es necesaria para garantizar el autorrespeto. Primero: de acuerdo a Rawls el contexto que dentro de una democracia liberal posibilita esta pertenencia no es la estructura cultural en el sentido de Kymlicka, sino que los diferentes tipos de *asociaciones* que encuentran su lugar dentro de ésta —incluso hasta un cierto punto independientemente de si éstas cumplen con normas y prácticas liberales. Rawls dice que para asegurar el autorrespeto: «lo que es necesario es que haya para cada persona al menos una comunidad de intereses compartidos a la cual el pertenezca y donde él encuentre sus propósitos confirmados por sus asociados» (Rawls, 1971, 442). Y segundo: ya que autorrespeto en cuanto bien inmaterial no se deja repartir, nuestra tarea es repartir y asegurar los bienes básicos con los cuales ese autorrespeto es posible. Para Rawls

éstos son *derechos civiles, políticos y sociales*. Todo lo que nosotros podemos hacer para asegurar las bases sociales del autorrespeto es organizar la sociedad de acuerdo a sus dos principios de la justicia. Con esas libertades se garantiza una oportunidad equitativa para que las asociaciones, que juegan un papel central en la generación y mantenimiento del autorrespeto de sus miembros, surjan y se mantengan a través del tiempo. Para esto no requerimos derechos culturales de ningún tipo.

2.2. Responsabilidad por nuestra concepción del bien

De acuerdo a Rawls, cuando la estructura básica de la sociedad distribuye los bienes básicos de acuerdo a los principios de la justicia, las oportunidades han sido igualadas, y los individuos pueden formar, revisar y perseguir la concepción del bien que ellos consideren como valiosa. En esa situación los individuos son responsables de sus concepciones del bien, es decir: deben cargar con los costos involucrados al realizar sus planes de vida. Las filiaciones culturales o religiosas individuales corresponden a concepciones del bien y, ya que dentro de un contexto que garantiza la igualdad de oportunidades, los individuos son responsables de sus concepciones de bien lo son también de los costos involucrados al desarrollar sus planes de vida de tipo cultural. Dicho de otro modo: deben cargar con los costos involucrados en la satisfacción de sus preferencias de tipo cultural.

Esto se refiere especialmente —pero por cierto no exclusivamente— al primer principio de justicia que garantiza las libertades básicas. Éstas son: libertad política (el derecho a voto y a ser elegible para cargos públicos), libertad de expresión y reunión, libertad de conciencia y libertad de pensamiento, libertad personal (a la que pertenece la protección con-

tra opresión psicológica, abusos físicos y mutilaciones —ésta es la inviolabilidad de la persona—), el derecho a propiedad personal y la protección contra arresto y detención arbitrario, como es definido mediante el concepto del imperio de la ley (1971, 61). Dentro de un sistema de libertades básicas iguales para todos, vinculado con la igualdad de oportunidades en el acceso a posiciones y cargos, y con una distribución de recursos de acuerdo al principio de la diferencia, los individuos pueden formar, revisar y perseguir la concepción del bien cultural que consideren como valiosa. Para desarrollar planes de vida escritos con una gramática cultural no requerimos considerar la pertenencia cultural como un bien básico que debe ser garantizado mediante derechos culturales especiales.

Un modo más apropiado de examinar si es posible justificar derechos culturales dentro de un marco teórico liberal igualitario, es preguntar si es razonable afirmar que todos aquellos que tienen un interés en la integridad de su cultura deben llevar todos los costos relacionados con la satisfacción de sus preferencias culturales, o si por consideraciones de justicia igualitaria, la sociedad debería hacerse cargo de parte de estos costos, cuando estas preferencias resultan ser preferencias caras. Pero de acuerdo a Rawls, cuando la sociedad se organiza de acuerdo a los principios de la justicia los individuos son responsables de la propia concepción del bien —también cuando ésta tiene un origen cultural—, y por tanto, el que un plan de vida más exigente sea más difícil de realizar, no constituye una injusticia. El poder aceptar la responsabilidad por nuestros gustos caros y preferencias «es parte de las expectativas mutuas de los ciudadanos libres» (Rawls, 1993, 185). Con las palabras de Rawls:

[P]or sí mismo no constituye una objeción al uso de los bienes primarios el que un

índice no se acomode a todos aquellos con gustos extravagantes o caros. Se podría argumentar que es irrazonable, si no injusto, considerar a esas personas responsables de sus preferencias y exigir de ellas que hagan lo mejor que puedan. Pero dada su capacidad para asumir responsabilidad por sus fines, no podemos entender a los ciudadanos como portadores pasivos de deseos. Esta capacidad es parte del poder moral de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien (Rawls, 1993, 186).

Una sociedad, cuyas instituciones más importantes son organizadas de acuerdo a los requerimientos de los principios de la justicia, ofrece un contexto justo en el cual se puede formar, revisar y perseguir el plan de vida —también de tipo cultural— considerado como valioso, cargando con los costos correspondientes. La deducción de derechos culturales desde los principios normativos de la teoría de Rawls, o su integración en ésta, con los argumentos examinados, no es factible.

3. Igualdad de recursos y cultura como circunstancia

El espacio apropiado de una teoría igualitaria lo define Dworkin en relación a recursos y el criterio de distribución establece igualdad estricta (de recursos) en un momento inicial determinado. Dworkin trabaja con la idea de una situación de igualdad originaria, en la cual cada uno dispone de los mismos recursos que cualquier otro. Para describir este ideal, Dworkin pone el caso de un barco con personas (igualitarias) con capacidades y talentos idénticos, que naufraga en una isla deshabitada con suficientes recursos para alimentarlos a todos. La pregunta que se plantea es entonces: ¿cómo se puede repartir los recursos de la isla de un modo igualitario? Dworkin define su ideal mediante un esquema hipotético:

una subasta originaria en la cual todos los individuos tienen la misma cantidad de conchas marinas para ofrecer por los bienes de la isla. Cuando, mediante un proceso de subastas sucesivas, se logra una asignación de recursos que cumple el test de ser «libre de envidia» (esto quiere decir: nadie envidia el conjunto de recursos de los otros), la situación resultante corresponde a una distribución igual de recursos. Lo que cada cual realiza con sus recursos así adquiridos es un asunto personal. Las decisiones acerca de cómo utilizar las energías propias deben ser consideradas como ejemplos de la libertad de decisión entre alternativas. Este sistema expresa la idea que las desigualdades que se dejan retrotraer a esfuerzos no se pueden poner al mismo nivel que desigualdades que se dejan retrotraer a otros factores. Los recursos son medidos en relación a sus costos para los otros, y el tiempo propio no se considera como un recurso. Esto vale también cuando el tiempo libre de una persona productiva implica altos costos de oportunidad para los otros. Esta libertad de decisión es un elemento central de la igualdad: personas con aproximadamente los mismos recursos y talentos pero con diferentes preferencias se deciden por utilizarlos de forma diferente. Mientras algunos se deciden por disfrutar de más tiempo libre, otros se deciden por otros bienes. Pero cuando las decisiones son voluntarias e informadas, la base de la igualdad de recursos domina encima de la igualdad relativa a los resultados de esas decisiones.

Los diferentes talentos juegan un rol importante en el uso que se hace de los recursos propios. Pero ya que el talento es un asunto de suerte genética, esto conduce a desigualdades que no son aceptables. De este modo, Dworkin va desde este caso sencillo (capacidades y talentos idénticos) a casos más complejos, en los cuales, como en nuestro mundo, las capacidades productivas de los individuos di-

fieren entre sí. Aquí es necesaria una distribución postsubasta para rectificar esas diferencias en «suerte genética» y así satisfacer la intuición fundamental del liberalismo igualitario, de acuerdo a la cual las personas deben tener oportunidades iguales en la vida. Dworkin organiza esta distribución de acuerdo a un sistema hipotético de seguros: qué póliza estarían dispuestos a comprar las personas para tener un derecho a recursos extras en caso de tener talentos que no se dejan transar bien en el mercado.

En nuestro mundo los recursos disponibles no son el resultado de un proceso de subastas justas: los individuos nacen en familias con capacidades económicas diferentes y son socializados en ambientes sociales diferentes. Tienen también diferentes capacidades naturales. Las circunstancias sociales, económicas y naturales afectan profundamente las oportunidades iniciales de los individuos. Por lo tanto en su teoría distingue Dworkin entre *circunstancias* y *decisiones*. Una teoría liberal debe ser «sensible en relación a las decisiones» e «insensible en relación a las circunstancias» (Dworkin, 1981b). Los individuos son responsables de sus propias decisiones, pero no por las circunstancias en las cuales toman sus decisiones (a menos, claro, que estas circunstancias sean el resultado de decisiones que se pueden atribuir a la responsabilidad). Cuando la cantidad de recursos de los individuos se retrotrae a diferentes decisiones voluntarias e informadas, los resultados son legítimos y se es responsable de ellos. Ello muestra que los individuos tienen preferencias diferentes, esto es: que son diferentes. Somos responsables del modo como manejamos e invertimos nuestros recursos. Si, por ejemplo, los dilapidamos en viajes o bienes de lujo, debemos cargar con los costos relacionados y no tenemos ninguna pretensión justificada a recursos extras

frente a todos aquellos que fueron más modestos en su uso, o los administraron de un modo más cuidadoso y, por ejemplo, los multiplicaron. Pero cuando las diferencias en recursos reflejan el resultado de las diferentes circunstancias, no se las puede atribuir a la responsabilidad. Cuando se trata de circunstancias que son arbitrarias desde un punto de vista moral (nadie decide nacer en una familia económicamente desaventajada, o con minusvalías físicas o mentales), y constituyen desventajas, hay *prima facie* un derecho a ser compensado. Esto asegura los fundamentos para una teoría liberal de justicia distributiva: circunstancias de desventaja generan demandas legítimas de compensación para suplir la carencia de medios necesarios para perseguir los planes de vida, aun cuando una compensación completa sea inalcanzable. De este modo, minusvalías físicas o mentales, o una posición social o económica desaventajada, ofrecen una base para articular un argumento de justicia compensatoria, pero no el gusto de una persona por vinos finos. Esta última no es una circunstancia, sino que una preferencia cara, y para Dworkin, en cuanto asunto de principio, debemos esperar que cada uno cargue con todos los costos de sus preferencias.

3.1. *Cultura como circunstancia*

Muchos defensores del multiculturalismo creen haber encontrado en esta teoría de recursos una base apropiada para justificar sus demandas. De acuerdo a esta interpretación, las preferencias de satisfacción costosa que se dejan retrotraer a una pertenencia cultural no deben ser tratadas como preferencias caras, con cuyos costos cada cual debe cargar. Sino que corresponderían a circunstancias no elegidas, y por lo tanto no atribuibles a la responsabilidad.

En esta línea argumentativa pretende Kymlicka, en *Liberalism, Community, and Culture* (1989), mostrar que el liberalismo de Dworkin con su diferencia entre circunstancias y decisiones exige el apoyo de minorías culturales en forma de derechos culturales. Como examiné, con el argumento que requerimos de una pertenencia cultural rica y segura para poder actuar autónomamente, Kymlicka pretende justificar *derechos culturales* en un marco teórico liberal. Recurriendo a la teoría de Dworkin, Kymlicka articula un segundo argumento de justicia liberal igualitaria para justificar *derechos de minorías* culturales. De acuerdo a este argumento, el contexto de decisión necesario para actuar autónomamente es una circunstancia en el sentido de la teoría de Dworkin: nacemos dentro de una cultura y somos socializados de acuerdo a sus prácticas y valores, lo que está más allá de nuestro alcance. De este modo, se trata de una circunstancia susceptible de justificar una compensación. Con las palabras de Kymlicka, quien en este libro articula sus argumentos en relación al caso canadiense:

[P]odemos defender derechos aborígenes como una respuesta, no a decisiones conjuntas, sino que a circunstancias desiguales. A diferencia de la cultura inglesa o francesa dominante, la existencia de las comunidades culturales aborígenes es vulnerable a las decisiones de la mayoría no-aborígen que las rodea. Ellas pueden ser sobrepujadas o ser vencidas por mayoría de votos en relación a recursos cruciales para la supervivencia de sus comunidades, una posibilidad que los miembros de las culturas mayoritarias simplemente no enfrentan. Como resultado, tienen que gastar sus recursos para asegurar la pertenencia cultural que le da sentido a sus vidas, algo que la gente no-aborígen obtiene gratis. Y esto es verdad aun sin considerar el costo de las decisiones particulares que toman los individuos aborígenes o no-aborígenes (Kymlicka, 1989, 187).

En *Multicultural Citizenship* (1995), Kymlicka repite este argumento en relación a las ahora denominadas «culturas societales»: la posibilidad de supervivencia de determinadas minorías culturales «estaría socavada por decisiones políticas y económicas tomadas por la mayoría. Pueden ser superadas numéricamente en decisiones democráticas sobre recursos y políticas públicas que son cruciales para la supervivencia de sus culturas societales» (Kymlicka, 1995, 109). El contexto cultural está en el caso de algunas minorías amenazado en razón de las decisiones de terceros. Correlativamente están los contextos amenazados, en los cuales los individuos pueden tomar las decisiones por las que son considerados responsables. En cuanto culturas amenazadas, constituyen circunstancias de desventaja. De este modo, estas culturas tendrían un derecho a compensación. Compensación que no debe ser entendida exclusivamente en el sentido de compensación económica: la «acción afirmativa temporal no es suficiente para asegurar igualdad genuina. Los derechos colectivos son necesarios» (Kymlicka, 1989, 190). Estos derechos se expresan en forma de derechos culturales diferenciados.

Es una idea liberal igualitaria genuina el que los efectos de las acciones de otros pueden justificar una demanda a compensación cuando estos efectos no son atribuibles a la propia responsabilidad. En esta idea funda Kymlicka los derechos de las minorías culturales. Sin embargo, resulta evidente que no todos los efectos de acciones atribuibles a terceros pueden justificar una pretensión a compensación, sino exclusivamente aquellos que perjudican y violan derechos. Sería absurdo afirmar, por ejemplo, que las minorías electorales tienen una pretensión justificada a compensación, porque ellas son afectadas por las acciones de las mayorías electorales. En vez de esto, se es-

pera que ellas vivan con los efectos relacionados con el éxito de la mayoría, como las disposiciones y medidas políticas correspondientes, aunque no las compartan (evidentemente bajo la condición de que sus derechos constitucionales no sean perjudicados). A menos, claro, que queramos afirmar que se tiene un derecho a ganar siempre las elecciones: una idea no sólo absurda sino también autodestructiva. De modo similar, sería absurdo afirmar que se tiene una pretensión legítima a una compensación porque la mayoría prefiere desarrollar una actividad determinada, elevando de este modo los costos de acceso a una actividad preferida por la minoría. Éste sería el caso, cuando, por ejemplo, amantes de la ópera hiciesen valer una pretensión a una compensación frente a los amantes del fútbol. A menos, claro, que queramos afirmar que se tiene un derecho a disfrutar de la ópera a precios que no sean superiores a los del fútbol. El argumento de Kymlicka de que las minorías culturales pueden estar política y económicamente en desventaja, lo que amenaza la riqueza y seguridad del contexto cultural, y que por lo tanto tienen una pretensión justificada a compensación, sólo puede funcionar cuando se establece que efectivamente tenemos un derecho a un contexto cultural seguro. Kymlicka trata de establecer la existencia de este derecho con su primer argumento sobre derechos culturales. Pero como pudimos apreciar, ese argumento no es convincente. Sin embargo, voy a suponer a continuación como hipótesis de trabajo que Kymlicka logra efectivamente articular ese argumento de un modo convincente. Con esta hipótesis voy a examinar críticamente el argumento, de acuerdo al cual una cultura amenazada tiene una demanda legítima a soporte en forma de derechos culturales especiales, porque ella correspondería a una circunstancia desaventajada.

3.2. *Culturas y estilos de vida*

Una consecuencia de aceptar la tesis de que los contextos culturales corresponden a las circunstancias en las cuales nosotros tomamos nuestras decisiones es que, contra la pretensión de Kymlicka, no se puede realizar una distinción cualitativa entre culturas y «enclaves de estilos de vida», de tal modo que se justifique el soporte de las primeras (en cuanto circunstancias, por las que nosotros no somos responsables), pero no de las segundas (que deben ser tratadas como preferencias, por las que nosotros somos responsables y, por tanto, cuyos costos debemos cargar). Los denominados «enclaves de estilos de vida» son espacios en los que se desarrollan determinados estilos de vida que se definen en relación a distintas tradiciones de preferencias, tradiciones que no precisan ser caracterizadas de un modo tan estrecho como la noción de cultura utilizada por Kymlicka. En ocasiones los enclaves de estilos de vida no son escogidos, de igual modo como no lo es la cultura dentro de la cual nacemos y somos socializados. Y que un estilo de vida ofrece opciones y criterios de valoración no es menos verdad que lo es en el caso de una cultura. Pero si lo que hace una cultura digna de protección es que ofrece opciones y criterios de valoración, y no se puede realizar una distinción cualitativa entre los dos casos con respecto a esta característica, entonces habría que tratar el caso de la pertenencia a un enclave de estilo de vida en modo similar al caso de la pertenencia a un contexto cultural. De este modo, estilos de vida que están amenazados por la acción de terceros corresponderían a circunstancias de desventaja y por tanto tendrían en razón de la justicia igualitaria una pretensión legítima a compensación en forma de derechos culturales especiales.

Kymlicka niega esta posibilidad en forma rotunda, lo que a mi entender es

poco convincente, como más adelante voy a explicar. Ya en su primer libro intenta Kymlicka establecer una distinción cualitativa entre una cultura en cuanto contexto de elección y las prácticas y proyectos compartidos particulares que tienen lugar dentro de éstas (Kymlicka, 1989, 239). Las prácticas y proyectos compartidos desarrollados dentro de una cultura se refieren al «carácter de una cultura» y no a la estructura de una cultura en cuanto «contexto de elección». Es esta última, y no la primera, la que debe ser protegida porque ofrece opciones y criterios de valoración (Kymlicka, 1989, 167). El carácter de una cultura puede variar de acuerdo a las decisiones que sus propios miembros toman en relación a determinadas prácticas, pero la cultura en cuanto contexto de elección permanece. Uno de los ejemplos ofrecido por Kymlicka para mostrar la factibilidad de esta distinción refiere a la cultura franco-canadiense: con la *Quiet Revolution* los franco-canadienses comenzaron a tomar decisiones individuales diferentes a las tomadas tradicionalmente, lo que llevo a un cambio en el carácter de la cultura con respecto a las prácticas relativas a la institución de la iglesia católica o de las escuelas parroquiales (1989, 167). Otro ejemplo se refiere al cambio en el carácter de la cultura inglesa al garantizar libertad para los diferentes estilos de vida sexual (1989, 169). Pero esta distinción es insostenible. El cambio de carácter de la cultura franco-canadiense después de la *Quiet Revolution*, esto es, el cambio de determinadas prácticas comunes dentro de ésta, implica por cierto un cambio en la cultura franco-canadiense en tanto *context of choice*. Es evidente que las prácticas y proyectos compartidos particulares que definen el «carácter de una cultura» ofrecen opciones y criterios de valoración. Y los enclaves de estilos de vida se definen en relación a prácticas y

proyectos compartidos particulares. Si agrupamos todas las prácticas y proyectos compartidos que se encuentran en una sociedad obtenemos un contexto de elección que no se distingue de la estructura cultural de Kymlicka. Todo lo dicho es también aplicable al concepto «cultura societal» que en *Multicultural Citizenship* Kymlicka prefiere para referirse a la cultura en cuanto contexto de elección y contraponer al concepto de «subculturas». De modo similar a una cultura societal, un enclave de estilo de vida ofrece opciones y criterios de valoración que se refieren a aspectos abarcales en el diseño de nuestras vidas. Con las palabras de G. A. Cohen: «el espacio del estilo de vida no es menos un contexto de elección de lo que una cultura lo es, en el sentido étnicamente connotado de Kymlicka» (G. A. Cohen, 93). Si «el conjunto de opciones es determinado por nuestra herencia cultural» (Kymlicka, 1989, 165) —lo que por lo demás, como vimos, es una tesis dudosa—, entonces esta herencia cultural refiere no sólo a estructuras culturales, sino también a los diferentes enclaves de estilos de vida. Si hay una diferencia entre éstos en relación a su estatus en cuanto «contexto de elección» ésta es más bien una diferencia cuantitativa relativa al grado en el cual ellas pueden ofrecer opciones y criterios, pero no relativa a la cualidad de las opciones y de los criterios, de modo tal que se pudiese justificar un tratamiento diferente de los dos casos desde la perspectiva de una teoría de justicia liberal igualitaria.

Es sin duda correcto que algunos individuos nacen en grupos culturales, y que mediante procesos de socialización se generan preferencias y convicciones culturales y religiosas relativas a las opciones y a los criterios de evaluación disponibles en estos contextos. Pero este caso no es diferente al caso de algunos enclaves de estilos de vida: podemos

pensar, por ejemplo, en preferencias como carreras de caballos, viajes en yate, coleccionar autos o vinos finos, que en algunos grupos aristocráticos y acomodados se desarrollan en relación a las opciones disponibles y a los criterios de valoración vigentes, y que a través de procesos de socialización, son a menudo traspasados de generación en generación. ¿Cuál es la diferencia entre las culturas de Kymlicka y esos enclaves de estilos de vida? De acuerdo con la cita de Kymlicka podemos decir que una diferencia relevante es que algunas culturas minoritarias están amenazadas por la acción de terceros que no pertenecen a la cultura. Ciertamente, es correcto que la existencia de muchas culturas minoritarias está amenazada por la acción de terceros que no pertenecen a ellas (sobre todo si entendemos cultura como un sistema de reglas cerrado y coherente, que no se puede modificar sin producir el derrumbe del todo —como a menudo se la entiende en la discusión multicultural—). Pero el caso no es distinto al de muchos enclaves de estilos de vida: la caza de zorros era un elemento característico de la forma de vida aristocrática inglesa, y fue (en mi opinión correctamente) prohibida. Un estilo de vida bucólico, caracterizado mediante caminatas por el bosque, caza, protección contra el sobredesarrollo de los pueblos, etc., está también amenazado por el desarrollo industrial, económico y también demográfico (extraños que se mudan al pueblo, protectores de animales que se pronuncian por su bienestar, empresarios que quieren fundar nuevas zonas industriales o habitacionales, etc.). Proteger estos estilos de vida contra las acciones de terceros puede ser un cometido caro, exactamente como lo es la protección de algunas minorías culturales.

Kymlicka trata de articular una respuesta, en tanto afirma que la distinción relevante para considerar a las culturas

como circunstancias y los estilos de vida como preferencias, es que los costos implicados al abandonar una cultura son mucho más altos. En una analogía que expresa su carácter nacionalista, afirma Kymlicka que emigrar de nuestra nación (esto es: la forma de la «cultura societal» en la modernidad) es similar a hacer votos de pobreza y entrar a una orden religiosa —esto es posible, pero asociado con costos muy altos (1995, 86). Sin duda, es correcto que abandonar algunos grupos, sobre todo algunos grupos religiosos fundamentalistas, puede ser una empresa costosa. Estos grupos intentan a menudo mantener el *statu quo* y así mantener la integridad del grupo en tanto elevan artificialmente los costos de salida (por ejemplo mediante ostracismo de los blasfemos en el caso de los amish, o mediante sistemas de propiedad colectiva que hacen imposible abandonar el grupo con algún tipo de recursos, aunque se haya contribuido con el propio trabajo durante toda una vida a la propiedad común, como en el caso de los Hutterer; etcétera). Pero, aun sin considerar si ésta es una afirmación correcta (quizás el abandonar algunos enclaves de estilos de vida, o el no poder vivir de acuerdo a sus normativas, es un proceso profundamente doloroso), con este argumento no se puede hacer ninguna distinción cualitativa relevante entre una cultura y un enclave de estilos de vida, que permita considerar la primera como una circunstancia y el segundo como una preferencia. Sólo se puede decir que el abandonar una implica costos más altos que abandonar el otro. Pero esto no ofrece ningún argumento para subvencionar la primera mediante derechos especiales pero no el segundo.

Dentro del marco argumentativo de la teoría de igualdad de recursos de Dworkin, y sin establecer ninguna distinción cualitativa relevante entre los dos

casos, Kymlicka tiene dos posibilidades: (1) aceptar la idea de que no hay ninguna distinción relevante entre los dos casos, y correspondientemente tratarlos como circunstancias por las que no somos responsables; (2) o rechazar la idea que las culturas son circunstancias, y consecuentemente tratarlas como preferencias por las que debemos cargar con los costos. La primera posibilidad no es necesariamente problemática. Si la meta perseguida es diseñar una teoría general de justificación de derechos especiales para minorías culturales, ¿no habría que incluir entonces dentro de su campo de acción a *todas* las minorías culturales (esto es, también las subculturas)? Si esta posibilidad es problemática para Kymlicka es porque está interesado exclusivamente en los derechos culturales para un tipo de culturas, que él define mediante referencia al lenguaje y a la historia de un modo étnico. Pero una teoría de derechos para minorías culturales no tiene que tener necesariamente este carácter etnonacionalista. La segunda posibilidad es rechazada abiertamente por Kymlicka, quien niega que cada cual deba cargar con los costos de sus preferencias culturales del mismo modo como cada cual debe cargar con los costos sus preferencias sin una base cultural. Pero dentro de la teoría de Dworkin esta sería la interpretación correcta. De este modo, no se debería subvencionar —mediante derechos culturales diferenciados— los costos extras que puede implicar la pertenencia cultural, de igual modo a como no se debería subvencionar la preferencia de una persona por beber vinos finos. Deberían ser tratadas como preferencias, que también pueden ser preferencias caras.

Kymlicka aún tendría una posibilidad para justificar los derechos de minorías culturales entendiendo la pertenencia cultural como una preferencia. Sin embargo, esta posibilidad implica abandonar una teoría

igualitaria que se define por la igualdad de recursos o bienes básicos, y abrazar una teoría que se orienta al bienestar. Esto lo examino en la próxima sección.

4. Teorías del bienestar y la cultura

Los defensores del multiculturalismo estarían mejor arropados a la hora de argumentar por sus demandas en el marco conceptual de una teoría que se oriente al bienestar y no en el marco de una teoría de recursos o bienes básicos como la de Dworkin —que por cierto es el resultado de una crítica a las teorías de bienestar clásicas (Dworkin, 1981a)— o de Rawls. Las teorías orientadas al bienestar no definen el espacio a ser igualado mediante recursos o bienes básicos, sino mediante la noción de utilidad —entendida a menudo, pero no exclusivamente, como satisfacción de preferencias—. Las teorías orientadas al bienestar definen el criterio distributivo de modos diversos. Los criterios tradicionales empleados por el utilitarismo en cuanto teoría teleológica orientada al bienestar se refieren a la maximización total o del promedio de las utilidades. En mi opinión, en un marco de argumentación utilitarista es posible articular argumentos fuertes, en todo caso mejores que su fama. Sin embargo, el utilitarismo presenta una serie de dificultades fundamentales, especialmente referentes a los criterios de maximización de utilidades, lo que lo torna una teoría poco atractiva.

En este punto voy a examinar otro tipo de teorías orientadas al bienestar. Como el utilitarismo, estas teorías definen el espacio de una teoría igualitaria de justicia en relación al concepto de utilidades. Sin embargo, definen la segunda variable en relación a criterios de distribución de bienestar igualitarios e individuales (y no en relación a criterios de maximización). Dentro de este marco teóri-

co se ha propuesto que la respuesta correcta a la pregunta planteada por Sen: «igualdad de qué?» es «igualdad en el acceso a ventajas» (G. A. Cohen, 1989) o «igualdad de oportunidades para alcanzar bienestar» (Arneson, 1989). Son teorías finamente articuladas que tratan de dar una respuesta a las críticas, entre otros de Dworkin, a las teorías de bienestar clásicas: no se trata de igualar el bienestar, sino el acceso a ventajas o la oportunidad para alcanzar bienestar. La divergencia entre el punto de vista de Arneson y de Cohen refiere al concepto de «ventaja» utilizado por Cohen: «una colección heterogénea de estados deseables de la persona no reducible ni a su haz de recursos ni a su nivel de bienestar» (Cohen, 1993, 28). Este concepto incluye las consideraciones relativas al bienestar, pero va más allá de éstas. Una pérdida de bienestar implica una pérdida de ventaja. Pero un individuo puede sufrir una pérdida de ventaja al perder determinados recursos, o capacidades u otras cosas deseables, aunque su nivel de bienestar permanezca inalterado (Cohen 1989, 917-921). Sin embargo, no es necesario discutir las diferencias entre estas teorías para investigar si dentro de este marco teórico es posible justificar un tratamiento preferente de grupos culturales considerando la pertenencia cultural como una preferencia (y no como una circunstancia): con las dos teorías es posible articular esta justificación. Lo mostraré críticamente con la ayuda de la teoría de Cohen.

4.1. *Preferencias caras no escogidas*

Cohen piensa que es injusto que los individuos sean desaventajados en modos que no escogieron, y piensa que es esta premisa la que le da fuerza argumentativa a la crítica a las teorías de bienestar por ser contraintuitivas al demandar compensación en caso de preferencias o gustos caros. Pero de acuerdo con Cohen, esta

premisa no implica que debemos considerar los costos implicados en la satisfacción de las preferencias o gustos caros como algo por lo que debemos ser considerados en cada caso responsables, como propone la teoría de Dworkin y de Rawls. En el caso de preferencias o gustos caros *no escogidos* todavía tendríamos un derecho a compensación. Gustos caros es aquí un concepto técnico: «los gustos de una persona son caros si, y sólo si, ellos son tales que cuesta más proveer a esta persona que proveer a otros con un determinado nivel de satisfacción» (1999, 85). Este nivel es el «nivel promedio de satisfacción» (Cohen, 1999, 84).

Cohen está de acuerdo con la idea de que las preferencias culturales o religiosas no se dejan diferenciar de otras preferencias sin ese origen. Preferencias culturales pueden ser preferencias caras, exactamente como en el caso de otras preferencias. Pero a diferencia de Dworkin, para quien como asunto de principio está descartado que los individuos merezcan compensación en razón de sus preferencias caras, piensa Cohen que se debería subvencionar esas preferencias cuando ellas no son escogidas: «Yo creo, contra Dworkin, que la gente no debería sufrir vidas peores a causa de gustos caros por los que ellos no pueden ser considerados responsables» (Cohen, 1999, 86). La misma ratio que en la teoría de Dworkin nos ordena subvencionar a personas con discapacidades, debería llevar a subvencionar a personas con preferencias caras no escogidas: «gente que están cargados con gustos caros no elegidos están peor que otros, sin tener la culpa de ello» (Cohen, 1999, 80).

Cohen critica de un modo similar la idea defendida por Rawls, que debemos ser considerados como responsables de nuestras preferencias. Como vimos, de acuerdo con Rawls es la posesión de las virtudes que pueden fomentar un mayor esfuerzo, algo que se puede retrotraer a un medio social afortunado en la niñez.

Por otra parte, Rawls sostiene que los individuos son responsables de sus propios gustos y preferencias, y deben ser por tanto considerados como creadores autónomos de sus concepciones del bien. Según Cohen esto no es consistente. Lo que Rawls debería afirmar, es que es difícil establecer en qué medida los individuos son responsables, tanto por su esfuerzo, como por sus gustos y preferencias. Pero el que sea difícil establecerlo, no implica que los individuos no merezcan una compensación por preferencias que los ponen en desventaja y que no pueden modificar (Cohen, 1993, 18 y siguientes). Conforme a Cohen hay que establecer en cada caso si estas desventajas son voluntarias o no, para determinar si merecen compensación.

¿Bajo qué condiciones una persona puede ser considerada como no responsable de sus preferencias y por tanto con un derecho justificado a subvención estatal para satisfacerlas en caso de ser caras? La respuesta se articula en relación a preferencias que han sido inculcadas durante un proceso de socialización que está más allá de nuestro alcance. Con la formulación de Cohen, los gustos caros así adquiridos por un individuo «no tienen que ver ni con su comportamiento, ni con su voluntad, sino que con su constitución» (Cohen 1999, 85). Por ejemplo: personas que debido a un proceso de socialización en una familia acomodada se acostumbraron a beber vinos finos y caros, tendrían un reclamo justificado a recibir compensación, y así a una subvención estatal, en caso de que no puedan financiar estos vinos (debido, por ejemplo, a un proceso de empobrecimiento), pero los necesitan para alcanzar el «nivel promedio de satisfacción», que otros que, digamos, fueron socializados en familias de trabajadores, pueden alcanzar bebiendo cerveza barata. Con la misma ratio: personas que en razón de un proceso de so-

cialización en un grupo cultural han desarrollado preferencias culturales de satisfacción costosa, tendrían una reivindicación justificada a una compensación cuando la satisfacción de esta preferencia es necesaria para alcanzar el «nivel promedio de satisfacción».

A la base de la afirmación de Cohen, que preferencias caras no escogidas deben ser subvencionadas cuando su satisfacción es necesaria para alcanzar el nivel promedio de satisfacción, hay una posición crítica con respecto al rol del mercado como entidad que establece los costos justos de los diversos modos de vida. La teoría de igualdad de recursos de Dworkin recurre justamente al mecanismo del mercado para establecer los costos de los diferentes planes de vida: en el desarrollo de nuestros planes de vida intercambiamos nuestros recursos de acuerdo a los costos establecidos por la oferta y la demanda del mercado. La compensación por circunstancias de desventaja no escogidas establece los márgenes normativos que garantizan un funcionamiento justo del mercado. Cuando las decisiones de los individuos son voluntarias e informadas, y se llevan a cabo en un contexto que garantiza la igualdad de recursos inicial (compensando circunstancias desaventajadas), la asignación de resultados del mercado es justa. Se espera que los individuos ajusten y administren la satisfacción de sus preferencias de acuerdo con sus recursos valorados en relación a los costos establecidos por el mercado. Pero esto es justamente lo que la teoría de Cohen pone en cuestión en relación a preferencias caras —en el sentido técnico definido— que no han sido escogidas: ¿por qué hay que considerar como justo el resultado del mercado? ¿Por qué se debe considerar como justo el no poder satisfacer preferencias caras no escogidas, o el que su satisfacción implique una inversión de tantos recursos,

que otras preferencias importantes queden insatisfechas? Planteando la pregunta de un modo algo diferente: ¿por qué debe depender el bienestar de un individuo —en relación a la satisfacción de sus preferencias caras no escogidas— de los costos establecidos por la oferta y la demanda en una sociedad particular en un momento determinado? Por ejemplo: si conforme a un proceso de socialización he adquirido (sin escoger ni cultivar) una preferencia por visitar la ópera, y preciso satisfacer esta preferencia para alcanzar el nivel promedio de satisfacción que otros individuos, que han sido socializados en otros grupos sociales, pueden alcanzar visitando un partido de fútbol, ¿por qué debe depender mi bienestar (mi utilidad en cuanto satisfacción de preferencias) del hecho de que pocas personas comparten mi preferencia, pero muchas personas comparten la preferencia por visitar partidos de fútbol, de modo que la satisfacción de la primera es mucho más cara que la satisfacción de la segunda?

Kymlicka podría fundar derechos de minorías culturales con una teoría orientada al bienestar como la expuesta. Su desconfianza con respecto al mecanismo del mercado —oferta y demanda— como determinante apropiado de los costos para desarrollar formas de vida culturales parece coincidir con la premisa crítica de Cohen con respecto al mercado en cuanto asignador de resultados justos. El hecho de que pocos individuos compartan mi preferencia cultural, y por tanto el que su satisfacción de acuerdo a la provisión del mercado, regido por el mecanismo de la oferta y la demanda, sea más costosa que la provisión de bienes de consumo masivo, no parece ser una razón aceptable para afirmar que debo cargar con los costos implicados en su satisfacción, cuando ésta no ha sido escogida, y preciso satisfacerla para alcanzar el nivel de satisfacción promedio que otros individuos alcanzan con-

sumiendo productos de consumo masivo. Justamente ésta es la situación en la que se encuentran muchas minorías: a menudo la pertenencia cultural de sus miembros no es escogida (sobre todo en el caso de los grupos étnicos de Kymlicka), y las preferencias asociadas con la pertenencia han sido inculcadas en un proceso de socialización. Debido a su carácter minoritario, la satisfacción de esas preferencias es en ocasiones más costosa que la satisfacción de las preferencias culturales de la mayoría, que pueden ser satisfechas mediante productos culturales de consumo masivo. Este sería el mejor modo de entender la afirmación de Kymlicka, que las teorías de Rawls y Dworkin, al considerar que la comunidad política tiene las mismas fronteras que la comunidad cultural, consideran la cultura como un bien público que, en cuanto tal, no presenta problemas de distribución. (Kymlicka, 1989, 177 y siguientes). Se podría así afirmar, que la cultura de la mayoría tiene el carácter de un bien público. Por lo tanto, para los miembros de grupos culturales minoritarios es más costoso alcanzar el nivel promedio de satisfacción en relación a sus preferencias culturales, de lo que lo es para todos aquellos individuos que lo alcanzan mediante el consumo de productos culturales masivos o, todavía más, de productos culturales con un carácter de bien público. También en algunos casos, en los que muchos individuos comparten una preferencia cultural no escogida, se podría justificar una subvención: cuando su satisfacción implica costos muy altos porque, por ejemplo, la realización de una determinada ceremonia cultural masiva implica la paralización de una ciudad. En ambos casos, lo que se pone en cuestión es el papel del mercado como asignador de resultados justos en el caso de preferencias caras no escogidas.

Esta teoría presenta, sin embargo, una serie de problemas. Una primera difi-

cultad es que, como los defensores de esas posiciones a menudo reconocen, la operabilidad de esas teorías es difícil, cuando no imposible. ¿Cómo se podría por ejemplo determinar el «nivel promedio de satisfacción» de cada actividad? Por lo tanto es evidente que, como los autores de estas teorías a menudo afirman, los resultados prácticos de esas teorías apenas se dejan diferenciar de los resultados de las teorías liberales igualitarias que dominan en el debate y que proponen la igualdad de bienes básicos, o de recursos, o de capacidades para alcanzar formas de funcionamiento. Sin embargo, Kymlicka todavía podría afirmar en este caso que nosotros ahora sabemos lo que la justicia exige, aun cuando ésta apenas se deje implementar.

El segundo problema que Kymlicka tendría al utilizar este marco teórico es uno que él no puede solucionar ni obviar: Kymlicka aspira a una justificación liberal de derechos culturales para minorías. Pero estas justificaciones difícilmente se pueden considerar como liberales y correspondientemente colisionan contra esta aspiración. ¿Por qué debería un Estado liberal obligar a una parte de su población a renunciar a una parte de la satisfacción de sus preferencias no caras (por ejemplo: beber cerveza barata), para así subvencionar las preferencias caras (por ejemplo: beber vinos finos) de otros? Desde una perspectiva liberal ésta sería una intervención intolerable en la realización de los planes de vida individuales de todos aquellos que no tienen preferencias caras, aun cuando para justificar esta intervención se recurra a la realización de los planes de vida de todos aquellos que tienen preferencias caras no escogidas. Pero por encima de esto, y todavía más importante: si queremos saber, qué preferencias son escogidas y cuáles no, como la teoría de Cohen exige, tenemos que armar al Estado con poderes que le permi-

tan inmiscuirse en la vida privada de sus ciudadanos, un otorgamiento de poderes que difícilmente se dejan justificar desde una perspectiva liberal. Independientemente de la respuesta a la pregunta, si alguna entidad efectivamente puede determinar qué preferencias son escogidas y cuáles no, lo que ya parece ser una tarea imposible, no es ésta la labor del Estado liberal. Con las palabras de Korsgaard en un comentario sobre la teoría de Cohen: «Juicios acerca de si otros han escogido libremente sus concepciones del bien, no son sólo juicios que nosotros no podemos hacer muy fácilmente, son juicios que nosotros no debiéramos hacer. Ese tipos de juicios implican una forma de falta de respeto» (Korsgaard, 1993, 61).

Por último, aunque Cohen reconoce correctamente que las exigencias culturales deben ser entendidas y tratadas como preferencias, también como preferencias caras, hay que criticar su idea, de acuerdo a la cual no se es responsable de las preferencias y los costos relacionados con éstas, cuando éstas no son escogidas. Dworkin ha criticado las teorías de bienestar clásicas porque exigen tremendas desigualdades (de recursos) en nombre de la igualdad (de bienestar). No parece haber razón para obligar a una parte de la población a renunciar a la satisfacción de sus preferencias, para así subvencionar la satisfacción de las preferencias caras de otros individuos. La teoría de Cohen distingue entre preferencias caras escogidas y aquellas que, en tanto resultado de un proceso de socialización, han llegado a ser parte de la «propia constitución». De este modo, la crítica de Dworkin a las teorías de bienestar ya no se puede referir a la desigualdad de recursos resultante de la igualdad de bienestar en relación a la satisfacción de preferencias caras escogidas y cultivadas, sino sólo a la desigualdad de recursos resultante en relación a la satisfacción de preferencias caras no es-

cogidas. Pero desde la perspectiva de Dworkin esto no puede constituir una diferencia relevante: la distribución de recursos en una sociedad no puede depender del hecho que algunos en razón de sus preferencias obtengan menos utilidades de sus recursos que otros de los suyos, y esto vale también en el caso en que esas preferencias no sean escogidas. Esto es lo que Dworkin parece pensar al afirmar que: «la distinción convencional que nosotros hacemos entre circunstancias y personalidad no asume que nosotros hayamos escogido nuestra personalidad» (Dworkin, 2000, 294). Algo similar podemos también afirmar desde la perspectiva de la teoría de Rawls. El que los individuos deban cargar con los costos de sus propias preferencias está implicado en el reconocimiento de los ciudadanos en cuanto sujetos morales (capaces de los dos poderes morales: un sentido de la justicia y una concepción del bien). Con las palabras de Rawls: «variaciones en preferencias y gustos son consideradas como nuestra responsabilidad propia [...] Cargar con la responsabilidad por nuestros gustos y preferencias, si éstos han surgido de nuestras decisiones actuales o no, es un caso especial de esta responsabilidad» (Rawls 1993, 185) ⁷.

5. *¿Derechos culturales diferenciados?*

Las demandas por derechos culturales diferenciados no se dejan justificar en el contexto argumentativo de las teorías liberales igualitarias más influyentes en la actualidad. Esto no quiere decir que las demandas por derechos culturales diferenciados no sean en principio justificables. Otro tipo de consideraciones, como el valor de la diversidad cultural o la supuesta importancia del reconocimiento cultural, pero también —y en muchas ocasiones ocupando un lugar central— consideraciones pragmáticas, pueden

ofrecer argumentos a su favor. Pero estos argumentos deben ser articulados en un contexto de argumentación distinto a los expuestos. A continuación voy bosquejar, de modo general, lo que en mi opinión constituye un núcleo de la discordancia entre liberales igualitarios, que se oponen a derechos culturales diferenciados, y los defensores de éstos, que procuran articular sus argumentos dentro de los marcos teóricos liberales igualitarios. Es esta discordancia la que impide, en principio, la posibilidad de argumentar por derechos diferenciados en el marco teórico liberal igualitario.

De acuerdo al examen realizado, para los teóricos liberales igualitarios es central que los individuos puedan disponer de las oportunidades que les permitan formar, revisar y perseguir una determinada concepción de vida que consideran valiosa. En este punto están de acuerdo tanto los liberales igualitarios, que no apoyan derechos culturales diferenciados en tanto requerimientos de una concepción de justicia, como los defensores del multiculturalismo, que piensan que una concepción liberal igualitaria debe incluir derechos especiales. Pero cuando tratamos de cualificar que oportunidades se consideran como relevantes, notamos como las dos posiciones se distancian hasta el antagonismo.

Para los defensores de los derechos culturales, lo que más afecta las oportunidades de una persona para desarrollar una vida lograda es el no reconocimiento de su condición cultural. En este sentido, las oportunidades relevantes para poder desarrollar una vida lograda están escritas con gramáticas culturales particulares. Por su parte, liberales igualitarios consideran las oportunidades relevantes en relación a bienes que se pueden determinar con independencia de las preferencias que efectivamente se encuentran en una sociedad determinada. Rawls los denomina bienes básicos y de acuerdo a su teoría, cada cual quiere estos bienes inde-

pendientemente de su plan de vida. Dworkin los caracteriza como recursos, y tanto Sen como Nussbaum refieren a capacidades para alcanzar formas de funcionamiento relevantes. Es desde esta perspectiva que liberales igualitarios afirman que hay bienes que son necesarios para desarrollar nuestros planes de vida, sean éstos los que sean. O de un modo más debilitado: bienes cuya carencia hace extremadamente difícil poder desarrollar un plan de vida. La aspiración igualitaria nos lleva a procurar que cada individuo tenga acceso a esos bienes básicos independientemente de la «lotería natural», de modo tal que nacimiento no sea sinónimo de destino.

A ello se debe, por ejemplo, que la educación juegue un rol central en las políticas públicas que tratan de garantizar igualdad de oportunidades. De este modo hay una clara respuesta a las demandas de los amish y otros grupos de cristianos radicales para retirar a sus niños de la escuela antes de lo estipulado legalmente: limitar las oportunidades educativas de un menor, más allá de lo estipulado por una norma general válida, para así satisfacer las aspiraciones de sus padres, en relación a tener la oportunidad de supervivencia como una «isla cultural de estructuras, patrones y valores tradicionales en medio del océano de la modernidad» —utilizando la descripción de Donald Kraybill (1993)—, es simplemente injusto: estamos limitando las expectativas de vida de un individuo (un ciudadano al que se le debe la protección igual de la ley), porque éste casualmente nació en la comunidad amish.

Pero en la interpretación multicultural las cosas son distintas. La posibilidad de perdurar como grupo cultural —o religioso— es necesaria para asegurar una oportunidad considerada como central para poder tener una vida lograda: la oportunidad de poder incorporarse a un grupo con una cultura incólume (o dicho

de un modo más preciso: una cultura definida de acuerdo a las interpretaciones autoritativas dominantes). Problemático es que, al asegurar esta oportunidad —en tanto consideramos, por ejemplo, la pertenencia cultural como un bien básico— limitamos otras oportunidades de los individuos y así su libertad para determinar por sí mismos lo que quieren en la vida. Por ejemplo, si nacemos en la comunidad amish, y de acuerdo a un derecho cultural diferenciado es posible en forma excepcional retirar a los niños pertenecientes a esta comunidad religiosa de la escuela antes de la edad mínima estipulada legalmente, como por cierto lo es en el estado de Wisconsin, no podemos acceder a las mismas oportunidades de todos aquellos que no nacen como amish. De este modo, el nacimiento se transforma en destino. Exactamente lo que las teorías liberales igualitarias aspiran a eliminar.

Los defensores de los derechos culturales diferenciados tratan a menudo —sobre todo cuando quieren argumentar dentro de un contexto liberal— de evitar estas consecuencias tan poco atractivas, en tanto diferencian entre aquellos derechos culturales que pueden ser permitidos y aquellos que no. Ejemplarmente Kymlicka distingue entre «restricciones internas», que son definidas como las demandas de un grupo contra sus miembros, y «protecciones externas», que son definidas como las demandas de un grupo contra la sociedad (Kymlicka, 1995, 35 y siguientes). De acuerdo a Kymlicka, los liberales no pueden demandar restricciones internas en forma de derechos culturales diferenciados, porque éstas limitarían derechos individuales liberales fundamentales. Deben restringirse a demandar exclusivamente protecciones externas que, en tanto que protegen el contexto cultural, protegen la capacidad de elección de los individuos. Con esta distinción pretende Kymlicka solucionar la

tensión entre derechos colectivos y derechos individuales, y de este modo, probar la compatibilidad entre liberalismo y derechos colectivos culturales. Pero esta distinción no puede sostener el peso de la prueba de compatibilidad: conflictos entre protecciones externas y restricciones internas son difíciles de evitar.

Al describir las ventajas de las reservas, refiere Kymlicka al derecho de un grupo cultural frente a la sociedad a formas de propiedad común de la tierra. Estas formas de propiedad imposibilitan que los individuos puedan enajenar tierras individualmente, y de este modo evitan la presión del mercado e impiden intervenciones de la industria, protegiendo así la capacidad vital del grupo relacionada íntimamente con la tierra. Éste sería un ejemplo de una «protección externa». Pero: ¿qué pasa con todos aquellos individuos que no quieren dejar pasar una oportunidad del mercado mediante una venta ventajosa de sus tierras y que quieren invertir los recursos así obtenidos en otros aspectos de sus planes de vida? La protección externa del grupo implica simultáneamente una restricción interna de los individuos. Una respuesta usual en el mundo multicultural es afirmar que esta asimetría se justifica, porque esta restricción garantiza la *única posibilidad* del grupo para poder sostenerse en el tiempo, mientras que los individuos tienen *muchas otras oportunidades* para poder formar, revisar y perseguir sus planes de vida. Pero este argumento no da la debida importancia a los recursos materiales en el avance de los propios planes de vida. Aquí surgen altos costos de oportunidad. Kymlicka sostiene que el régimen de propiedad común de la tierra de las reservas es compatible con la libertad individual, porque los individuos que deciden abandonar la reserva reciben una parte de los fondos de la tribu. Sin duda esto es mucho más de lo que otros grupos ofrecen. Pero el tener que abando-

nar el propio grupo cultural es un precio muy alto para poder formar, revisar y perseguir los propios planes de vida. Para Kymlicka esto es justificable en razón de la protección de la comunidad de los efectos desintegradores del problema de acción colectiva que resultaría si los costos para mantener la reserva fuesen sostenidos individualmente. Quizás Kymlicka tiene razón, y esto se puede justificar. Pero el punto es otro: contra la pretensión de Kymlicka, al ponderar las oportunidades del grupo y de los individuos tiene lugar un *trade-off* entre las ventajas y cargas correspondientes. De este modo, la protección del grupo implica restricciones de la libertad individual. Y esto no se puede obviar en nombre de una falsa dicotomía entre protecciones externas y restricciones internas. Curiosamente el mismo Kymlicka admite que «la viabilidad de las comunidades indias depende de restringir coercitivamente la movilidad, residencia, y derechos políticos tanto de indios como de no-indios» (Kymlicka, 1989, 146).

Considerar el contexto cultural o la pertenencia a éste como un bien que debe ser asegurado desde la perspectiva de una teoría de justicia igualitaria implica contradecir un elemento central no sólo en la teoría de Rawls, sino en todas las teorías igualitarias de carácter liberal: el interés por un contexto cultural o por una pertenencia cultural es algo que cada individuo debe poder evaluar por sí mismo, del mismo modo como cada individuo debe poder evaluar la concepción del bien que quiere desarrollar. La teoría de Kymlicka, de acuerdo con la cual «deberíamos tratar el acceso a la propia cultura como algo que se puede esperar que la gente quiere, cualquiera sea su concepción más particular del bien» (Kymlicka, 1995, 86), contradice este elemento liberal igualitario. La posibilidad —fundamental para el liberalismo igualitario, y que en la teoría de Rawls se expresa como un interés superior— de poder formar, revisar

y perseguir una concepción del bien, que debe estar garantizada mediante principios de justicia, se vería minada, si desde un comienzo los principios de la justicia justificasen la posibilidad de derechos culturales diferenciados, que en razón de la pertenencia cultural limitasen las oportunidades disponibles para los individuos. Con las palabras de Sen, quien en su reciente libro *Identity and Violence* ha realizado una fuerte defensa de la capacidad y la inescapabilidad de elegir por encima de las falsas pretensiones de una identidad dada: «Nacer en una cultura particular no es evidentemente un ejercicio de libertad cultural, y la preservación de alguna cosa con la cual el individuo ha sido marcado, simplemente debido al nacimiento, difícilmente puede ser, por sí mismo, un ejercicio de libertad» (Sen, 2006, 116-117).

Esto no significa que la cultura no sea importante para los liberales igualitarios. En realidad ocurre exactamente lo contrario. Los liberales igualitarios pueden pensar, sin incurrir en incoherencias que la cultura es central en la vida de cada cual. Sin embargo, las consecuencias que se deducen a partir de aquí, son las opuestas a las que deducen los defensores del multiculturalismo: porque la cultura y la pertenencia cultural son tan importantes en la vida de cada cual, ésta no debe ser politizada. Dentro de un sistema de derechos iguales, cada cual debe poder vivir su cultura, traspasarla a sus hijos, desafiar o cambiar su cultura o alguna interpretación de ésta, con las mismas herramientas disponibles para cualquier otro. Derechos iguales para todos es una premisa irrenunciable.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNESON, Richard (1999): «What is the point of Equality?» (*Ethics*, 109 (2): 287-337).
- (2000): «Perfectionism and Politics» (*Ethics*, 111: 37-63)).
- ARROW, Kenneth/BOWLES, Samuel/DURLAUF, Steven (eds.): *Meritocracy and Economic Inequality* (Oxford University Press, New Delhi, 2000).
- BARRY, Brian: *Culture and Equality* (Polity Press, 2001).
- BRITZ, Gabriele: *Kulturelle Rechte und Verfassung* (Mohr Siebeck, Tübingen, 2000).
- CALSAMIGLIA, Albert: *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo* (Paidós, 2000).
- CAVALIERI, Paola: *The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights* (Oxford University Press, 2001).
- COHEN, G. A. (1989): «On the Currency of Egalitarian Justice» (*Ethics*, 99 (3): 906-44).
- «Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities», en: NUSSBAUM/SEN (eds.): *The Quality of Life* (Oxford University Press, 1993).
- «Expensive Tastes and Multiculturalism», en: BHARGAVA/BAGCHI/SUDARSHAN: *Multiculturalism, Liberalism and Democracy* (Oxford University Press, 1999).
- DWORKIN, Ronald (1981a): «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare» (*Philosophy and Public Affairs*, 10(3): 185-246).
- (1981b): «What is Equality? Part 2: Equality of Resources» (*Philosophy and Public Affairs*, 10(4): 283-345).
- *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (Harvard University Press, 2002).
- FABRE, Cécile/MILLER, David: «Justice and Culture: Rawls, Sen, Nussbaum and O'Neill», en *Political Studies Review*: 2003 vol. 1, 4-17.
- HARRISON, Lawrence E./HUNTINGTON, Samuel P. (eds.): *Culture Matters. How Values Shape Human Progress* (Basic Books, 2000).

- HART, H. L. A. (1973): «Rawls on Liberty and Its Priority» [University of Chicago Law Review, 40(3)].
- KELLY, Paul (Editor): *Multiculturalism Reconsidered* (Polity Press, 2002).
- KORSGAARD: «G. A. Cohen: Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities. AMARTYA SEN: Capability and Well-Being», en NUSSBAUM/SEN (eds.): *The Quality of Life* (Oxford University Press, 1993).
- KRAYBILL, Donald: *The Amish and the State* (The John Hopkins University Press, Baltimore, London, 1993).
- KYMLICKA, Will: *Liberalism, Community and Culture* (Oxford University Press, 1989).
- *Multicultural Citizenship* (Oxford University Press, 1995).
- KYMLICKA, Will (Editor): *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, 1995).
- LOEWE, Daniel: «Igualdad de Oportunidades y Pertenencia Cultural» (*Veritas*, Porto Alegre, 2007, marzo).
- «La política del Reconocimiento» (*Veritas*, Porto Alegre, 2007 —en impresión—).
- MACCORMIK, Neil: *Questioning Sovereignty. Law, State, and Nation in the European Commonwealth* (Oxford University Press, 1999).
- MILLER, David: *On Nationality* (Oxford University Press, 1995).
- «Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments», en KELLY, P. (ed.): *Multiculturalism Reconsidered* (Polity Press, 2002).
- NUSSBAUM, Martha C.: *Women and Human Development* (Cambridge University Press, 2000).
- *Frontiers of Justice* (Harvard University Press, 2006).
- NUSSBAUM, Martha/SEN, Amartya (eds.): *The Quality of Life* (Oxford University Press, 1993).
- PAREKH, Bhikhu: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (MacMillan Press, 2000).
- POULTER, Sebastian: *Ethnicity, Law and Human Rights. The English Experience* (Clarendon Press, Oxford, 1998).
- RAWLS, John: *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971).
- *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993).
- ROEMER, John E.: «Equality of Opportunities», en ARROW, K./BOWLES, S./DURLAUF, S. (eds.): *Meritocracy and Economic Inequality* (Oxford University Press, New Delhi, 2000).
- *Equality of Opportunity* (Harvard University Press, 1998).
- SCANLON, Thomas: *What We Owe to Each Other* (Harvard University Press, 2000).
- SEN, Amartya: *Inequality Reexamined* [Harvard University Press, 1997 (orig. 1992)].
- «Capability and Well-being», en: NUSSBAUM/SEN (eds.): *The Quality of Life* (Oxford University Press, 1993).
- *Development as Freedom* (Oxford University Press, 1999).
- *Identity and Violence. The Illusion of Destiny* (W. W. Norton, New York, London, 2006).
- SINGER, Peter (1975): *Animal Liberation* (Avon Books, New York, 1991).
- *Practical Ethics* (Cambridge University Press, 1979).
- TAMIR, Yael: *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, 1993).
- TULLY, James: *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge University Press, 1995).
- WALDRON: «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», en KYMLICKA (editor): *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, 1995).

NOTAS

¹ Un punto de divergencia importante con respecto a la teoría de Barry se refiere a su tesis acerca de los criterios que definen la existencia de una oportunidad. Al discutir y rechazar la tesis multicultural, de acuerdo con la cual la existencia de una oportunidad depende de la percepción subjetiva cultural de los sujetos, Barry defiende la tesis de que la existencia de una oportunidad es «un estado objetivo de cosas» (2001, 37). En «Igualdad de Oportunidades y Pertenencia Cultural» (Loewe 2007) he discutido y criticado tanto la tesis multicultural como la tesis de Barry acerca de los criterios que definen la existencia de una oportunidad. Defiendo, por el contrario, criterios que remiten a los costos implicados en el tomar ventaja de ésta.

² Esto también se debe por cierto, como el enfoque en las capacidades de Nussbaum y Sen ha puesto en claro, a las distintas habilidades de los individuos en la conversión de medios en libertad efectiva o en capacidades necesarias para desarrollar funcionamientos humanos valiosos. A pesar de que en este texto yo no me referiré a este importante enfoque, gran parte de las observaciones en torno a la respuesta apropiada a las demandas por derechos culturales desde la perspectiva de una teoría basada en recursos o bienes básicos, como el espacio a ser igualizado, se pueden realizar desde la perspectiva del enfoque en las capacidades. Para este enfoque, cf. Nussbaum, 2000; 2006; y Sen, 1997; 2006.

³ Cf. Singer, 1979, 1991. Para una concepción de derechos humanos que incluye entre sus sujetos a primates no-humanos, cf. Cavalieri, 2001.

⁴ A pesar de que hay debates justificados en relación a la posible complementariedad u oposición, incluso incompatibilidad entre las dos versiones de la teoría, para los fines argumentativos de este texto no es necesario diferenciar entre ellas.

⁵ Esto se torna aún más patente en la nueva elaboración de la teoría presentada en *Multicultural Citi-*

zenship (Kymlicka, 1995). El concepto de estructura cultural se define aquí como una «cultura societal», y la forma que ésta adquiere en la modernidad es la nación. De este modo Kymlicka sostiene la poco plausible tesis, que nosotros sólo podemos actuar autónomamente dentro de nuestra nación. Así la argumentación de Kymlicka a favor de derechos culturales especiales para culturas societales es entendida en la discusión como eminentemente nacionalista. En todo caso un nacionalismo débil, que en el debate se tiende a denominar nacionalismo liberal (para este tipo de nacionalismo, cf. Tamir, 1993; Miller, 1995; MacCormik, 1999; Calsamiglia, 2000).

⁶ James Tully construye un argumento sobre la base de la interpretación multicultural realizada por Kymlicka del autorrespeto en la teoría de Rawls. Conforme al argumento de Tully, asegurar el autorrespeto de los individuos implica reconocer las respectivas filiaciones culturales y por lo tanto reconocer *todos* los grupos culturales mediante derechos culturales especiales. He examinado críticamente esta teoría en «La política del Reconocimiento» (Loewe, 2007).

⁷ Tanto Cohen, cuando refiere a preferencias que nosotros escogimos, como Dworkin, se refieren a casos de preferencias caras que han sido cultivadas expresamente. Pero la razón por la que nosotros debemos cargar con los costos de nuestras preferencias, no es que nosotros nos hayamos decidido a tener esas preferencias en vez de otras. Tampoco es que nosotros nos podríamos haber decidido por otras preferencias. Es evidente, como ya mencioné, que muchas de nuestras preferencias no son escogidas. Pero nosotros somos a pesar de ello responsables de éstas. En mi opinión esto se debe a que ellas son *mis* preferencias. Ellas son una expresión y una afirmación de aquello que yo soy. Este entendimiento representativo y simbólico de la responsabilidad ha sido defendido —entre otros— por Scanlon (1998, 251 ff).