

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Investigaciones Filosóficas

# **Liberalismo Político, Neutralidad y Cultura**

**Críticas del Multiculturalismo Liberal a la Teoría de la Justicia  
de John Rawls**

**Tesis que presenta el alumno Moisés Vaca Paniagua para obtener el grado de  
Lic. en Filosofía bajo la dirección de la Dra. Faviola Rivera**

Ciudad Universitaria 2006



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Gloria, por el empuje; a Sergio, por el soporte.

## **Agradecimientos**

Mi mayor gratitud es con la Dra. Faviola Rivera. Agradezco con mucha franqueza toda la dedicación y la energía puestas en mi formación.

Debo mucho a los profesores que leyeron y revisaron la tesis: Dra. Corina Iturbe, Dra. Elisabetta Di Castro, Dra. María Antonia González Valerio, Dr. Juan Antonio Cruz y Dr. Gustavo Ortiz Millán. Sus comentarios y apoyo fueron pieza clave en la culminación de este trabajo. A la Dra. Paulette Dieterlen, con particular afecto, le agradezco haberme iniciado en el estudio de John Rawls.

Agradezco igualmente al proyecto PAPIT IN403805 “Ciudadanía e Identidad Nacional” la beca de tesis que recibí durante el año 2004, así como las valiosas sesiones. Sin este apoyo esta tesis no hubiera sido posible.

También debo al Instituto de Investigaciones Filosóficas, por mi estancia en el Programa de Estudiantes Asociados (2003-2005); a la Coordinación del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, por prestar ayuda expedita ante las más enredosas casualidades.

A Josefina, por no dejar salir al gato.

Una cultura mundial se anuncia; al mismo tiempo, una pluralidad de culturas reivindica sus diferencias: la relación entre una y otras obliga a una reflexión renovada

*Luis Villoro*

## Índice

<b>Introducción</b>	1
<b>Capítulo 1. La justicia como equidad y el liberalismo político</b>	9
<b>I. La justicia como equidad</b>	9
1. El objetivo, el objeto y la justificación	9
2. Los principios y la igualdad equitativa	14
3. La persona y sus facultades	19
<b>II. El liberalismo político y sus razones</b>	21
1. La estabilidad y el hecho del pluralismo razonable	22
2. Lo político, dominio de una concepción de justicia	29
3. La razonabilidad de las doctrinas comprensivas	38
<b>Capítulo 2. La cultura: su importancia</b>	45
<b>I. Acotando el término</b>	46
<b>II. La importancia</b>	56
1. Primer razonamiento: toda cultura aporta algo significativo a la humanidad	56
2. Segundo razonamiento: la cultura es importante para el individuo.	62
<b>Capítulo 3. El Estado y la neutralidad</b>	83
<b>I. La neutralidad y el liberalismo político</b>	84
<b>II. La neutralidad y la cultura</b>	104
<b>Conclusiones</b>	115
<b>Bibliografía</b>	121

## Introducción

El mundo está atravesado por la pluralidad cultural. Muy pocos países no son ejemplo de una vasta diversidad. Los conflictos internos relacionados a ella ocupan importante lugar en sus agendas, así como fuertes disputas entre ellos; por otro lado, al momento no hay pruebas que permitan afirmar que esta tendencia variará en el futuro.

La pluralidad cultural reviste muchas modalidades; quizá por ello se relacionen a ella tal número de conflictos y complicaciones políticas: es común oír hablar de movilizaciones sociales que abogan por mayor capacidad de autodeterminación para determinadas minorías culturales. Igualmente es común enterarse de problemas relacionados al abuso y la discriminación de inmigrantes alrededor del mundo, o de acciones altamente violentas tras banderas secesionistas. La crónica diaria aporta un manojo de ejemplos: desde las intenciones separatistas de grupos chechenos - en Rusia-, o cachemiros -en la India-; los conflictos migratorios en países europeos ocasionados por la afluencia de africanos; hasta las vastas controversias nacionales en torno a la denominada Ley Indígena aprobada por el Congreso de la República Mexicana.

Esta es una tesis que atiende, desde la perspectiva teórica, sólo algunas de las cuestiones relacionadas con este amplio espectro de problemas. En concreto, se centra en las críticas vertidas por el *multiculturalismo liberal* a la teoría de la justicia de John Rawls (aunque, en ocasiones, estas críticas pueden extenderse a otras teorías de la justicia de corte

liberal). El multiculturalismo liberal es el nombre dado a una corriente de pensadores que, desde iniciada la década del noventa, ha planteado que el acceso de los individuos a su propia cultura es una exigencia válida y atendible desde una perspectiva liberal. Este, se puede afirmar, es el rasgo que distingue a esta corriente dentro de los debates relacionados al *multiculturalismo*. Para defender su posición, estos pensadores han mantenido una intensa discusión sobre el papel de la cultura en la vida de las personas y la función del Estado en lo que atañe al acceso de las mismas a ella. Uno de los pensadores más importantes de este grupo, quizá el más importante, es Will Kymlicka. Kymlicka ha desarrollado una serie de categorías y distinciones que resultan fundamentales para sostener las tesis de esta corriente.

Una de estas distinciones plantea que no todas las minorías culturales representan el mismo tipo de grupo; rápidamente, se pueden distinguir al menos dos: las minorías nacionales y los grupos de inmigrantes. Las minorías nacionales son grupos culturales que ya se encontraban dentro del territorio de un Estado durante el proceso de construcción de éste, como las comunidades indígenas en México y en muchos otros países latinoamericanos, los quebequenses en Canadá, los vascos y catalanes en España o los chechenos en Rusia. Los grupos de inmigrantes, en cambio, representan una minoría cultural más inconexa que ha arribado a un país ya establecido, como los mexicanos que migran a los Estados Unidos o los africanos a los países europeos. Esta distinción, por supuesto, no es tajante; en



ocasiones puede resultar difícil identificar si un grupo puede ser reconocido como una minoría nacional o no.

De cualquier modo, en este trabajo sólo abordaremos cuestiones relacionadas al primer tipo de minoría cultural: las minorías nacionales; de modo que cada vez que refiera a *minorías culturales* lo haré pensado sólo en este tipo de grupo cultural, al que también llamaré "cultura", "comunidad cultural", etc..

Según el propio Kymlicka, el debate relacionado a la pertenencia cultural ha tenido varias etapas en la filosofía política de corte anglosajón: el *comunitarismo* -corriente filosófica de los ochenta- fue el encargado de abrir la discusión en términos de la importancia de la comunidad. Haciendo una sorda generalización, esta corriente plantea tres cosas interdependientes: 1) que el liberalismo sobreestima las capacidades de elección de fines del individuo e infravalora las funciones de la comunidad; 2) que la comunidad puede suplir -o involucrarse más en la conformación, o ser la fuente de- los principios que regulen la distribución de las ventajas y cargas originadas por la cooperación social y 3) que, en consecuencia, debe dársele protección a las comunidades tal cual existen ahora -procurando que no sufran cambios en su estructura interna- más que a los individuos de manera aislada, tal cual es el enfoque liberal tradicional. De este modo, el comunitarismo planteaba que el apego a los principios liberales fundamentales debía estar supeditado a las exigencias de la comunidad.

La inserción de las ideas del *liberalismo político* en la concepción de justicia de Rawls, se ha interpretado como una respuesta a las críticas vertidas por el comunitarismo. Kymlicka ve en esta respuesta la segunda etapa del debate relacionado a la pertenencia cultural. En las ideas del liberalismo político Rawls atiende algunos de los problemas relacionados al pluralismo de grupos o posiciones religiosas, filosóficas y morales, que, a su vez, tienen asociadas distintas concepciones del bien. Rawls denomina *doctrinas comprehensivas* a dichas posiciones. Por su parte, en la teoría liberal, suele entenderse por *concepción del bien* un plan o modo de vida particular que contiene nociones sobre los fines últimos que dan sentido a la vida; una noción, pues, de lo que es llevar una vida buena. Sin embargo, la respuesta de Rawls no significó que éste cediera a la más básica exigencia del comunitarismo: a saber, que se priorizara la comunidad ante los principios liberales básicos. Por el contrario, las ideas del liberalismo político sólo muestran cómo es que las doctrinas comprehensivas *razonables*, lo que quiere decir -en la terminología de Rawls- que son doctrinas que aceptan los principios básicos del liberalismo, no representan un problema para la estabilidad de un Estado que se rija por la justicia como equidad.

Pero el tipo de pluralismo que recrean las distintas doctrinas comprehensivas razonables (al que Rawls se refiere como el *hecho del pluralismo razonable*) no es el mismo que el que consolidan las minorías culturales al interior de los Estados. Sobre esta distinción primaria avanza la crítica del

multiculturalismo liberal a las teorías de la justicia liberales (tercera etapa del debate, en opinión de Kymlicka). La mayoría de los Estado liberales contemporáneos tienen, además de un vasto pluralismo de doctrinas religiosas y filosóficas, más de una cultura en su interior.

Por otro lado, un segundo planteamiento -que mencionaba al presentar el multiculturalismo liberal- distingue claramente al cuerpo de ideas comunitarista del que es propio del multiculturalismo liberal: que el segundo no defiende la pertenencia a la comunidad (entendiendo por ello alguna *minoría nacional*) sobre la base de que los principios liberales deben suspenderse en favor de su protección. Por el contrario, el multiculturalismo liberal sostiene que el cumplimiento de los propios principios liberales exige la protección de la comunidad. Esta línea de pensamiento, por congruencia, plantea un límite: la comunidad es defendible hasta antes de que violente los derechos fundamentales de los individuos, pues en éstos se basa su defensa.

Para entender el sentido de las críticas del multiculturalismo liberal, en el primer capítulo de esta tesis hago una presentación de la teoría de la justicia de Rawls, es decir, de *la justicia como equidad*; esta revisión incluye, en la segunda parte del capítulo, las modificaciones añadidas por el *liberalismo político* de Rawls. Esto permite dar una caracterización más completa de la justicia como equidad, así como situar la diferencia entre el pluralismo del que Rawls se ocupa

(pluralismo de doctrinas comprensivas), y el relacionado a las críticas del multiculturalismo liberal (de culturas).

Hecha la presentación de la justicia como equidad, en el segundo capítulo reviso el argumento más importante en el que se basa la crítica del multiculturalismo liberal a esta concepción de justicia. Para ponerlo en contexto, en la primera parte de este capítulo estipulo con más detenimiento qué se entiende por cultura en esta discusión, o qué tipo de grupo o asociación humana es tomada por tal, debido a la existencia de diferentes tipos de comunidades y grupos tradicionalmente marginados dentro de los Estados liberales. Para establecer lo anterior, retomo en la primera parte del capítulo tanto las ideas desarrolladas por Kymlicka así como aquellas desarrolladas por Luis Villoro a este respecto. Las observaciones vertidas en esa primera parte del capítulo no pueden, sin embargo, ofrecer una definición necesaria de lo que es una cultura. Forman, más bien, una caracterización lo suficientemente apropiada para distinguir grupos o minorías que pueden considerarse culturas de aquellos que no.

En la segunda parte del capítulo, reviso dos argumentos que destacan la importancia de la cultura a la que pertenecen los individuos: el primero es un argumento multicultural que no es defendible desde una perspectiva liberal; el segundo, en cambio, se fundamenta en que el cumplimiento de uno de los principios liberales -la protección del derecho a ejercer de la libertad individual- exige reconocer la importancia de la cultura. Éste, más allá de la forma personal de presentarlo, es el argumento

ofrecido por el multiculturalismo liberal y, en resumen, plantea que el individuo sólo puede elegir entre un modo de vida u otro (definición tradicional de libertad individual) si comprende las opciones que tiene para elegir. Las opciones que el individuo comprende son aquellas dadas por su cultura; por ello, el acceso a las opciones dadas por la propia cultura es una precondition para el ejercicio de la libertad individual. Este argumento puede ser visto como una crítica fundada en el respeto del primer principio de justicia de la justicia como equidad (aquel que asegura la libertad).

Con la relevancia de la cultura asentada, en el tercer capítulo establezco una discusión en torno a la neutralidad del Estado con respecto a las diferentes culturas que lo integran. En la primera parte de éste hago una revisión de las cuatro nociones de neutralidad que Rawls establece en *El Liberalismo Político*: (1) de procedimiento, (2) absoluta, (3) en los efectos, (4) de propósito. Esta revisión, a su vez, sirve para atender la respuesta de Rawls a la crítica comunitarista sobre la neutralidad de la justicia como equidad con relación a las diferentes doctrinas comprensivas.

En la segunda parte atiendo la crítica del multiculturalismo liberal, planteada desde los textos de Kymlicka, a la neutralidad del Estado con relación a las culturas. Está última puede ser tomada como una crítica fundada en el respeto al segundo principio de la justicia como equidad (aquel que asegura la equidad). Concluyo el capítulo sosteniendo que la crítica de Kymlicka a la

neutralidad, que termina siendo una defensa de un proyecto de *derechos diferenciados* para las minorías culturales, se puede plantear desde una de las nociones de neutralidad que Rawls establece en el *Liberalismo Político*: (3) la neutralidad en los efectos.

Este trabajo, pues, es un estudio sobre la importancia que tiene para los individuos acceder a su propia cultura; una herramienta que ayude a establecer las diferencias en las políticas que el Estado debe implementar con relación a las culturas que lo integran, por un lado, y las distintas doctrinas comprensivas -y sus concepciones del bien asociadas- por el otro. Los argumentos del multiculturalismo liberal a este respecto, me parece, son convincentes una vez que se distinguen de las tesis comunitaristas, sobre todo en lo que refiere al respeto de las libertades y derechos básicos de los individuos. El planteamiento de que los derechos diferenciados encaminados a la protección de las minorías culturales no son forzosamente inconsistentes con los derechos individuales es, sin lugar a dudas, atractivo. Qué derechos diferenciados puedan defenderse bajo esta restricción es algo todavía en discusión.

## Capítulo 1

### La justicia como equidad y el liberalismo político

John Rawls plantea que su teoría de la justicia puede dividirse en dos etapas: en la primera etapa, se establecen los principios de justicia que regularán la cooperación social y se desarrolla su justificación moral; en la segunda, se aborda la cuestión de cómo es que una sociedad que rija su cooperación a partir de estos principios podría ser estable a lo largo del tiempo.<sup>1</sup> Prestar atención a la primera etapa del argumento servirá para hacer una presentación general de la justicia como equidad en tanto concepción de justicia; esto abordaré en el apartado I del presente capítulo. La segunda etapa del argumento servirá para ver las razones que Rawls considera hacen pertinente la inclusión del liberalismo político como complemento de la teoría. A ello se destinará el apartado II del capítulo.

#### I. La justicia como equidad

##### 1. El objetivo, el objeto, y la justificación

Rawls afirma en las primeras páginas de *Teoría de la Justicia*<sup>2</sup> que una sociedad debe entenderse como un sistema de cooperación que intenta promover el bienestar de aquellos que toman parte en ella. La sociedad, así, está caracterizada tanto por erigirse bajo una identidad de intereses (ya que la

---

<sup>1</sup> Rawls, J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. Traducción de Sergio René Madero Báez: *Liberalismo Político*, cuarta reimpresión, FCE, México, 2003, p. 143. Las citas hacen referencia a la paginación de la traducción.

<sup>2</sup> Rawls, J. *A Theory of justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. 1971. Traducción de María Dolores González: *Teoría de la justicia*. Segunda reimpresión, FCE, México, 2000, p.18. Las citas harán referencia a la paginación de la traducción.

cooperación social permite una vida mejor para todos de la que pudiera tener cada uno valiéndose de sus propios esfuerzos) como por un conflicto de intereses (ya que las personas tienen distintas ideas acerca de cómo es que la cooperación debe realizarse). En el mismo sentido, Rawls afirma en su último libro<sup>3</sup> que la idea ordenadora central de la justicia como equidad es que *la sociedad es un sistema equitativo de cooperación*.<sup>4</sup>

Partiendo de esta idea moral acerca de la sociedad, el objetivo de la justicia como equidad es aclarar cuáles son los términos que deben regular la cooperación social.<sup>5</sup> De este modo, el contenido de la justicia como equidad son principios que definen los principales derechos y obligaciones que deben asignar las instituciones políticas y sociales primordiales a los ciudadanos, así como la distribución de los beneficios que son resultado de la cooperación social y las cargas para sostenerla.<sup>6</sup> Las instituciones que deben asignar estos derechos y obligaciones son las que Rawls considera que constituyen *la estructura básica* del Estado: la constitución política, las formas legales de propiedad, la estructura de la economía, la Suprema Corte de Justicia, etc. Así,

---

<sup>3</sup> Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001. Traducción de Ardes de Francisco: *La justicia como equidad. Una reformulación*. Primera edición, Piados, España, 2001, p. 27-31. La citas harán referencia a al paginación de la traducción.

<sup>4</sup> Debe tenerse presente que Rawls aclaró en los textos posteriores a *Teoría de la justicia* que la justicia como equidad es una concepción pensada para sociedades democráticas tal cual las conocemos hoy día. Así, cuando se dice que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación social se está pensando en estas sociedades.

<sup>5</sup> Rawls (2001), p. 27. Rawls denomina a esto *el problema general de la justicia*: aclarar cuáles son los mejores términos en que debe darse la cooperación social, esto es, en que deben distribirse los beneficios y las cargas sociales.

<sup>6</sup> Rawls (2001), p. 30.



los principios de justicia regulan sólo a este conjunto de instituciones primarias.<sup>7</sup>

Los principios de justicia deben estar justificados moralmente, pues sólo principios con validez moral pueden servir de base compartida para dirimir problemas de justicia en el seno de la sociedad. De ahí que postular principios para estipular cuáles son los mejores términos para regular la cooperación social requiera responder a una interrogante anterior: ¿quiénes deben decidir estos principios? ¿Acaso los mejores (moralmente) son aquellos que están dados por una camarilla aristocrática? O más, ¿están dados por la ley de Dios? En dirección contraria a estas opciones la justicia como equidad asume la convicción de que los principios deben ser resultado del acuerdo entre los ciudadanos o, en su defecto, entre sus representantes.<sup>8</sup>

La justicia como equidad modela esta convicción acudiendo a la idea de la *posición original*. La posición original es un método de deliberación hipotético en el que los ciudadanos deciden los principios que regularán la cooperación social. Pero esta concepción de justicia también asume la convicción de que no basta con que sean los ciudadanos los que decidan los principios para que éstos tengan validez moral; a su vez, deben elegirlos

---

<sup>7</sup> Rawls (1971), pp. 20-24.

<sup>8</sup> La justicia como equidad es una concepción de justicia que tiene ascendencia de la tradición contractualista que, en términos esquemáticamente generales, sostiene que el establecimiento de la autoridad política es resultado de un contrato suscrito entre las personas que integrarán la sociedad. Varias modalidades de esta misma idea se han realizado a lo largo de la historia de la filosofía política moderna y contemporánea. Rawls inscribe a su concepción de justicia en esta tradición, con la diferencia específica de que su teoría plantea que el objeto del acuerdo no es la autoridad política como tal, sino los principios de justicia que regularán la cooperación en la sociedad. Con ello, sostiene Rawls, se lleva a un nivel superior de abstracción a la teoría del contrato social. Rawls (1971) p. 24.

considerando las razones correctas. Así, los ciudadanos deben sujetarse a ciertas restricciones en la información para que su decisión sea tomada bajo condiciones equitativas; que se sitúen en condiciones equitativas asegura que el resultado de su deliberación también será equitativo.<sup>9</sup>

Rawls denominó, metafóricamente, *el velo de la ignorancia* a las restricciones en la información. El velo de la ignorancia impide que las personas conozcan la posición social (estatus económico, raza, religión, concepción del bien, género, preferencia sexual, etc.) que tienen en la sociedad. De esta manera, en la deliberación, las personas sólo pueden cuidar los intereses de una persona libre e igual a las demás, ya que, al no saber la posición social que ocuparán, no pueden sesgar el acuerdo hacia ella.<sup>10</sup>

Así, que los ciudadanos estén equitativamente situados (o lo que es lo mismo, que estén tras el velo de la ignorancia) al momento de decidir los principios, hace manifiesta la convicción de que considerar las circunstancias de la propia condición social (estatus económico, raza, religión, concepción del bien, género, preferencia sexual) no es razón adecuada para elegir principios de justicia. ¿Pero, cuáles son las razones adecuadas para elegir principios de justicia? Para saber cuáles son, las personas en la

---

<sup>9</sup> De ahí el nombre *justicia como equidad* a la concepción de justicia de Rawls.

<sup>10</sup> Que la posición original sea un acuerdo hipotético impide que su resultado se encuentre expuesto a contingencias históricas que podrían contravenir su validez moral. En efecto, un acuerdo real expreso, es decir, uno que se da entre determinadas personas de forma manifiesta en una situación concreta, no asegura que su resultado sea válido moralmente sino legítimo. Puede darse el caso de que un acuerdo real expreso sea, además de legítimo, válido moralmente, pero la validez moral no es condición necesaria de él. Asimismo, Rawls afirma que la posición original es un experimento racional; de ahí que se puede decir que sucede cada vez que alguien la piensa. Rawls (1971), p.31.

posición original deben considerar que las instituciones de la estructura básica de la sociedad se encargarán de la distribución de lo que Rawls denomina *los bienes primarios*.

Los bienes primarios son los medios necesarios para poder desarrollar cualquier *concepción del bien*, esto es, cualquier plan racional acerca de cómo desarrollar una vida buena. Estos bienes son tanto naturales como sociales. Bienes primarios naturales son, por ejemplo, la inteligencia, el vigor y la astucia. Bienes primarios sociales los hay de cuatro tipos, según Rawls:

- i. Derechos y libertades
- ii. Oportunidades y cargos
- iii. Ingreso y riqueza
- iv. Las bases sociales de la autoestima<sup>11</sup>

En tanto que los bienes primarios son los medios necesarios para poder desarrollar cualquier plan racional de vida, se plantea que mientras más de ellos tenga una persona mejor podrá desarrollar su plan. De esta manera, se estima que las personas prefieren tener más bienes sociales primarios que menos.<sup>12</sup> Precisamente porque las personas no saben (en la posición original) cuál será su condición social ni proyecto de vida (están tras el velo de la ignorancia), asumen que les conviene tener más libertad que menos, más

---

<sup>11</sup> La lista de bienes primarios tiene a la base una *teoría acotada del bien* (Rawls también suele llamarle la idea de *el bien como racionalidad*), Rawls (1971) pp. 95-96, 392-393. Esta teoría (de origen aristotélico) sostiene que el bien de una persona consiste en poder realizar su plan racional de vida. Así, los bienes primarios son aquellas cosas básicas necesarias para realizar cualquier plan racional de vida. Las personas deben creer, entonces, si creen en la teoría acotada del bien, que es mejor tener más bienes primarios que menos.

<sup>12</sup> Rawls (1971), p. 96.

oportunidades que menos, más riqueza que menos, ya que estas son condiciones necesarias para realizar cualquier proyecto de vida.

Rawls considera que dada esta lista de bienes sociales primarios las personas escogerían los principios de la justicia como equidad para regular la estructura básica de la sociedad en detrimento de otras opciones (como el principio de utilidad), pues estos principios aseguran un mayor número de bienes para todos.<sup>13</sup>

Así, la manera en que la justicia como equidad dota de validez moral a sus principios de justicia es afirmando que serían objeto de un acuerdo entre ciudadanos (o sus representantes) equitativamente situados, lo que asegura que los convienen considerando las razones correctas.

## **2. Los principios y la igualdad equitativa de oportunidades**

Los principios son los siguientes:

1. Cada persona tiene derecho a exigir un esquema de libertades básicas que sea compatible con el mismo esquema para las demás personas. Dicho esquema debe garantizar a las libertades políticas, y sólo a éstas, su valor equitativo.
2. Las desigualdades sociales y económicas sólo estarán justificadas si cumplen con dos condiciones: primero, estarán vinculadas con puestos y cargos abiertos a todos, en igualdad equitativa de oportunidades; segundo, deben

---

<sup>13</sup> Rawls (1971), p. 141. Para un desarrollo completo del argumento de la posición original como el método de elección de los principios de la justicia como equidad revítese el capítulo 3 de *Teoría de la justicia*.

garantizar el mayor beneficio para los integrantes menos favorecidos.<sup>14</sup>

Los principios de justicia están enunciados en orden lexicográfico, lo que quiere decir que el primero tiene preeminencia sobre el segundo en caso de que hubiera conflicto entre ambos. El primero se encarga de asegurar las libertades civiles (libertad de pensamiento, conciencia, asociación, etc.) y políticas (voto, participación política) de los ciudadanos, razón por la cual se le conoce como el *principio de la libertad*. Este principio se encarga de distribuir el primer tipo de bienes primarios: los derechos y libertades. Debido a que el principio sobre la libertad tiene irrestricta prioridad sobre el segundo principio, la justicia como equidad es una doctrina liberal.

El segundo principio se divide en dos: por un lado, en su primera parte, asegura la igualdad equitativa de condiciones (el acceso a medios para tener salud, vivienda, educación, etc.) para el desarrollo de las personas en la sociedad, de ahí que se identifique a esta primera parte como el *principio de igualdad equitativa de oportunidades* y que la justicia como equidad sea,

---

<sup>14</sup> Esta paráfrasis de los principios se ha realizado considerando la versión vertida en: Rawls (1993) p. 31, y Rawls (2001) p. 73.

además de una doctrina liberal, una doctrina igualitarista<sup>15</sup>; por otro lado, asegura que las desigualdades sociales deben garantizar el beneficio de los menos favorecidos en la sociedad. A esta segunda parte del segundo principio se le conoce como *el principio de la diferencia*.

De este modo, el segundo principio de justicia se ocupa de la distribución de los bienes primarios que competen a las oportunidades, el ingreso y la riqueza. Este principio trata de evitar que la distribución de estos bienes, distribución que generará desigualdades en la sociedad, se dé a partir de dos tipos de contingencias: la posición social en que se nace y se crece; las capacidades naturales con las que se cuenta que, para su desarrollo, requieren de un entorno social favorable. Estas contingencias pueden hacer que algunas personas tengan ventajas sobre las demás.

La distribución de las oportunidades, el ingreso y la riqueza no debe hacerse en función de estas contingencias debido a que son *moralmente arbitrarias*;<sup>16</sup> quien nace en una familia de buena posición social y goza de capacidades naturales superiores, nada ha hecho para merecerlo. Es por ello que, desde un punto de vista moral, las desigualdades en la sociedad no pueden ir asociadas a

---

<sup>15</sup> De hecho, el intento de Rawls al crear su teoría de la justicia es tratar de articular una concepción que armonice la idea de *libertad* con la idea de *igualdad*, ya que estas ideas se han encontrado en pugna en la tradición liberal. En dicha tradición, algunas doctrinas tienden a defender una idea (la de *libertad* se asocia a la tradición que se desprende del liberalismo de Locke; la de *igualdad* se asocia a la tradición que se desprende de la teoría de Rousseau) en detrimento de la otra. Rawls (2001) p. 24. De ahí que se hayan vertido innumerables críticas de autores liberales a la justicia como equidad que arguyen o que se tiende demasiado hacia la protección de la libertad individual o que se tiende de más hacia el aseguramiento de la igualdad ciudadana. Sobre estos dos tipos de críticas véase Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Primera edición, Paidós, España, 1999, caps. 2 y 3.

<sup>16</sup> Rawls, (1971), p. 79.

estas contingencias. Así, en primera instancia, no se debe tener acceso a cargos públicos por el hecho de pertenecer a cierta familia o clase social.<sup>17</sup> En el mismo sentido, tampoco está justificado que las personas accedan a los puestos simplemente porque tuvieron un entorno mejor para desarrollar sus capacidades.<sup>18</sup>

Que la primera parte del segundo principio (el principio de igualdad equitativa) asegure los medios para tener acceso a la salud, la educación y la vivienda, está encaminado a que todas las personas puedan tener un entorno social favorable para poder desarrollar sus capacidades naturales y así, entonces, competir por los puestos públicos desde un punto equitativo, sin desventajas. De este modo, se evita que las contingencias sociales sean las que decidan quiénes son los que ocupan los cargos públicos.<sup>19</sup> Esto hace la diferencia entre la igualdad equitativa de oportunidades y la *igualdad formal de oportunidades*. La igualdad formal sólo tiene por función asegurar, digamos jurídica o legalmente, que todas las personas tengan la posibilidad de acceder a cargos y puestos públicos. Ello no requiere que las personas arranquen y desarrollen su vida en iguales condiciones favorables para hacer uso de sus capacidades naturales.

Sin embargo, ya que hemos dicho que tener capacidades naturales superiores también es una contingencia moralmente arbitraria, no se cumpliría con una distribución equitativa de la

---

<sup>17</sup> Esta es la interpretación que hace *la aristocracia natural* sobre el segundo principio. Rawls (1971), p80-81.

<sup>18</sup> Esta es la interpretación que hace la *igualdad natural* sobre el segundo principio. Rawls (1971), p.72.

<sup>19</sup> Esta es la interpretación que hace la *igualdad liberal* sobre el segundo principio. Rawls (1971), pp. 78-79.

desigualdad si sólo se dejara que las personas, ya teniendo asegurado el pleno desarrollo de sus capacidades naturales, se beneficiaran económicamente por sus capacidades superiores. Esto dejaría en desventaja a las personas que nacieron con una dotación de capacidades naturales inferior.

Para evitar lo anterior entra en juego la prescripción del principio de la diferencia. Además de que las desigualdades deben estar vinculadas a cargos abiertos a todos en igualdad equitativa de oportunidades -lo que implica que todos deben nacer y desarrollarse en un entorno social favorable-, éstas deben beneficiar a los menos favorecidos de la sociedad.<sup>20</sup> Ello quiere decir que es preferible, para las expectativas de la persona representativa peor situada, que una persona con mayores capacidades naturales tenga un cargo superior. Si este no es el caso entonces no estará justificado que dicha persona ostente ese cargo.

Así, pues, el segundo principio -afirma Rawls- tiene por función hacer que la estructura básica de la sociedad sea un caso de *justicia procedimental pura*,<sup>21</sup> esto es, un caso en el que cualquiera que sea el resultado de la distribución de los bienes primarios, éste sea justo. Ya que todas las personas compiten por los cargos y puestos públicos en condiciones de equidad, y las desigualdades que se generan en la distribución favorecen a los

---

<sup>20</sup> Esta es la interpretación que hace *la igualdad democrática* del segundo principio. Rawls (1971) p. 80ss. Esta interpretación del principio, sostiene Rawls, es la correcta.

<sup>21</sup> Rawls (1971), p. 91.



peor situados, éstas (las desigualdades) serán justas, no importando cuáles sean.

### **3. La persona y sus facultades**

Después de revisar los principios de justicia, con menos que poca dificultad podemos concluir que la justicia como equidad es una concepción que considera a las personas como *libres e iguales*. Toda la construcción de la teoría liberal de Rawls es un intento por armonizar y asegurar estas dos características de las personas concebidas como ciudadanos. Sin embargo, hasta ahora no nos hemos detenido a revisar por qué las personas son libres e iguales, y más, por qué deben considerarse así. En este sentido, Rawls afirma que sólo ciudadanos que se consideran libres e iguales pueden ser plenamente capaces de participar en la cooperación social de una sociedad democrática durante toda su vida.<sup>22</sup>

Las personas son iguales en tanto que tienen desarrolladas, más o menos en el mismo grado, las *dos facultades morales*.<sup>23</sup> Éstas consisten en que:

1. las personas poseen un sentido de la justicia; y
2. son capaces de poseer, perseguir y revisar una concepción del bien determinada.<sup>24</sup>

Lo primero apunta que las personas pueden entender, aplicar y actuar según los principios de justicia, y no solamente de

---

<sup>22</sup> Rawls (2001), p. 43, 44.

<sup>23</sup> Rawls (1971), pp. 456-458.

<sup>24</sup> Rawls (1993), pp. 51-56.

conformidad con ellos; lo segundo, que las personas no sólo pueden tener un plan de vida organizado en función de aquello que creen que tiene valor en la vida, sino que también lo pueden revisar, modificar o abandonar por completo.

De la misma manera, las personas son libres ya que:

1. tienen la facultad moral de poseer una concepción del bien determinada (y revisarla o abandonarla).
2. se ven a sí mismas y a las otras como fuentes autoautenticantes de exigencias válidas; es decir, consideran que tienen el derecho de exigirle a las instituciones que fomenten su concepción del bien, mientras ésta no salga de lo establecido por los principios de la concepción de justicia.
3. son capaces de asumir la responsabilidad de sus fines. De ahí que puedan mesurar sus exigencias y ceñirlas a los principios de justicia.<sup>25</sup>

Estos dos conjuntos de rasgos hacen que las personas sean libres e iguales. Resta agregar -por ahora- que, en trabajos posteriores a *Teoría de la justicia*, Rawls consideró que los bienes primarios también eran necesarios para que las personas pudieran desarrollar las facultades morales.

En resumen, la justicia como equidad parte de la idea de que la sociedad debe entenderse como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales; así, es una

---

<sup>25</sup> Rawls (1993), pp. 51-56.

concepción cuyo objetivo es esclarecer cuáles son los mejores términos para regular la cooperación social. Para esclarecer dichos términos, la justicia como equidad ofrece dos principios que regulen las instituciones de la estructura básica de la sociedad; el primero de ellos refiere a la igual libertad (civil y política) de los ciudadanos, el segundo, a que la distribución de las desigualdades sociales y económicas sea justa invariablemente. Estos principios adquieren su justificación a partir de la idea de la posición original: serían elegidos por personas situadas equitativamente, lo que asegura que los elegirían considerando las razones correctas (es preferible tener más bienes sociales primarios que menos).

## **II. El liberalismo político y sus razones**

Sirva lo anterior como una pequeña presentación de la justicia como equidad. La cuestión que abordamos ahora tiene que ver con la segunda parte del argumento de la teoría de la justicia de Rawls; a saber, cómo es que una sociedad que rija su estructura básica por los principios de la justicia como equidad ha de ser estable. Al analizar esta cuestión veremos cuáles fueron las razones que Rawls consideró hacían pertinente la creación del liberalismo político. En primera instancia, tenemos que saber qué es lo que Rawls entiende por estabilidad. Después veremos por qué, a la luz del *hecho del pluralismo razonable*, aquello en lo que se cifraba la estabilidad en la presentación de la justicia como equidad vertida en *Teoría de la justicia* era insatisfactorio. Por último,

analizaremos la manera en que el liberalismo político redefine la estabilidad de una sociedad que se rija por la justicia como equidad.

### **1. La estabilidad y el hecho del pluralismo razonable**

Rawls considera que la estabilidad de una concepción de justicia no es cosa menor, pues una concepción de justicia debe ser practicable, debe caer en el ámbito de lo posible.<sup>26</sup> En este sentido, aquella que no contenga una explicación sobre cómo es que puede ser estable tiene una muy seria deficiencia.

Una doctrina liberal, por principio, tiene que ser libremente aceptada por los ciudadanos; no puede ser impuesta a la sociedad.<sup>27</sup> De esto se desprende que la estabilidad de una concepción liberal de la justicia depende, internamente, de la aceptación que pueda conseguir por parte de los ciudadanos. Así, la explicación de una concepción de la justicia sobre su estabilidad tiene que dar cuenta de cómo es que los ciudadanos han de respaldarla a lo largo de varias generaciones.

Al decir que los ciudadanos deben respaldar la concepción de justicia se hace referencia a que éstos tienen que desarrollar un sentido de la justicia (primera facultad moral) acorde con los principios que ella plantea y, de este modo, venzan las tendencias

---

<sup>26</sup> Rawls (2001), p. 246.

<sup>27</sup> Rawls denomina a este principio *el principio liberal de legitimidad*; Rawls (1993), p. 169. Sobre este tema puede consultarse Rivera, Faviola. *Rawls, filosofía y tolerancia*. Rivera menciona que una concepción de justicia de corte liberal, además de deber ser libremente aceptada por los ciudadanos, debe tener una justificación moral; así, sigue Rivera, debe cumplir con *la condición de aceptabilidad* y con *la condición de corrección moral*, Rivera (p.22). En el caso de la justicia como equidad, la condición de corrección moral se cumple recurriendo a la idea de la posición original. A su vez, el liberalismo político tiene por función hacer que la justicia como equidad cumpla con la condición de aceptabilidad. Rivera piensa que Rawls, al tratar de que la justicia como equidad cumpla con las dos condiciones, se encuentra ante un dilema. Rivera (p .28)

normales a la injusticia.<sup>28</sup> Así, se puede afirmar que una concepción de justicia será estable si es que los ciudadanos desarrollan un sentido de justicia en consonancia con los principios que estipula.<sup>29</sup>

En la tercera parte de *Teoría de la Justicia*, Rawls abordó el tema de la estabilidad de la justicia como equidad a partir de una *teoría completa del bien*. Esta teoría completa era pensada como el complemento de la *teoría acotada del bien* que está detrás de la lista de bienes primarios.<sup>30</sup> La teoría completa contiene toda una serie de principios que tienen como propósito especificar cómo es que se conforma la *autonomía individual* de una persona.<sup>31</sup>

La autonomía individual es una idea que viene de la filosofía práctica de Kant. En este sentido, una persona actúa autónomamente cuando guía su acción según los principios que, dadas las condiciones de la razón pura práctica (sin contemplar inclinaciones, pasiones, deseos), él mismo elige.

Rawls creía que sólo personas que se considerasen autónomas podían desarrollar un sentido de la justicia que fuera acorde con los dos principios de la justicia como equidad:

Así, la educación moral es una educación para la autonomía. Cuando el momento llegue, cada persona sabrá por qué debe adoptar los principios de justicia y cómo es que éstos derivan

---

<sup>28</sup> Rawls (1993), pp. 144-145.

<sup>29</sup> Rawls (1971), p. 411.

<sup>30</sup> Véase la nota al pie 12.

<sup>31</sup> También en la presentación de la teoría acotada del bien (en donde se explica la idea de la bondad como racionalidad) hay algunas referencias a la idea de autonomía, véase Rawls (1971) p.376. Debido a que la teoría acotada del bien, para justificar la lista de bienes primarios, es algo que Rawls nunca abandona, en la conferencia V de *El liberalismo político* aclara que esta teoría debe separarse de la filosofía moral kantiana pues, de no ser así, resulta completamente inadecuada. Rawls (1993) p. 173, n.. Más adelante quedará claro el sentido de esta afirmación.

de las condiciones que caracterizan al hombre como igual en una sociedad de personas morales.<sup>32</sup>

Muchos más pasajes de *Teoría de la justicia* dan cuenta del compromiso de la justicia como equidad con la autonomía individual de ascendencia kantiana. Incluso Rawls dedica un párrafo completo para explicar cómo es que la posición original (justificación de los principios de justicia) es una interpretación del imperativo categórico.<sup>33</sup> Así, afirma Rawls,

"Kant mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional [...] Suponiendo, entonces, que el razonamiento a favor de los principios de justicia es correcto, podemos decir que cuando las personas actúan sobre la base de estos principios están actuando de acuerdo con principios que ellos elegirían como personas racionales e independientes en una original posición de igualdad"<sup>34</sup>

De esta manera, la idea de persona de la justicia como equidad que se presentaba en *Teoría de la justicia* estaba basada claramente en ideas de la filosofía práctica kantiana. La idea de autonomía individual era utilizada tanto para la justificación de los principios de justicia (en la posición original), como para sugerir que las personas de una sociedad que se rigiera por la justicia como equidad podrían desarrollar un sentido de la justicia en consonancia con los principios de justicia que estipula; con lo anterior, Rawls pensaba que la justicia como equidad era una concepción estable.

---

<sup>32</sup> Rawls (1971), p. 466.

<sup>33</sup> Véase Rawls (1971), § 40.

<sup>34</sup> Rawls (1971), p. 237.

Sin embargo, en escritos posteriores a *Teoría de la justicia*, Rawls consideró que estas referencias a la filosofía práctica de Kant representaban un serio inconveniente para el modo de presentación de la justicia como equidad. La razón: *el hecho del pluralismo razonable*. Veamos.

En una sociedad democrática existen gran cantidad de doctrinas morales. Rawls plantea que esto es el resultado histórico de que las sociedades democráticas se hayan fundado bajo instituciones libres, es decir, instituciones que permiten el libre ejercicio de la razón práctica.<sup>35</sup> Ya que los Estados liberales han respetado la libertad de los individuos para elegir su propio plan de vida, para conducir su vida según sus propias creencias, a la postre, fueron emergiendo más y más doctrinas morales en sus sociedades.

A estas doctrinas morales Rawls las denomina *comprehensivas* precisamente porque tienen un punto de vista de grandes dimensiones con respecto a la moralidad. Una doctrina comprensiva es el conjunto de juicios y creencias morales de una persona con respecto a su vida diaria, a la forma de verse situada en el mundo, a sus relaciones familiares, amistosas y eróticas, a cuales son los valores más altos y los fines cuya consecución es más importante; en una frase, una doctrina comprensiva es una posición sobre la naturaleza del mundo moral. Cada una de ellas tiene asociadas distintas concepciones del bien, esto es, distintos planes y proyectos de vida. Así, Rawls afirma que éstas

---

<sup>35</sup> Rawls (1993), pp.18-20, 29, 57.

repiten tres características principales<sup>36</sup>: la primera de ellas es que toda doctrina comprensiva es un ejercicio de la razón teórica. Con ello se quiere decir que toda doctrina comprensiva expresa un orden inteligible de las cosas, a partir de los valores reconocidos por ella, que contemplen los aspectos más importantes de la vida humana; de tal manera que puede producir una visión del mundo con postulados filosóficos, religiosos o morales de profundo troquel; estos postulados en muchos casos llegan a ser consideraciones metafísicas sobre la misma naturaleza humana. La segunda característica es que en tanto que una doctrina sopesa, equilibra y prepondera el orden, la relevancia y el significado de los valores que la recrean es también un ejercicio de la razón práctica. La tercera es que las doctrinas comprensivas tienden a evolucionar lentamente a lo largo del tiempo, a la luz de lo que ellas consideran buenas razones.

Las religiones -como la católica o la protestante- son ejemplos de doctrinas comprensivas; también las filosofías morales -como la propia filosofía práctica kantiana o el liberalismo de John Stuart Mill. Estas doctrinas contienen postulados profundos sobre cómo es que uno debe conducir su vida y de dónde provienen los valores morales.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Rawls (1993) pp.75-76.

<sup>37</sup> De acuerdo con la teoría moral kantiana, por ejemplo, el origen de los valores y principios morales es la razón práctica. Los valores y principios no son algo que descubrimos en el mundo o algo que sea dictado por ley divina; por el contrario, son producto de la razón humana. Siguiendo esta convicción, la filosofía práctica de Kant ofrece una regla para conducir la vida: el imperativo categórico. La religión católica, por el contrario, sostiene que el origen de los valores y principios morales es divino y se expresan en la Tabla de los Diez Mandamientos que Dios dio a Moisés para brindarlos a los hombres.



Pues bien, las sociedades democráticas contienen, como resultado de fundarse en instituciones libres, muchas doctrinas comprensivas diferentes. Ya que algunas parten de posiciones metafísicas disímiles, pueden llegar a ser irreconciliables entre sí; sin embargo, ello no impide que coexistan en una misma sociedad que se guíe por una única concepción de justicia. Así, Rawls denomina *el hecho del pluralismo razonable* al hecho de que exista una pluralidad de doctrinas que, aunque incompatibles entre sí, convivan en una misma sociedad regida por una única concepción de justicia. Rawls denomina razonable a este pluralismo debido a que está integrado exclusivamente por doctrinas comprensivas *razonables*.<sup>38</sup>

A la luz del hecho del pluralismo razonable, Rawls consideró que el modo de presentación de la justicia como equidad no podía estar fundado en la filosofía práctica kantiana. La filosofía de Kant, según vimos, es una de las tantas doctrinas comprensivas que conviven en una sociedad democrática. En la introducción a *El liberalismo político*<sup>39</sup>, Rawls afirma que es poco realista suponer que una sociedad que se rija por la justicia como equidad, si ésta se basa en una doctrina comprensiva, pueda ser estable. ¿Por qué razón aceptarían los ciudadanos una concepción de justicia que se fundara en ideas de una doctrina comprensiva que no fuera la suya?

Debe subrayarse que, al equiparar a las filosofías morales - como la kantiana- con las religiones (al sostener que todas son

---

<sup>38</sup> La razonabilidad de las doctrinas comprensivas se abordará en el último apartado de esta sección.

<sup>39</sup> Rawls (1993) p. 18.

doctrinas comprensivas), Rawls plantea que así como una concepción de justicia liberal no puede fundarse en ninguna religión tampoco puede fundarse en ninguna filosofía moral.<sup>40</sup> Rawls nos dice a este respecto:

Dadas las profundas diferencias en creencias y concepciones del bien al menos desde la Reforma, debemos reconocer que, así como en cuestiones de doctrina religiosa y moral, el acuerdo público en las cuestiones básicas de filosofía no puede ser obtenido sin que el Estado infrinja las libertades básicas. La filosofía como la búsqueda de la verdad acerca de un orden metafísico y moral independiente no puede, considero, proveer una base factible y compartida para una concepción de justicia en una sociedad democrática.<sup>41</sup>

Es por esta consideración que Rawls introduce en su concepción de justicia el *liberalismo político*. El liberalismo político es un cuerpo de ideas que tiene por función poner en claro que la justicia como equidad no se desprende, ni supone, ninguna doctrina comprensiva en particular.

Así, en el liberalismo político, la estabilidad de la justicia como equidad ya no sólo depende de que los ciudadanos puedan desarrollar un sentido de la justicia que vaya de acuerdo con sus principios (sin apelar a la idea de autonomía individual), sino también de que ésta pueda hacerse acreedora de un *consenso*

---

<sup>40</sup> Tal es el sentido en que Rawls planteó en "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 223-252; reimpresso en Samuel Freeman (ed.), *John Rawls. Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999 (las citas hacen referencia a la paginación de esta última edición), que hay que aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma, como una extensión del principio de tolerancia religiosa del liberalismo; es decir, una concepción de justicia no puede fundarse tampoco en ideas filosóficas que no sean aceptadas por todos los ciudadanos. Rawls (1985), p. 388.

<sup>41</sup> [Given the profound differences in belief and conceptions of the good at least since Reformation, we must recognize that, just as on questions of religious and moral doctrine, public agreement on basic questions of philosophy cannot be obtained without the state's infringement of basic liberties. Philosophy as the search of truth about an independent metaphysical and moral order cannot, I believe, provide a workable and shared basis for a political conception of justice in a democratic society.] Rawls (1985) p. 395. Traducción propia (todas las traducciones empleadas en esta tesis lo serán).

*entrecruzado* de las doctrinas comprensivas a su alrededor. Rawls denomina *entrecruzado* al consenso que debe secundar a la justicia como equidad debido a que, en él, cada doctrina acepta la concepción de justicia atendiendo a sus propias razones.

El liberalismo político, pues, contiene una explicación de por qué es razonable esperar que la justicia como equidad se haga de un consenso entrecruzado a su alrededor, con lo cual pueda esperarse que sea estable a lo largo de generaciones. En los siguientes dos apartados esbozaré esta explicación: primero, consideraré aquellas condiciones en que las doctrinas comprensivas aceptarían la justicia como equidad; y segundo, atenderé las condiciones que la justicia como equidad impone a las doctrinas comprensivas para que éstas puedan desarrollarse en una sociedad democrática regida por ella.

## **2. Lo político, dominio de una concepción de justicia**

Rawls considera que una concepción de justicia, que pretenda ser objeto de un consenso entrecruzado, tiene que fundarse en ideas que sean aceptables para todas las doctrinas comprensivas. Las ideas políticas básicas, de lo que Rawls denomina *la cultura pública democrática*, son esas ideas aceptadas. Este, a mi parecer, es el supuesto más importante del liberalismo político. En efecto, Rawls plantea que todas las doctrinas comprensivas razonables aceptan las ideas básicas de un régimen democrático.<sup>42</sup> Ya que estas son las únicas ideas que todas las doctrinas comprensivas

---

<sup>42</sup> Rawls (1993) p. 12.

razonables tienen en común, una concepción de justicia debe emanar de ellas. Así, la concepción de justicia tiene que ir en consonancia con ideas como la tolerancia, la división de poderes, las libertades políticas y civiles.

Asimismo, una concepción de justicia, que quiera ser objeto de un consenso entrecruzado, no debe tratar de regular todos los aspectos de la vida social como tampoco todos los de la vida de las personas. Esto queda claro al recordar que la regencia de la concepción de justicia se limita ciertas instituciones en la sociedad: a las instituciones de la estructura básica (la constitución, las leyes vigentes sobre la economía, los tres poderes del Estado, etc.). Las demás instituciones de la sociedad como los sindicatos, las ONGs, las universidades, las Iglesias, pueden regirse por los principios que vayan de acuerdo con sus propios propósitos.<sup>43</sup>

De esta manera, la justicia como equidad es una concepción que sólo se encarga de gobernar el trajín de la vida política de la sociedad, no todo lo que sucede en ella. Es así que Rawls sostuvo, en todos los textos que publicó desde 1985, que la justicia como equidad es una concepción *política* de justicia. Los valores morales que sustenta están limitados al dominio de lo político, que es tan sólo una parte del universo moral. Las distintas doctrinas comprensivas, en cambio, tienen un espectro

---

<sup>43</sup> Estas instituciones, sin embargo, son reguladas de manera indirecta por los principios que se aplican a las de la estructura básica pues ninguna de sus acciones puede contravenir lo que ellos norman: ninguna asociación puede matar o torturar para conseguir sus fines; las Iglesias no pueden quemar a sus herejes; las universidades no pueden discriminar por motivos raciales, de género o de preferencia sexual; las empresas no pueden dejar de pagar impuestos.

mucho más amplio. Su función es ofrecer al individuo un cúmulo de creencias sobre la mayor cantidad de cosas posibles del universo moral y, en el límite, sobre todas las cosas. Una concepción política de justicia sólo enmarca los parámetros políticos (derechos y obligaciones) en los que los individuos pueden guiarse bajo el arbitrio de sus propias creencias; esas creencias pueden ser originadas por las doctrinas comprensivas que frecuenten. Esta división, entre lo político y el resto del universo moral, también pone en claro cuáles son los vínculos que atan a las personas que viven en la sociedad: no son las convicciones religiosas o filosóficas sobre el mundo y el ser humano, son las convicciones sobre la convivencia y los términos en que ésta debe darse.

Pero ¿qué pasa con la idea de persona de la justicia como equidad? Según hemos visto a lo largo de este capítulo, los ciudadanos deben concebirse a sí mismos como libres e iguales. Esta es otra de las ideas implícitas en la cultura pública de las sociedades democráticas. El problema, como veíamos en el apartado anterior, es que no todas las doctrinas comprensivas comparten la idea de autonomía individual. Quizá ello equivalga a decir que la autonomía individual es una idea que no forma parte de la cultura pública democrática.

¿Cómo, entonces, justificar los principios de justicia y cómo explicar que las personas han de desarrollar un sentido de la justicia que vaya de acuerdo con ellos? Debe decirse que este no es un problema sencillo. De hecho existe mucha polémica con

respecto a si la respuesta de Rawls, y de otros que comparten su punto de vista -como Charles Larmore-<sup>44</sup> es satisfactoria. Autores como Will Kymlicka han asentado fuertes críticas al intento del liberalismo político.<sup>45</sup>

Con el objeto de responder a la pregunta planteada arriba, Rawls hace algunas aclaraciones acerca de la idea de autonomía. Todas estas aclaraciones van enfocadas a que la idea de autonomía -y, en general, la idea de persona- de la justicia como equidad es *política*. Con ello se quiere decir que no supone ninguna doctrina comprehensiva, como tampoco una descripción venida de la psicología, la antropología, la biología o la filosofía de la mente.<sup>46</sup>

En principio, Rawls sostiene que las personas en la posición original deciden los principios de justicia debido al ejercicio de la *autonomía racional*. Así, las partes en la posición original son racionalmente autónomas en la medida en que: 1) llevan a cabo un proceso de deliberación racional y 2) consideran que desarrollar las dos facultades morales tiene una relevancia superior para los ciudadanos.<sup>47</sup> Esta idea es meramente instrumental: un *artificio* de la razón para postular una de las características de las personas en la posición original, tanto como puede serlo el velo de la ignorancia.

---

<sup>44</sup> Larmore, Charles. *Patterns of moral complexity*, Cambridge University Press, 1987, pp. 118-130; \_\_\_\_\_ *Political Liberalism*, en *Political Theory*, 18: 339-360.

<sup>45</sup> Véase. Kymlicka, W. *Contemporary political philosophy*. Segunda edición, Oxford University Press, 2002, 228-248.

<sup>46</sup> Rawls (2001), p 44.

<sup>47</sup> Rawls (1993), p. 87-88.

Esta idea de autonomía racional, para justificar la elección de los principios en la posición original, permite una lectura que está lejos de la autonomía individual kantiana: modela una convicción que -aquí y ahora- tenemos sobre qué consideraciones deben tomar en cuenta las personas que acuerden los principios de justicia. Esta convicción, Rawls plantea, forma parte de las ideas políticas compartidas en la cultura pública democrática, razón por la cual deben de aceptarla todas las doctrinas comprensivas. Sin embargo, por si esta lectura o modo de presentación de la posición original no lograra convencer a algunas doctrinas comprensivas, debe recordarse que la idea del consenso entrecruzado permite que cada doctrina acepte los principios por *sus propias razones*; ello quiere decir que pueden asumir que la justificación de los principios es otra, y no la posición original.

De tal modo que Rawls proporciona dos estrategias a favor de los principios de justicia: 1) la posición original permite una lectura no kantiana, esto es, un modo de presentación en el que modela una convicción compartida en la cultura pública democrática; 2) si la posición original no parece una justificación adecuada de los principios de justicia para cierta

doctrina comprensiva, ésta puede aceptar los principios por las razones que considere pertinentes.<sup>48</sup>

Por otro lado, Rawls plantea que la autonomía de los ciudadanos en una sociedad democrática -regida por la justicia como equidad- es *plena*; una capacidad perfectible que debe desarrollarse. Sin embargo, esta *autonomía plena* de los ciudadanos es política. En una sociedad democrática se nos considera autónomos en contextos políticos: decidimos por cuenta propia y sabemos que estamos amparados por la ley para cambiar de concepción del bien o de doctrina comprensiva; por el contrario, en contextos no políticos podemos sentir que nos es imposible separarnos de ciertos fines, o que nuestra opinión sobre las cuestiones que atañen al extenso universo moral depende -o debe depender- de otras personas. Una concepción política de la justicia, si acaso esta es la manera en que entendemos nuestra vida no política, no tiene que fomentar -por lo menos explícitamente- que nos distanciamos de estas creencias. En este sentido, la autonomía política no es autonomía individual. Tal es el sentido del siguiente pasaje:

---

<sup>48</sup> Es importante decir que si bien la idea del consenso entrecruzado sostiene que las doctrinas comprensivas pueden aceptar los principios de justicia por sus propias razones, Rawls plantea que el mismo consenso entrecruzado no es un mero *modus vivendi*, esto es, un acuerdo basado en el cálculo político en el que los sustentantes consideran que, debido a la pareja correlación de fuerzas actual, no hay mejor estrategia que el acuerdo, lo que deja la puerta abierta a que los sustentantes piensen que, si la correlación variara en el futuro - y les favoreciera-, quizá el acuerdo ya no sea necesario y convenga la imposición sobre los demás. Así, cuando Rawls dice que el consenso entrecruzado no es un *modus vivendi* plantea que las doctrinas comprensivas que entran en él aceptan la concepción de justicia no sólo por razones de cálculo político sino por razones morales, por una vinculación profunda -un compromiso agudo- con los principios de justicia, aunque éstas sean razones distintas a las que ofrece la posición original. Rawls (1993), p. 148-149. Para una detallada exposición de la idea de consenso entrecruzado revítese la conferencia IV de *El Liberalismo político* [Rawls (1993), pp. 137-167].



Aquí hago hincapié en que la autonomía plena es un logro de los ciudadanos: se trata de un valor político, no ético. Por esto quiero decir que se realiza afirmando los principios políticos de la justicia y ejerciendo los derechos y libertades básicos; también se realiza participando en los asuntos públicos de la sociedad y compartiendo la autodeterminación colectiva a través del tiempo. Esta autonomía plena de la vida política debe distinguirse de los valores éticos de la autonomía y la individualidad, que pueden aplicarse a toda la vida, tanto la social como la individual, como se expresa en los liberalismos de Kant y Mill. La justicia como equidad pone el acento en este contraste: afirma la autonomía política para todos, pero deja que el peso de la autonomía ética lo decidan los ciudadanos por separado a la luz de sus doctrinas comprensivas.<sup>49</sup>

Así, para los propósitos de una concepción política de justicia basta con que las personas sepan que, en tanto que son ciudadanos, tienen el derecho de cambiar de concepción del bien sin que nada les pase -esto es, sin que sus religiones o grupos puedan imponerles algún castigo que violente sus libertades básicas-, a pesar de que, como personas, piensen que nunca podrían hacerlo pues toda su vida perdería sentido.

¿Por qué razón esta idea de persona no es comprensiva -o no se vincula con la de alguna doctrina comprensiva-? Porque abarca un espectro de la identidad de las personas que sólo concierne a su convivencia política fundamental. Este es un compromiso de la identidad de las personas que concierne a lo que Rawls denomina su *identidad institucional*.<sup>50</sup> En otras esferas de su identidad, Rawls habla de la *identidad moral*, las personas pueden sostener otro tipo de creencias: pueden sentirse atadas permanentemente a cualquier fin o convicción; pueden sentirse superiores moralmente, o diferentes o distinguidas. Sin embargo, para poder vivir en una

---

<sup>49</sup> Rawls (1993) p. 91.

<sup>50</sup> Rawls (1993) p. 52.

sociedad democrática entendida como un sistema de cooperación, es necesario que asuman su autonomía política. Así, pues, la diferencia entre la autonomía política plena y la autonomía individual kantiana, es que la primera pide a las personas que asuman los principios de justicia, para regir la convivencia política, que elegirían estando situados en condiciones equitativas con el resto de las personas -tras el velo de la ignorancia-, y la segunda, la kantiana, pide a las personas que asuman principios -que ellas mismas elijan sin contemplar inclinaciones, deseos, pasiones- para regir el conjunto de su conducta moral, y no sólo principios que rijan la convivencia política.

Por último, debe decirse -aunque rápidamente- que Rawls sostuvo que se podía explicar que las personas podían desarrollar un sentido de la justicia en consonancia con los principios de la justicia como equidad atendiendo a una *psicología moral razonable*<sup>51</sup>, y no ya a la idea de autonomía individual. Esta psicología contiene una serie de principios que explican cómo es que una persona que crece bajo el arropo de instituciones justas puede desarrollar un sentido de la justicia acorde con los principios que las gobiernan. De tal modo que la idea de autonomía individual tampoco se requiere ya para la explicación de esta parte de la estabilidad.

Así, tenemos que el dominio de la justicia como equidad es el político: sus valores se expresan en consonancia con las ideas

---

<sup>51</sup> Rawls (1993) pp. 94-100, 144-145.

básicas implícitas en la cultura pública democrática (de ahí que sus valores, a pesar de tener un sustento moral, sean políticos); no trata de regular todas las relaciones sociales como tampoco todos los aspectos de la vida de las personas, ya que sólo regula las instituciones que forman parte de la estructura básica, y la idea de persona que sustenta es política. De la misma manera, la justificación de sus principios de justicia, así como la explicación sobre su estabilidad, no depende de la aceptación de ideas de una doctrina comprensiva particular. Con estas consideraciones, Rawls piensa que la justicia como equidad cumple con las condiciones para ser objeto de un consenso entrecruzado, por lo menos con las condiciones que a ésta le corresponde cumplir.

En el siguiente y último apartado, analizaremos las condiciones que las doctrinas comprensivas deben cumplir para poder desarrollarse en una sociedad regida por la justicia como equidad. En pocas palabras, analizaremos en qué consiste que una doctrina comprensiva sea *razonable*, única condición que la justicia como equidad impone a las doctrinas comprensivas. Si las doctrinas son irrazonables, el consenso entrecruzado es improbable. De hecho, es improbable que una sociedad democrática pueda subsistir -sea cual sea su concepción de justicia- si las presiones de las doctrinas irrazonables rebasan la capacidad de contención del Estado. Así, con el estudio de esta última cuestión habremos cubierto el cuerpo de ideas que recrean el liberalismo político; con ello, se dará cuenta de cómo es que la justicia como

equidad puede ser estable, a lo largo de generaciones, a la luz del hecho del pluralismo *razonable*.

### 3. La razonabilidad de las doctrinas comprensivas

A pesar de que *El Liberalismo político* tiene un apartado que se llama "Las doctrinas comprensivas razonables"<sup>52</sup>, nunca se especifica directamente en qué consiste la razonabilidad de las doctrinas comprensivas. En lugar de ello, Rawls plantea que debe suponerse que personas razonables sólo profesarán doctrinas comprensivas razonables.<sup>53</sup> Así, parece que se llega a la noción de doctrina comprensiva razonable de forma indirecta: a través de la definición de la razonabilidad de las personas. Lo anterior puede entenderse de la siguiente manera: una doctrina comprensiva razonable es aquella que una persona razonable puede profesar.<sup>54</sup> Entonces, ¿qué es lo que hace a una persona razonable? Para contestar la pregunta planteada, Rawls recurre a una comparación entre lo razonable y lo racional; en principio, anota que son capacidades de las personas integrantes de la sociedad política. Estas capacidades deben entenderse como capacidades prácticas. Quizá, afirma Rawls, tengan a la base un sustento epistemológico; sin embargo, para los fines del liberalismo político basta con contemplarlas como capacidades prácticas.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Rawls (1993) p. 75.

<sup>53</sup> Rawls (1993) p. 75.

<sup>54</sup> Sobre la razonabilidad en el liberalismo político puede verse Wenar, Leif. *Political liberalism: an internal critique*. En *Ethics*, 106, 1995, 32-62.

<sup>55</sup> Rawls (1993) p. 66.

Rawls parte del uso corriente del término 'razonable' en oposición al término 'racional' para dejar constancia de dos aspectos básicos de lo razonable como capacidad de las personas:

¿Qué es lo que distingue a lo razonable de lo racional? En el habla cotidiana, advertimos al menos una diferencia, de la que podemos dar unos ejemplos. Decimos: "Su proposición fue perfectamente racional, dada su posición negociadora, a pesar de lo cual fue sumamente irrazonable, e incluso excesiva".<sup>56</sup>

En el lenguaje ordinario se dice que alguien es razonable cuando está dispuesto a entender y cooperar con los demás a pesar de que ello no le beneficie de forma directa. Por el contrario, se dice que alguien es racional cuando vela por sus intereses.

Así, el primer aspecto que Rawls quiere resaltar de la razonabilidad de las personas es que ésta las llevaría, por un lado, a estar dispuestos a proponer principios equitativos de cooperación social y, por otro, a cumplir con lo que ellos estipulen, asegurándoseles que todos los demás también lo harán. Cumplir con lo que norman los principios, teniendo como garantía que los demás también lo harán, es razonable. Así, la razonabilidad forma una parte de la sensibilidad moral de las personas para comprometerse con un proyecto de convivencia política.

Por el contrario, la racionalidad de las personas compete a buscar los mejores medios para la prosecución de fines particulares. Pero no debe suponerse que un agente racional sólo está consagrado a la búsqueda de su bien personal, también puede

---

<sup>56</sup> Rawls (1993) p. 67.

tener afinidades con algunas asociaciones o valores colectivos. Sin embargo, estos valores siempre estarán ligados a intereses que no contemplan a la sociedad como un sistema total de equitativa cooperación entre iguales. Los agentes racionales, pues, no tienen la sensibilidad moral asociada a la cooperación entre iguales.<sup>57</sup>

El segundo aspecto básico de la razonabilidad de las personas que Rawls contempla es que ésta misma debe llevarles a reconocer las cargas de sus propios juicios, así como las cargas de los juicios de los demás.<sup>58</sup>

Las personas tienen que hacer muchas clases de juicios en su vida política y moral. Varios factores inciden en que estos juicios no coincidan entre ellas. Las cargas del juicio, así, son los factores que hacen variar los juicios de persona a persona sobre las mismas cuestiones. Por mencionar algunas de ellas ha de registrarse que la evidencia que se presenta en la mayoría de los casos, para emitir un juicio sobre algo, es difícil de establecer con claridad. Otro factor que carga los juicios de las personas a direcciones divergentes es que, ya establecido el material que comprende la totalidad de la evidencia pertinente para el caso, las personas pueden disentir acerca de qué partes de este material contiene mayor relevancia. Una más de las cargas se origina en la ambigüedad de la mayoría de nuestros conceptos, no sólo los

---

<sup>57</sup> Rawls afirma a su vez que la razonabilidad vinculada a la justicia como equidad no debe ser entendida como una acción altruista, es decir, completamente desinteresada por parte de los individuos. Tampoco, como el egoísmo emparentado a la racionalidad de las personas que les hace pretender sólo la ventaja mutua. En cambio, la reciprocidad que implica la justicia como equidad se sitúa en medio de ambas cosas. De tal manera que una sociedad regulada la justicia como equidad no es ni una sociedad de santos ni una asociación política de la apetencia canalla. Rawls (1993), p. 71.

<sup>58</sup> Rawls (1993) pp. 72-75.

morales y políticos; así, tal ambigüedad hace espacio a variados juicios e interpretaciones de ellos, e incluso a juicios sobre dichas interpretaciones. De esta manera, pues, una persona es razonable si:

- 1) está dispuesta a proponer y seguir principios equitativos de cooperación social, teniendo asegurado que los demás así lo harán; y
- 2) reconoce que los juicios de índole política y moral que realiza están cargados hacia ciertas posiciones por factores que pueden llevar a los juicios de las demás personas hacia posiciones diferentes.

A estas dos condiciones de la razonabilidad de la persona debe sumársele una precondition. A saber, que la persona

- 0) debe tener desarrolladas en buen grado las dos facultades morales.

En efecto, sólo teniendo un sentido de la justicia (primera facultad moral) desarrollado es que se pueden proponer y seguir principios de justicia. Igualmente, es necesario asumir que se tiene la posibilidad de poseer una concepción del bien -y cambiarla si se desea- (segunda facultad moral) si se quiere reconocer que los propios juicios padecen ciertas cargas originadas por la contemplación de factores que pueden hacer que los juicios de los otros sean distintos.

Tenemos ya el cuadro completo de lo que implica que las personas sean razonables. ¿Qué resulta de ello en relación con las

doctrinas comprensivas de los ciudadanos? El segundo aspecto de la razonabilidad de las personas tiene dos consecuencias directamente relacionadas con la razonabilidad de las doctrinas comprensivas.

La primera consecuencia de que las personas acepten las cargas en sus juicios y en los de los demás es que ellas asuman que es razonable que no todas las personas profesen la misma doctrina comprensiva, ya que, el aceptar las cargas en los juicios, se acepta que éstos pueden ser de otra forma sin dejar de ser razonables. De tal modo que profesar cualquier doctrina comprensiva razonable es razonable.

Por otro lado, la segunda consecuencia de la aceptación de las cargas del juicio, relacionada con la anterior, es que las personas consideren irrazonable usar el poder político en contra de las doctrinas comprensivas razonables que ellos no profesen.

De este modo, una doctrina comprensiva será razonable cuando no quiera imponerse, mediante el uso del poder político, a los ciudadanos de la sociedad que no la profesen. Si una persona insistiera, bajo cualquier motivación<sup>59</sup>, en que lo que sostiene su doctrina debe ser impuesto a todos bajo el auspicio de los métodos coercitivos del poder, ellos lo considerarán una persona irrazonable.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Por ejemplo, que insista en que su doctrina comprensiva es verdadera.

<sup>60</sup> El liberalismo político no niega la *verdad* de la doctrina comprensiva que trate de imponerse a través de los medios coercitivos del poder político, lo que se niega es su *razonabilidad*; es irrazonable, se dice. Recordemos que el liberalismo político, aplicando el principio de tolerancia a la misma filosofía, trata de dejar las discusiones metafísicas tal cual están; ello incluye no descalificar a una doctrina comprensiva -que amenace la estabilidad de la sociedad- por sus pretensiones de verdad, sino por su falta de razonabilidad, su escasa o nula sensibilidad moral. Rawls (1993), p.141.



En esto se cifra la diferencia entre el pluralismo razonable y el pluralismo simple. El pluralismo simple incluye a doctrinas comprensivas que son irrazonables, doctrinas que quieren imponerse al grueso de la sociedad. Por el contrario, el pluralismo razonable sólo puede contemplar doctrinas comprensivas razonables. Es ante este hecho, el pluralismo razonable, que tiene lugar la reformulación de la justicia como equidad.

Sin duda, es difícil saber cuánto es aquello que una doctrina puede exigir, para hacerse de seguidores, antes de ser considerada irrazonable. En general, muchas de las doctrinas comprensivas de una sociedad democrática, al menos las que tienen más seguidores y las estructuras más sólidas de organización, argumentan que necesitan más espacio en la sociedad. Con ello se refieren, por ejemplo, a que la educación del Estado debe incluir ideas de su imaginario o a que ciertas leyes atentan contra él; de esto pueden desprender que, de seguir así las cosas, su desaparición es una cuestión de tiempo. De tal modo que su petición de más espacio parece legítima debido a que, como hemos visto, un Estado liberal sostiene que todo modo de vida, que respete su concepción de justicia, puede desarrollarse en su sociedad. Este último problema es algo que volveremos a tocar en el tercer capítulo. Por ahora, lo dicho es suficiente para los fines de este capítulo: presentar el contenido de la justicia como equidad (primera parte de la teoría de la justicia de Rawls) y las modificaciones incluidas en

*El Liberalismo político* con respecto a su estabilidad (segunda parte de la teoría).

## Capítulo 2

### La cultura: su importancia

*La familiaridad con una cultura determina las fronteras de lo imaginable. Compartir en una cultura, ser parte de ella, determina los límites de lo factible.*

Avishai Margalit y Joseph Raz<sup>1</sup>

De la década del noventa en adelante, las teorías de la justicia de corte liberal han sido objeto de nuevas críticas. El *multiculturalismo* ha objetado la nula atención de ellas a los problemas relacionados con la pertenencia y convivencia culturales. La justicia como equidad, como el representante más robusto de las teorías de la justicia liberales contemporáneas, no pudo ser la excepción. En este capítulo y el siguiente abordaremos algunos de los argumentos en los que se sostienen estas críticas. Antes, el primer apartado del presente tendrá por función identificar a qué tipo de asentamiento o asociación humana se refieren los multiculturalistas cuando hablan de culturas. La segunda parte de este capítulo se detendrá en mostrar dos argumentos multiculturales que destacan la importancia de las culturas. Veremos que el primer argumento no es sostenible desde una perspectiva liberal; por el contrario, el segundo trata de plantear que desde la propia teoría liberal -desde la misma justicia como equidad- es necesario considerar seriamente la

---

<sup>1</sup> [Familiarity with a culture determines the boundaries of the imaginable. Sharing in a culture, being part of it, determines the limits of the feasible]. Margalit, Avishai; Raz, Joseph. *National Self-Determination*, Journal of Philosophy, 87/9. Reproducido en: Kymlica, Will, ed.: The Rights of Minority Cultures, Oxford University Press, p. 86.

importancia de la cultura. Primero, entonces, veamos a qué se hace referencia cuando se dice *cultura*.

### **I. Acotando el término**

Muchos son los usos de la palabra *cultura*. El término viene del latín y su acepción original es *cultivar*. Refiere al cultivo de las facultades físicas e intelectuales de los seres humanos.<sup>2</sup> En la vida diaria, sin embargo, son comunes acepciones tales como *la cultura del siglo XX* o *la del siglo XV*, *la cultura de los grupos juveniles*, *la cultura homosexual*, *la cultura feminista*, *la cultura como educación y refinamiento*, *la cultura popular* o *la burguesa*. Todas estas acepciones son utilizadas en diferentes contextos. Sin embargo, que el término pueda hacer referencia a tantas cosas ha causado enredos en parte de las discusiones que tienen que ver con el pluralismo cultural. ¿Pluralismo de qué grupos o comunidades sociales? ¿Pluralismo entre grandes civilizaciones diversas?

Para los fines de esta investigación, debemos omitir los sentidos arriba mencionados. Siguiendo la estrategia de Will Kymlicka no trataré de definir qué es una cultura ni discutiré si algunos de los sectores que tradicionalmente se identifican con culturas realmente lo son.<sup>3</sup> Basta con poner en claro cuál es el objeto de estudio de esta tesis, con explicar qué es lo que aquí

---

<sup>2</sup> Sobrevilla, David (ed.), *Filosofía de la cultura*, vol.15 de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Trotta-CSIC, Madrid, 1998, p.15. Sobrevilla hace notar que todavía en la actualidad algunas palabras recuerdan esta originaria acepción de cultura: *agricultura*, *apicultura*, *piscicultura*, *físicoculturismo*, etc..

<sup>3</sup> Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon, 1995. Traducción de Carmen Catells Auleda: *Ciudadanía multicultural*, primera edición, Piados, Barcelona, 1996, cap. 2. Las citas harán referencia a la paginación de la traducción.

entenderemos por cultura y qué lugar pueden ocupar esos sectores que no tomaremos por culturas aquí.

Así, debe registrarse que el sentido de *cultura* que buscamos tiene que ver con más aspectos de la vida social de una comunidad; con todo lo que concierne a la actividad humana dentro de ella. Una cultura no es un sector social determinado; por el contrario, es toda una sociedad. Resaltando esta idea Kymlicka se refiere a las culturas como *culturas societales*, poniendo en claro que una cultura no se debe identificar con una fracción de la sociedad. El rasgo característico de una cultura societal es que ésta comprende instituciones y prácticas comunes.<sup>4</sup> Así, debido a que éstos refieren a sociedades enteras, también se pueden hacer analogías entre los términos *cultura y pueblo*, o *cultura y nación*. En efecto, el mismo Kymlicka menciona: "Por mi parte [...] utilizo el término cultura como sinónimo de 'nación' o 'pueblo'".<sup>5</sup>

En el mismo sentido que Kymlicka, Luis Villoro plantea que una nación es una *comunidad de cultura*, e intercala ambos términos en la explicación de las cuatro condiciones que una nación debe cumplir<sup>6</sup>. De tal modo que la asociación de estos términos (cultura,

---

<sup>4</sup> Kymlicka (1995)a, p. 112.

<sup>5</sup> Kymlicka (1995)a, p. 36.

<sup>6</sup> Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Primera edición, colección: Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, Paidós-UNAM, México, 1998. Villoro analiza cómo es que se instauró en la modernidad la identidad entre Estado y Nación (pp. 13-38). Esto, con el fin de contravenir la idea de que a cada Estado corresponde una única y homogénea cultura. Por el contrario, ante "la crisis del Estado-Nación moderno", erigido por la fuerza, se debe reconocer que existen Estados multinacionales, o multiculturales; Estados en los que converge más de un pueblo. Así, a mi parecer, la siguiente pregunta que se abre para Villoro -debido a la crisis de la idea de Estado-Nación y, por ende, a la necesidad de asumir una idea de Estado multicultural- es la de cómo consolidar una *ética de la cultura*, un orden normativo para las relaciones multiculturales. Esta es la pregunta que nuestro autor aborda en el cuarto ensayo del volumen (pp. 109-139), al que también se hace referencia.

nación, pueblo) permite a Villoro enunciaciones tales como "la nación maya"<sup>7</sup>.

De igual modo, Kymlicka considera que todas las minorías culturales que no son producto de la inmigración (es decir minorías que se encuentran dentro de un Estado por haber sido conquistadas o colonizadas, o por haberse anexoado por voluntad propia) son minorías nacionales.<sup>8</sup> Así, siguiendo la terminología de Kymlicka podemos decir -también- que las comunidades indígenas representan naciones.<sup>9</sup>

De este modo, los grupos históricamente marginados que tienden a ser identificados con culturas (como lo son ciertas clases sociales, las mujeres, los homosexuales, grupos de inmigrantes, las religiones) quedan fuera del modelo pluralista que se busca en esta investigación multicultural. Sin embargo, estos grupos gozan de ciertas características propias de una

---

<sup>7</sup> Villoro (1998), p.19. Quizá una diferencia entre el acercamiento al tema de Villoro y el de Kymlicka es que el primero sí parece buscar una definición de lo que es una nación. Como mencioné, la estrategia de Kymlicka asume que basta con poner en claro qué es lo que la investigación que realiza entiende por *cultura*; esto no requiere de una definición que pretenda agotar el tema con respecto a qué es una cultura o no.

<sup>8</sup> Kymlicka (1995)a, pp. 24-46. Kymlicka sostiene que los Estados liberales con diversidad cultural son de dos tipos: *Estados multinacionales*, en los cuales convergen más de una nación, un pueblo, una cultura; o *Estados poliétnicos*, en los cuales la inmigración de personas de otros países ha hecho que éstos tengan gran variedad de grupos de inmigrantes diseminados e inconexos por su territorio. Cabe decir que la disyunción no es exclusiva: hay Estados que a un tiempo son tanto multinacionales como poliétnicos (tal es el caso de Canadá, Estados Unidos o Australia). Lo que Kymlicka quiere resaltar con esta distinción es que el tipo de *minoría cultural* que representa una nación (un pueblo o cultura) no es el mismo que el que representan las comunidades de inmigrantes dentro de un Estado, tanto como lo constatan las diferentes peticiones que le hacen a éste: las minorías nacionales, en general, solicitan al Estado que les conceda control sobre el poder político o la educación en su propio territorio, con el objeto de no ser absorbidas por la o las culturas dominantes; las comunidades de inmigrantes, en cambio, solicitan al Estado lo contrario: políticas de inclusión que no sean discriminatorias, que aseguren que ésta se dé paulatinamente.

<sup>9</sup> Debemos reparar en que un pueblo puede ser tan grande como una nación de millones de personas, o tan pequeño como un grupo con algunos cientos de integrantes. Con ello quiero resaltar que una cultura puede ser también pequeña, como lo son muchas de las comunidades indígenas de México. Podemos referirnos a ellas como *culturas* o como *grupos culturales* -así se hará a lo largo de este trabajo-; lo importante es que queden diferenciadas de los sectores sociales marginados que suelen identificarse como culturas (mujeres, homosexuales, clases sociales, inmigrantes).

cultura -como podrá inferirse cuando analicemos los rasgos que una asociación entre humanos debe tener para ser una cultura- pero ninguno de ellos consume todas. De hecho, considero que el que en ocasiones ciertos de estos grupos sociales sean identificados con culturas es resultado de su adherencia a algunos de los rasgos que veremos. Por ello tanto Villoro como Kymlicka han reparado en mencionar que estos sectores sociales pueden identificarse como "sub-culturas"<sup>10</sup>.

Por otro lado, otro de los sentidos en que se habla de *cultura* que se descarta al hablar de una cultura como un pueblo o una nación, es el que engloba lo que Villoro denomina una *figura del mundo*<sup>11</sup>; esto es, una noción como *cultura* occidental o *cultura* musulmana. En este tipo de acepción se encierra a diferentes pueblos como parte de una misma cultura; el resultado es una descripción abstracta del pluralismo cultural, tan general, que impide plantear modelos normativos concretos de convivencia multicultural. Que muchas culturas compartan extensos aspectos en su organización política y social sólo hace manifiesto que son parte de un mismo modo de civilización.

Pero, ¿cuáles son los rasgos de los que una cultura, como pueblo o nación, goza? Reunámoslos en una cadena que los acomoda en eslabones -en función de su tipo. Partamos, para ello, de las sugerencias del siguiente pasaje de Villoro:

Una cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante. Está constituida por creencias comunes a una

---

<sup>10</sup> Villoro (1998), p. 111; Kymlicka (1995)a, p. 35.

<sup>11</sup> Villoro (1998), p. 112.

colectividad de hombres y mujeres; valoraciones compartidas por ellos; formas de vida semejantes; comportamientos, costumbres y reglas de conducta parecidos. No son exactamente iguales en todos los sujetos, pero presentan rasgos de familia semejantes; son intersubjetivos. Esas disposiciones dan lugar a un mundo propio constituido por una **red de objetos** (artefactos, obras de consumo o de disfrute), de **estructuras de relación conforme a reglas** (instituciones, rituales, juegos), animado por un **sistema significativo común** (lengua, mito, formas artísticas). Ese mundo es el correlato colectivo del conjunto de disposiciones intersubjetivas.<sup>12</sup>

Este pasaje asienta que una cultura posee:

- (a) un sistema significativo común
- (b) estructuras de relación conforme a reglas
- (c) una red de objetos

El tipo de rasgos (a) contempla: (a1) El lenguaje. Toda cultura se expresa en un lenguaje, los individuos que formen parte de ella deben ser hablantes de él. El lenguaje es el medio de acceso al mundo que despliega ésta, el código más básico compartido entre la comunidad; (a2) La tradición. Toda cultura despliega una serie de símbolos que se expresan en la vida cotidiana de sus miembros, éstos se transmiten de generación en generación; a su vez, tiene asociadas costumbres definidas así como una narrativa de su propia historia y de su origen; de igual modo, dentro de la tradición de una cultura puede existir una religión -o varias- practicada por sus miembros; todo ello forma parte de la tradición compartida y; (a3) Un cuerpo de robusto de creencias. Éste implica los sistemas de valores vigentes en la sociedad, ya sean estéticos, morales y políticos; así como las

---

<sup>12</sup> Villoro (1998), p. 110. La cursiva es mía.



ideas que fundamentan un proyecto colectivo y que despiden un sentido de pertenencia a la comunidad.

Al tipo (b) corresponden los rasgos que destaca el concepto de cultura societal de Kymlicka: (b1) Las instituciones sociales: desde la manera en que se desarrollan las relaciones familiares, amistosas y eróticas, hasta la forma en que se constituyen las relaciones de convivencia y trato político: las instituciones que dictan las reglas del espacio público, el rumbo de la educación de sus miembros, así como las que salvaguardan la independencia de la toma de decisiones; las que regulan, pues, todas las interacciones en el dominio de lo político. También caen aquí: (b2) Las prácticas sociales e individuales: los ritos, los juegos, las ceremonias públicas, el trabajo, el recreo.

Al tipo (c) competen, por un lado, (c1) los artefactos tecnológicos y técnicos: las herramientas de exploración y dominio del entorno natural, las construcciones y edificaciones, los medios de comunicación de la comunidad; por el otro, (c2) los objetos de consumo como los alimentos, las medicinas y el vestido, así como (c3) los objetos de disfrute y recreación: la indumentaria estética, los aditamentos para los juegos, las drogas, los objetos artísticos, etc..

Todas las culturas tienen los aspectos que se han puesto en cada eslabón. Conjuntarlos por su tipo es simplemente una manera de hacerse de una noción más ordenada. Obviamente, muchas otras características y aspectos pueden agregarse en cada eslabón; sin

embargo, ninguno de los mencionados puede quitarse. Pero todavía hace falta considerar una cuestión más.

### **Respecto al territorio**

Habría que agregar un eslabón más a esta cadena; ha quedado al último por ser controversial. A saber:

#### (d) relación con un territorio

En efecto, se ha discutido mucho con relación a si es pertinente incluir, como parte de la caracterización de un grupo cultural o una cultura, la adherencia a un territorio concreto.<sup>13</sup> Este un problema que aparenta ser difícil: muchas de las comunidades indígenas de México y América Latina se encuentran diseminadas por vastas zonas. Para poner en perspectiva la cuestión, se puede traer a colación el caso de los nahuas en México; éste es el grupo cultural indígena más grande del país: 22% de una población de 12 millones de personas indígenas.<sup>14</sup> Los nahuas, en general, se encuentran disgregados por varios Estados del centro del país, sin embargo, se sabe de la existencia de asentamientos nahuas desde el Estado de Durango hasta el de Tabasco. Además, gran cantidad de familias e individuos han migrado a las ciudades. De tal modo que resulta difícil establecer un territorio específico para la "nación náhuatl".

Otro ejemplo común, al hablar de la problemática de incluir el territorio como una característica necesaria para identificar

---

<sup>13</sup> León Olivé hace patente la dificultad de agregar a una noción de cultura el territorio en: *Multiculturalismo y Pluralismo*, primera edición, colección: Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, Piados-UNAM, México, 1999, pp. 43-44.

<sup>14</sup> Fuente: *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*.

una cultura, son las comunidades indígenas que han sido desterradas. Sin embargo, me parece que en ambos casos no es tan complejo establecer la relación entre el grupo cultural y un territorio.

Una definición de cultura inconveniente sería aquella que estipulara que toda asociación humana, para ser una cultura, debe estar *establecida* en un territorio específico y bien demarcado. Empero, una manera diferente de plantear la cuestión es resaltando la necesidad de que toda cultura tiene *relación* con un territorio. Villoro asienta:

La nación es una continuidad en el tiempo, pero también en el espacio. Sus parámetros de referencia son, a la vez, un origen y un proyecto futuro en algún lugar de la Tierra. Ese lugar no tiene por qué estar limitado por fronteras precisas, ni siquiera estar ocupado por la nación en cuestión. Es un lugar de referencia que puede revestir muchas modalidades. Puede ser el territorio real donde se asienta un pueblo, el "hábitat" en que se desarrolla una cultura [...] La relación con un territorio puede también ser simbólica [...] a veces este sitio es lejano y su memoria sólo se conserva en los mitos fundadores; otras veces, puede aún reconocerse como parte del territorio ocupado. En algunos casos, la nación se considera ligada a un territorio nuevo, prometido por el dios tutelar, fruto de futura conquista. De cualquier modo, la unidad de la nación se concibe como una continuidad en el tiempo referida a un espacio.<sup>15</sup>

Así, un grupo cultural está relacionado, en alguna de estas maneras, con un territorio. Entonces, ¿cómo abordar el caso de los nahuas que han migrado a las grandes ciudades? Podemos decir que los nahuas, en cualquier lugar que se encuentren, forman parte de la cultura náhuatl, pero no podemos decir que las familias que han migrado a las ciudades son un grupo cultural. Por el contrario, se

---

<sup>15</sup> Villoro (1998), pp. 15-16.

han alejado de él al partir rumbo a las ciudades.<sup>16</sup> De este modo, que no podamos hablar del territorio de la "nación náhuatl" no nos impide referirnos a los territorios de los grupos culturales nahuas.

Pero ¿por qué es importante que dentro de la noción de cultura se contemple el territorio? Específicamente, si un proyecto normativo de convivencia multicultural contemplara alguna forma de autonomía para grupos culturales (esto es, que se les concediera algún poder de decisión independiente dentro de sus territorios sobre la lengua oficial de sus instituciones, la educación que se imparte en sus escuelas, etc.) éstos deben poder ser identificados con un territorio determinado, a pesar de que no estén ocupándolo actualmente. Además, el territorio es otra característica que puede ayudar a diferenciar a un grupo cultural de los históricamente marginados que suelen identificarse como culturas; la necesidad de relacionarse con un territorio deja entrever que estos sectores no son culturas en el sentido que el multiculturalismo trata. De este modo, el territorio no es un rasgo trivial de una cultura.

---

<sup>16</sup> El modelo de Kymlicka nos puede ayudar a entender la inmigración de los indígenas a las ciudades, la inmigración interna dentro de un Estado: los indígenas que migran a las ciudades pueden necesitar políticas de inclusión que no sean discriminatorias (políticas que los ayuden a entender los modos de vida y las ocupaciones en la ciudad, que les ayuden a aprender el español, que aseguren que los jueces pidan intérpretes a su propia lengua); en cambio, los grupos culturales indígenas (las comunidades indígenas) pueden exigir al Estado políticas que impidan la absorción cultural (políticas que aseguren cierto control sobre la organización política dentro de sus territorios, la lengua oficial de las instituciones, o sobre la educación que se imparte en sus escuelas).

## **Conclusión**

Podemos concluir, pues, que una asociación humana, para ser una cultura en el sentido que aquí trataremos, debe ser una comunidad intergeneracional que tenga en común:

- (a) un sistema significativo:
  - (a1) lenguaje
  - (a2) tradición
  - (a3) cuerpo robusto de creencias
  
- (b) estructuras de relación conforme a reglas:
  - (b1) instituciones sociales
  - (b2) prácticas sociales e individuales
  
- (c) una red de objetos:
  - (c1) tecnológicos
  - (c2) de consumo
  - (c2) de recreación
  
- (d) relación con un territorio:
  - (d1) de facto o
  - (d2) simbólica

## II. La importancia

Varios han sido los argumentos dados para defender la importancia de la cultura. Aquí revisaré dos: el primero será un argumento que funda la relevancia de la cultura en que ésta, sea cual sea, aporta algo valioso a la historia de la humanidad; el segundo, por el contrario, reparará en que la relevancia fundamental de la cultura se encuentra en la manera en que ésta arropa a sus integrantes, siendo al fin necesaria para el pleno ejercicio de la libertad individual.

### 1. Primer razonamiento: Toda cultura aporta algo valioso a la humanidad

Uno de los argumentos más conocidos para destacar la importancia de la cultura se desprende del ensayo *La política del reconocimiento*<sup>17</sup> de Charles Taylor, publicado en 1992 en su versión en inglés.

Mucho se puede decir sobre este ensayo, pero aquello que lo ha traído a colación aquí es el siguiente razonamiento que Taylor asienta ya para el final de él<sup>18</sup>:

- (1) Todas las culturas aportan algo significativo a la humanidad.
- (2) Debido a (1), todas las culturas tienen igual valor.
- (3) Como consecuencia de (1) y (2), todas las culturas merecen el mismo reconocimiento, y aquellas que

---

<sup>17</sup> Taylor Charles. *The Politics of Recognition*, en Ami Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'*, Princeton University Press, 1992. Traducido por Mónica Utrilla de Neira: *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, 1ª reimpresión, FCE, México, 2001, pp. 43-107. Las citas harán referencia a la paginación de la traducción.

<sup>18</sup> La versión que aquí presento es una reconstrucción.

necesiten protección para poder sobrevivir deben recibirla.

El tipo de reconocimiento que Taylor demanda para todas las culturas pretende ser auténtico, es decir -según el propio Taylor-, uno en el que *no* reconozcamos a toda otra cultura debido a que tenga similitudes con la nuestra -que en caso extremo puede ser simplemente el hecho de que también es una cultura-, sino debido a que realmente comprendemos y valoramos aquello que aporta a la humanidad; así, las reconocemos por sus aportaciones, no porque son culturas. De aquí podemos inferir que Taylor no defiende que toda cultura sea valiosa en sí misma -que toda cultura sea valiosa por el simple hecho de ser una cultura-, sino porque aporta algo a lo humano.<sup>19</sup>

Sin embargo, esta manera de entender el reconocimiento pone una primera traba para que el argumento logre su objetivo (demostrar que *todas* las culturas merecen nuestro reconocimiento) pues, que sea necesario saber en qué consiste eso que aporta cada cultura a la historia de la humanidad para poder brindarle nuestro reconocimiento, limita nuestro reconocimiento sólo a las culturas que podemos conocer con cierta profundidad. Debido a lo anterior, Taylor menciona:

"[...] es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo [...] casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración."<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. Taylor (1994), p.104.

<sup>20</sup> Taylor (1994), p. 106.

Así, aunque siempre debamos esmerarnos en comprender las aportaciones específicas a la historia de la humanidad de las culturas a las que brindemos nuestro reconocimiento, podemos suponer *razonablemente* que, si han ofrecido un horizonte de significado por largo tiempo a gran cantidad de seres humanos, éstas deben tener algo que merezca nuestra admiración, nuestro reconocimiento, aún sin saber qué sea ello.

Tenemos, entonces, salvada esta primera traba, un razonamiento que da una base muy general -y en esa medida, un tanto ambigua- a la defensa de la cultura, por lo que puede ser cuestionado desde diversos ángulos. Me parece que una de las críticas más importantes es a las consecuencias de él: que toda cultura merezca reconocimiento y protección (si la necesita).

El problema es que este razonamiento no especifica cuáles son los parámetros con que determinamos qué aportaciones culturales tienen valor y cuáles no. No hay parte del texto de Taylor que presente esta importante acotación. Lo único que tenemos es lo que la cita anterior menciona: podemos suponer razonablemente que si una cultura ha albergado a seres humanos por largo tiempo, entonces debe tener *algo* que merezca nuestra admiración.

Pero esto es decir poco. Muchos de los regímenes más sanguinarios y oscuros en la historia humana han albergado a seres humanos durante largos periodos de tiempo. Quizá sea inútil poner en duda si culturas de ese tipo han aportado *algo* valioso a la historia de lo humano, pues seguramente lo han hecho, pero ¿de



ello se sigue que debemos reconocerlas como un todo incuestionable? ¿Estamos obligados a reconocer a toda cultura sin posibilidad de cuestionar algunas de sus prácticas?

Si el razonamiento de Taylor no permite cuestionar -censurar, no reconocer- a algunas de las prácticas de las culturas -ya que todas merecen igual reconocimiento-, entonces no es defendible desde una perspectiva liberal. En efecto, en la medida en que no especifica qué es lo que cuenta como una aportación admirable y qué no, deja abierto el camino para que culturas que violan de forma constitutiva las libertades básicas o los derechos humanos de sus miembros -pensemos en culturas con regímenes genocidas o en las que se ejerce "limpieza étnica"-, también deban ser reconocidas -e incluso protegidas en caso de encontrarse en peligro-, debido a que están dentro del dominio de las culturas. Lo mismo sucedería con culturas que efectúen prácticas expansionistas.

Dichas violaciones -a los derechos de los pueblos y los de los individuos- son algo que no se puede sostener desde un enfoque liberal. ¿Cómo, al final, podremos construir un orden normativo de convivencia multicultural si vetamos la posibilidad de interpelar a culturas cuyas prácticas constitutivas violentan los derechos de las otras?

Así, podemos aceptar el supuesto de que toda cultura aporta algo significativo a lo humano, pero no que de ello se siga que toda cultura sea valiosa como un todo incuestionable. Lo que se sigue es que es valioso aquello que aporta. De tal modo que toda

cultura merece que reconozcamos -y protejamos- eso valioso que aporta a lo humano, pero no merece que reconozcamos -y protejamos- lo no valioso de ella. De esta manera queda abierta la crítica, la censura, el no-reconocimiento, a ciertas prácticas culturales.

Así, una presentación diferente del razonamiento de Taylor podría ser la siguiente:

- (1) Todas las culturas aportan algo significativo a la humanidad.
- (2) Debido a (1), todas las culturas tienen igual valor.
- (3) Debido a (1) y (2), todas las culturas merecen el mismo reconocimiento -y protección- para aquello significativo que aportan a lo humano.<sup>21</sup>

Podría decirse que esta forma de entender el razonamiento de Taylor padece del mismo problema que la presentación original: a saber, que no se aclara qué es lo que cuenta como aportación valiosa a lo humano y qué no. En este sentido me parece que, desde una perspectiva liberal, basta con decir lo que claramente no es valioso: las violaciones a los derechos básicos de los pueblos y a los de los individuos. Todo lo demás dentro de una cultura puede ser tomado como aportación valiosa a lo humano.

Sin embargo, a pesar de que la primera presentación del razonamiento (la de Taylor) me parece más problemática -ya que defiende a las culturas como un todo y, en ese sentido, no dice

---

<sup>21</sup> Probablemente Taylor no estaría de acuerdo con esta forma de entender su razonamiento, debido a que el objetivo original de él era demostrar que son todas las culturas las merecen nuestro reconocimiento, no las aportaciones de éstas. Las aportaciones, dice el razonamiento original, hacen que las culturas merezcan nuestro reconocimiento.

cómo es que podemos descalificar prácticas expansionistas o genocidas de alguna de ellas-, ambas presentaciones parecen defender a las culturas debido al lugar que tienen como piezas en el museo de la historia humana. En efecto, si el reconocimiento es a las culturas (presentación 1) o a sus aportaciones (presentación 2), parece que la importancia de preservar las prácticas culturales radica en que son algo así como *expresiones de humanidad*.

Pero considero que esta línea de pensamiento no aporta la razón más adecuada para defender la importancia de la cultura. Jürgen Habermas afirma, en un extenso comentario realizado en ocasión del ensayo de Taylor, que el razonamiento que estudiamos se acerca a una perspectiva ecológica de preservación, extrapolada al ámbito cultural. Dice Habermas:

Porque al final la protección de las formas de vida y tradiciones en las que se forman identidades [de personas] debiera servir al reconocimiento de sus miembros; ello no representa un tipo de preservación de especies por medios administrativos. La perspectiva ecológica sobre la conservación de las especies no puede transferirse a las culturas.<sup>22</sup>

La acritud de la segunda parte del pasaje muestra el error de fundar la importancia de la cultura en las razones hasta ahora vistas. Sin embargo la primera parte nos da una pista sobre cuáles son esas razones. Habermas habla, refiriéndose a la cultura, de

---

<sup>22</sup> [For in the last analysis the protection of forms of life and traditions in which identities are formed is suppose to serve the recognition of their members; it does not represent a kind of preservation of species by administrative means. The ecological perspective on species conservation cannot be transferred to culture.] Habermas, Jürgen. *Struggles for recognition in the democratic constitutional State*. En Amy Gutman (ed.) Multiculturalism. Princeton: Princeton University, 1994, p 130.

las tradiciones y formas de vida que fundan la identidad de las personas; éstas, asegura, debieran ser protegidas en función del reconocimiento de sus miembros. Es sobre esta línea de pensamiento que transitará el siguiente razonamiento para defender la importancia de la cultura.

## **2. Segundo razonamiento: la cultura es importante para el individuo**

Antes de empezar evitemos una ambigüedad. El título de este segundo razonamiento puede entenderse de muchas maneras. ¿Qué quiere decir que la cultura le es importante al individuo? ¿Acaso la cultura, como se puede desprender de esta afirmación, es importante en la medida en que el individuo le concede importancia? Los individuos pueden suponer que su cultura es sobresaliente en el concierto internacional, en el devenir histórico de lo humano, o incluso pensar que ha sido la única elegida por la divinidad.<sup>23</sup> ¿Son estas las razones que conceden a la cultura su importancia decisiva? No lo son. La importancia de la cultura no tiene que ver con la imagen que de ella tengan los individuos que la conforman y suscriben.

Por el contrario, el razonamiento que revisaré ahora plantea que la relevancia de la cultura tiene que ver con que ésta juega un papel importante en la formación de la identidad personal, la cual, a su vez, determina el modo en el que la persona desarrolla y ejerce la segunda facultad moral que la justicia como equidad

---

<sup>23</sup> Una cultura que es ejemplo de esto último es la judía que, según sus creencias religiosas, afirma ser el pueblo elegido por Dios.

adscribe a las personas (la capacidad de poseer, perseguir y revisar una concepción del bien).<sup>24</sup> Haré la construcción del razonamiento en dos momentos: primero, presentaré las cuatro funciones -subrayadas por Villoro- que cumple la cultura en la vida de los individuos. Después, revisaré el argumento de Kymlicka sobre el ejercicio pleno de la libertad individual posibilitado por la propia cultura. Así, se dirá que la identidad de los individuos se forma en función de cómo es que su cultura cumple con las funciones culturales, por lo cual ésta es muy importante en la forma en la que el individuo toma decisiones en su vida. Vayamos, pues, a lo primero.

### **Las funciones culturales**

Villoro acentúa que la cultura cumple con cuatro funciones en la vida de la persona. El siguiente fragmento las asienta:

[...] una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines al hombre. ¿Cómo? Mediante varias funciones: 1) expresa emociones, deseos, modos de ver y de sentir el mundo; 2) señala valores, permite preferencias y elección de fines; 3) da sentido a actitudes y comportamientos. Al hacerlo presta unidad a un grupo, integra a los individuos en un todo colectivo, y 4) determina criterios adecuados para la implementación de medios para realizar esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas.<sup>25</sup>

Veamos una a una estas funciones. La función (1) refiere a la necesidad de tener un marco, ontológico y gnoseológico, con el cual entender el mundo. Toda cultura brinda una *perspectiva* a sus

---

<sup>24</sup> Véase el capítulo 1, apartado 3.

<sup>25</sup> Villoro (1998), p. 115.

individuos a partir de creencias comunes sobre lo conocido y lo posible. En ocasiones, cuando en la cultura existe una religión unitaria, ésta puede formar parte decisiva de las explicaciones sobre el orden natural de las cosas.

Podría pensarse que aquello que Villoro destina a la función (1) en el pasaje, está siendo sobre-interpretado para hacer referencia a una visión ontológica y gnoseológica del mundo; sin embargo, todos los rasgos puestos ahí son parte de una perspectiva, de un punto de vista con el que se entiende el mundo. El que se remarque el aspecto ontológico y gnoseológico de la perspectiva que la cultura brinda a sus integrantes tiene como finalidad diferenciar esta función cultural de las demás. Así, esta función puede responder a la pregunta: ¿cómo es el mundo? La cultura brinda un marco -conformado por modos de ver, sentir y comprender el mundo- para responder a dicha pregunta. De ahí que crea que podemos referirnos a esta primera función como **la función onto-gnoseológica**.

La función (2) refiere a la necesidad práctica de las personas de conducirse siguiendo un conjunto de principios y reglas morales. Toda cultura ofrece a sus individuos un marco moral con el cual éstos afrontan las relaciones interpersonales y se desenvuelven en el espacio público. De tal modo que así como la función onto-gnoseológica responde a la pregunta sobre cómo es el mundo, esta función responde a la interrogante: ¿cómo debo actuar en el mundo? Así, podemos referirnos a esta función de la cultura en la vida de los individuos como **la función práctica**.

La función (3), asentada por Villoro, cumple con el papel de darle sentido al camino histórico que recorre el pueblo; de este modo, también brinda motivos a las personas para asumir y perpetuar su pertenencia a esa colectividad.

Asimismo, la cultura tiene por función permitir el desarrollo y la realización personal: abre un abanico de posibilidades para asumir un plan de vida determinado u otro. Estas posibilidades son valoradas de distinta manera dentro de la sociedad, por lo que al elegir una de ellas, las personas asumen que lo que da sentido a su vida es dedicarse a una cosa más que a otra. Así, llamamos a esta función **la función del sentido** y puede responder a la siguiente pregunta: ¿qué espero conseguir en el mundo?

Por último, la función (4) satisface la necesidad de poder realizar aquellas metas que han sido planteadas, al prestar las herramientas necesarias para consumarlas. La cultura brinda los instrumentos técnicos con los que se realiza la vida diaria de las personas, así como también los canales o vías para poder desarrollar los proyectos de vida. Llamemos a esta función **la función instrumental**. Esta función puede responder a la interrogante: ¿cómo realizo aquello que espero conseguir del mundo?

Tenemos entonces cuatro funciones que la cultura cumple en la vida del individuo.<sup>26</sup> Podemos decir que cada una de ellas responde a una pregunta diferente, preguntas a las que toda persona debe encontrar respuesta para desenvolverse en el mundo.<sup>27</sup>

Es importante asentar que el hecho de que las culturas respondan a estas interrogantes no quiere decir que lo hagan de la misma forma en todos los individuos. Existen culturas que ofrecen y permiten en su seno varios modos de responder a ellas. Las culturas pueden ser plurales y permitir o brindar una cantidad de explicaciones sobre, por ejemplo, lo conocido y lo posible (materia de la función onto-gnoseológica), la manera adecuada de llevar la vida moral (materia de la función práctica), aquello que se puede conseguir en el mundo (materia de la función del sentido), etc.; explicaciones que, incluso, pueden llegar a encontrarse.

Una cultura puede tener grupos y clases sociales, sectores marginales y religiones diversas. Todo ello determina la forma en

---

<sup>26</sup> Es importante notar que estas funciones van muy ligadas las unas a las otras y al final conforman un todo entrelazado. El marco *onto-gnoseológico* de la cultura, por ejemplo, está muy relacionado con las posibilidades que el *marco instrumental* permite. Los avances en las técnicas de exploración del entorno natural pueden repercutir severamente en la concepción ontológica del mundo que sustente la cultura en cuestión. Igualmente, el *marco moral* va siempre conectado al *marco de sentido* que la cultura brinda a sus individuos. El caso que hace esto más notorio es en el que la cultura goza de una religión unitaria. Si todos los individuos de una cultura practican la misma religión, y las instituciones sociales de la comunidad responden a esa realidad, entonces las posibilidades de elección serán estrechas; con ello, el desarrollo de un plan de vida individual podrá realizarse en un solo camino.

<sup>27</sup> No es gratuita la similitud de las preguntas que aquí planteo que responde la cultura en la vida de los individuos, con las preguntas que Kant considera que la filosofía debe responder. Me parece que, siguiendo la estrategia de Rawls de aplicar el principio de tolerancia a la filosofía, debemos decir que no sólo es la filosofía la que puede responder estas preguntas; por el contrario, dentro de una cultura también existen otras herramientas dispuestas para que los individuos hallen respuesta a estas preguntas. Así, me parece que son las opciones que brinda la cultura las que permiten responder a estas preguntas, una de las cuales –entre otras tantas– es la filosofía.



que la misma cultura cumple con las funciones culturales en la vida de los individuos. Otras culturas, en cambio -pensemos en aquellas más tradicionales- pueden cumplir con las funciones culturales de una forma más unitaria, haciendo que los individuos entiendan el mundo de manera muy similar. Sin embargo, en ambos casos -tanto en las culturas plurales como en las tradicionales- es la propia cultura la que posibilita respuestas a las preguntas expuestas, la que abre el abanico de respuestas -sea éste tan amplio como sea.

Así, debido a que toda cultura arroja de esta manera a sus miembros, ésta se convierte en algo determinante en la formación de su identidad -no importando la idea o la imagen que éstos tengan de su propia cultura. La identidad de cada persona se encuentra, siempre, íntimamente ligada a la cultura a la que pertenece, a la forma en que su cultura resuelve o permite resolver las preguntas planteadas. Las formas en que cada cultura cumple con las funciones culturales, pues, determinan *las fronteras de lo imaginable, los límites de lo factible*, tal como afirman Margalit y Raz.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Hay que insistir en que las culturas no son objetos estáticos y parejos, como si al paso del tiempo perduraran sin reconocer ningún cambio entre sus creencias o prácticas sociales. Por el contrario, una cultura no se define por lo que es en un momento de su historia; todas llevan en sí mismas la posibilidad de renovación. El cambio permanente en ellas se da en función de las aportaciones de las nuevas generaciones y la convivencia con las culturas cercanas. Del mismo modo, resultaría realmente difícil pensar en una cultura en la que no se encontrara rastro alguno de disidencia en contra de las prácticas y tradiciones de la mayoría. Incluso las culturas más tradicionales fusionan en su seno diferentes puntos de vista sobre la forma en que debe realizarse el quehacer de la comunidad. Esto tiene un correlato en la manera en que la identidad de las personas se conforma: la identidad personal también es cambiante, siempre en formación a lo largo de la vida. Así como la cultura se transforma a lo largo de su historia, la forma en que los individuos se entienden a sí mismos se modifica también. Todas las personas tienen, pues, la posibilidad de renovarse, de cambiar de creencias y de ser *otro* en sentidos profundos. Así, ni la identidad cultural ni la personal son algo inamovible, eternamente emparentado con aquello que son en un momento dado.

El resultado de que la cultura sea parte central de la formación de la identidad personal es altamente relevante, pues de ello se desprende que la cultura influye intensamente en las decisiones que los individuos toman. En efecto, ya que la cultura tiene tan importante papel en la formación de la identidad personal, las elecciones que el individuo realiza están dirigidas, en gran medida, por rasgos culturales.

Pero hay que ir más despacio. Es preciso retomar algunas de las ideas que Kymlicka ha expuesto en torno a la naturaleza de la libertad individual.

### **El ejercicio de la libertad individual**

Partamos de una afirmación kantiana. Según Kant, la acción presupone que las personas consideren que tienen valor. Si una persona pensara que no tiene ningún valor, consideraría que los fines que se propone tampoco lo tienen -debido a que surgen de ella-, y ya que los fines que se propone no tienen ningún valor, no tendría caso perseguirlos.<sup>29</sup> Rawls rescata esta idea en *Teoría de la justicia* al decir que si no valoráramos los planes de vida que elegimos simplemente no los perseguiríamos.<sup>30</sup> De tal modo que el simple hecho de que los planes de nuestra vida sean propuestos por nosotros mismos, les concede un valor; ese valor, por

---

<sup>29</sup> Kant, Immanuel. *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente, decimotercera edición, Editorial Porrúa, México, 2003, cap. 2.

<sup>30</sup> Rawls (1971), pp. 398-399.

supuesto, no es objetivo: es un valor sólo para nosotros (subjetivo).

Pero valorar los fines que uno se propone no imposibilita la equivocación. Bien puede ser que en un determinado momento yo elija un plan de vida y tiempo después me dé cuenta que eso no es lo que *realmente* quiero. Pongamos como ejemplo uno de los más acostumbrados por Rawls: el de la conversión de San Pablo. En el camino de Damasco, Saulo de Tarso -perseguidor de cristianos tenaz-, se convierte en Pablo el Apóstol.<sup>31</sup>

Así, Kymlicka plantea que este es el argumento que ofrece Rawls a favor de la libertad:<sup>32</sup>

- (1) Cada una de las personas tiene importancia para sí misma
- (2) Debido a 1, cada una de las personas valora su plan de vida.
- (3) Debido a 2, cada una de las personas debe poder elegir su plan de vida.
- (4) Ninguna persona quiere continuar un plan de vida que le parece trivial.
- (5) La capacidad de elección de planes de vida de las personas debe incluir la posibilidad de abandonar las elecciones que han sido realizadas.

---

<sup>31</sup> Rawls (1993), p. 53; Rawls (2001), p. 48.

<sup>32</sup> Kymlicka, Will. *Liberalism, community and culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 164. Esta es una versión reconstruida.

Por un lado, dice Kymlicka, está la probada importancia de nuestros propios planes de vida que, como veíamos al recordar una idea kantiana, tienen valor (subjetivo) por el simple hecho de ser elegidos por nosotros mismos -pues nos concedemos valor. Estos planes dan sentido a nuestra vida, permiten que nos realicemos como personas en la forma en que nosotros consideramos debemos hacerlo. Así, si los planes que decidimos en la vida tienen tanta importancia para nosotros, debemos tener la capacidad de corregirlos según cambien nuestras creencias acerca de nosotros y las cosas de nuestra existencia a lo largo del tiempo, pues nadie quiere proseguir en un plan en el que ya no cree, perseguir fines que le parecen triviales.

Si en algún momento de nuestra vida los fines que perseguimos pierden sentido para nosotros, y nos vemos impedidos para abandonarlos y tomar otros, es probable que nuestra vida pierda sentido en nuestra propia opinión; tal vez pensaremos que los esfuerzos son ociosos, pues los fines que intentan conseguir no tienen valor alguno para nosotros. De aquí, entonces, la importancia de que podamos revisar y modificar nuestros planes de vida, nuestros fines.

En estas consideraciones sobre la libertad como propia elección -o autodeterminación, como en algunos textos la llama Kymlicka<sup>33</sup>- se funda la primera y definitoria característica del liberalismo: éste adscribe a las personas la libertad de elegir

---

<sup>33</sup> Kymlicka, (2002), p. 217.

cómo conducir sus vidas.<sup>34</sup> El liberalismo asume que el Estado no puede imponerle a las personas una manera de vivir, que cada ciudadano es libre de elegir una concepción de la vida buena en función de sus propias razones, así como de modificarla sin ser penalizado o discriminado por la sociedad y sus instituciones.

La justicia como equidad recoge esta primera característica del liberalismo planteando que las instituciones de la estructura básica del Estado tienen que fomentar el desarrollo de las facultades morales que ésta misma adjudica a las personas; la segunda de ellas, recordemos, es la capacidad de poseer, perseguir y revisar una concepción del bien, un modo de vida.

Ahora, el ejercicio de la segunda facultad moral tiene una precondition: a saber, tener opciones de las cuales elegir. Estas opciones, a su vez, no se presentan como una masa enmarañada de posibilidades de elección dentro la vida de los individuos; por el contrario, se encuentran valoradas de distinta manera dentro de la sociedad, de tal modo que resulta más valioso para el individuo tenderse hacia un modo de vida que hacia otro.

Rawls parece estar consciente de ello cuando afirma que las opciones de entre las que elegimos un modo de vida u otro, no se nos presentan en el vacío: tienen que ver con valoraciones que pueden venir incluso de generaciones atrás. Vamos a las palabras del propio Rawls:

La concepción que cada uno tiene del bien como dado por su proyecto racional es un subproyecto del proyecto general, más amplio, que

---

<sup>34</sup> Kymlicka (1995)a, pp. 117-120.

regula la comunidad como una unión social de uniones sociales. Las numerosas asociaciones de diversos volúmenes y objetivos, al ajustarse entre sí mediante la concepción pública de la justicia, simplifican la decisión ofreciendo ideales y formas de vida que han sido desarrolladas y probadas por innumerables individuos, a veces por generaciones. Así, al trazar nuestro proyecto de vida, no partimos *de novo*; no nos vemos obligados a elegir entre innumerables posibilidades sin una estructura dada o unos contornos fijos.<sup>35</sup>

La sociedad en la que las personas nacen tiene ya un conjunto de valoraciones ordenadas sobre las diferentes formas de vida que presenta. Los significados sociales de los distintos planes y fines que pueden ser objeto de elección, entonces, tienen -de antemano- toda una *estructura dada y contornos fijos*. Así, la sociedad conforma un contexto de elección particular, un telón de fondo específico en el que se ejercita la segunda facultad moral. Y una sociedad completa, como vimos en el primer apartado del capítulo, es una cultura. De modo que tenemos que la cultura conforma el contexto en el que se ejercita la segunda facultad moral de las personas. Al presentar los diferentes planes y proyectos, los fines perseguibles en la propia vida, la cultura se convierte en una precondition del ejercicio de la libertad - entendida como propia elección, como capacidad para elegir entre una concepción u otra, de manera independiente y siempre revisable.<sup>36</sup>

Esta es, pues, la manera en que Kymlicka construye su razonamiento a partir de las premisas liberales fundamentales. Al explorar las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad, se cae en cuenta de que los significados sociales

---

<sup>35</sup> Rawls (1971), p. 509.

<sup>36</sup> Kymlicka (1989)a, p. 165.

otorgados a los distintos planes y fines perseguibles en la vida son una de ellas. Sin el entendimiento de estos significados sociales simplemente no es posible tomar una elección, tanto como no es posible comprender el significado de una palabra sin comprender el lenguaje al que pertenece. En resumen, Kymlicka nos dice:

Por decirlo en pocas palabras, la libertad implica elegir entre diversas opciones, y nuestra cultura societal no sólo proporciona estas opciones, sino también hace que sean importantes para nosotros. Las personas eligen entre las prácticas sociales [planes de vida] de su entorno, en función de sus creencias sobre el valor de estas prácticas [planes] [...] Y tener una creencia sobre el valor de una práctica social [plan de vida] consiste, en primera instancia, en comprender los significados que nuestra cultura le otorga.<sup>37</sup>

Así, pues, la cultura es el *contexto de opciones significativas de elección* de las personas. Así, por ejemplo, una persona que pertenece a la cultura hebrea no elige entre las opciones en su vida de la misma manera que una persona perteneciente a la cultura náhuatl; su cultura le ha conferido un valor diferente a las opciones que ambos tienen ante sí.

Sin embargo, tal y como tenemos este argumento, no se justifica la importancia de *la propia cultura* a la que pertenece el individuo. En efecto, si Kymlicka sostiene que la cultura es el lugar desde el que se ejerce la libertad, mientras el individuo tenga una cultura, no tiene importancia cuál sea ésta. Bien podría justificarse que una cultura se imponga sobre los individuos que

---

<sup>37</sup> Kymlicka (1995)a, p. 120.

forman parte de otras; a final de cuentas, éstos tendrán ahora el contexto de la nueva cultura para elegir sus planes de vida.

¿Cómo podemos evitar este problema? Kymlicka menciona que es muy difícil para la gente desprenderse de la cultura en la que han crecido y vivido por largo tiempo. Los casos de personas que logran adecuarse a otra cultura dejando atrás todo contacto con su cultura de origen, son la excepción. Ello no quiere decir que esto sea imposible pues, de hecho, son muchos los casos de personas inmigrantes que se adaptan por completo a otra cultura. Sin embargo, el hecho de que sea posible no justifica que una teoría de la justicia obligue a las personas a renunciar a algo a lo que razonablemente suponen que tienen derecho. En este sentido, Kymlicka analogo la elección de abandonar la propia cultura con la elección de hacer los votos de pobreza: a pesar de que es posible vivir en la pobreza, una teoría de la justicia no puede pedir a las personas que renuncien a lo que razonablemente creen que tienen un derecho, en este caso, a recursos materiales que sobrepasen la simple línea que permite subsistir.<sup>38</sup>

Debe recordarse que la cultura en la que crecemos forma rasgos de nuestra propia identidad bastante profundos. A pesar de que, como se dijo, la identidad personal es cambiante y se encuentra siempre en continua formación, es muy difícil cambiarla por completo y de golpe. La cultura ofrece respuesta a preguntas claves para poder vivir: ¿cómo es el mundo? ¿cómo debo actuar en el mundo? ¿qué espero conseguir en el mundo? ¿cómo realizo aquello

---

<sup>38</sup> Kymlicka (1995)a, p. 124, 130.



que espero conseguir en el mundo? Y responde a estas preguntas en un código particular, un lenguaje con el que las personas se compenetran más a lo largo de su vida. Una persona, pues, ejerce su libertad en función de cómo entiende el mundo, de cómo cree que hay que comportarse en él, de qué es lo que conviene perseguir en la vida. Todos estos rasgos se fusionan en la identidad de la persona. Así, si remplazamos la cultura en la que se formó la identidad del individuo por otra, a pesar de que esta nueva cultura ofrece un contexto de elección, el individuo no puede simplemente empezar a decidir, a elegir entre una opción de vida u otra, pues todos los referentes de su identidad están conectados a otro contexto. El mismo Kymlicka hace hincapié en esto, quizá esbozando aquello que las funciones culturales -que Villoro señala- quieren resaltar:

Sospecho que las causas de tal vinculación [entre la cultura y identidad de las personas] se encuentran en lo más profundo de la condición humana, enlazadas con la manera en que los humanos, en tanto que seres culturales, necesitan hacer que su mundo tenga sentido, y que una explicación exhaustiva de tales causas comprendería aspectos psicológicos, sociológicos, lingüísticos, de la filosofía de la mente e incluso aspectos neurológicos.<sup>39</sup>

Tal como el ánimo del pasaje pone en claro, tratar de dilucidar la forma en que la identidad personal se construye en relación con la cultura parece tarea difícil. Sin embargo, ello no quiere decir que tal vínculo no exista. En este sentido, las funciones culturales pueden ser vistas como herramientas que podrían ayudar a subdividir aquello que le corresponde estudiar a cada disciplina.

---

<sup>39</sup> Kymlicka (1995)a, p. 129-130.

De este modo, para poner en sintonía este segundo razonamiento con los términos de la justicia como equidad, hay que expresarlo como sigue:

- (1) Cada persona tiene la facultad de escoger su propio modo de vida y modificarlo, o cambiarlo por completo, si lo desea.
- (2) Para poder ejercer la facultad de elegir entre un modo de vida u otro, cada persona tiene que acceder al marco de opciones que ésta comprende.
- (3) El marco de opciones que cada persona comprende está dado por la cultura en la que cada una formó su identidad.
- (4) El acceso a la cultura en la que cada persona formó su identidad es una precondition para el ejercicio de la libertad individual.

Como se ve, este argumento arranca de la conclusión del argumento a favor de la libertad individual. Por ello, si es verdadero, es un argumento que una concepción de justicia liberal no puede dejar de considerar. Lo distingue, de aquellos argumentos que son *iliberales*, que no establece que la cultura sea valiosa en sí misma o que tenga que brindarse protección a las culturas para que éstas no registren cambios en su estructura interna. De modo que no defiende a la cultura por ser una *expresión de humanidad*, *expresión* que estemos obligados a perpetrar tratando de que nunca deje de ser lo que es actualmente.

Igualmente, no se compromete con que la identidad de las personas se encuentra atada irremediabilmente a lo que éstas son en algún momento. Por el contrario, acepta que es posible que las personas cambien su propia concepción de sí mismas en sentidos profundos. Lo anterior lo expresa la premisa 1, ya que un modo de vida incluye proyecciones sobre cómo es que uno quiere ser. Así, que el argumento parta de que cada persona deba poder elegir su modo de vida y cambiarlo si lo desea, lo deslinda de una posición que afirme que la identidad de las personas es inamovible.

Así, me parece que lo único que trata de hacer este argumento es resaltar una de las funciones básicas del Estado: para que el Estado permita la libre elección de modos de vida, tiene a su vez que asegurar que las personas tengan acceso al rango de modos de vida del que realmente pueden elegir alguno. En este sentido, considero que es un argumento que trata de bajar el nivel de abstracción de las afirmaciones tradicionalmente liberales acerca de las capacidades del individuo y las funciones del Estado.

### **El acceso a la propia cultura como un bien primario**

Por último veamos por qué la cultura debe ser considerada un bien primario, según la terminología de la justicia como equidad.<sup>40</sup> Hasta donde hemos visto, no tener acceso a la propia cultura deja sin posibilidad de elegir plenamente entre las opciones que se presenten. ¿Qué implica que una persona elija entre planes y fines

---

<sup>40</sup> Kymlicka expresa esta idea en Kymlicka (1989)a, pp. 162-181. Las ideas aquí planteadas no contravienen el sentido de la de Kymlicka.

perseguidos en la vida que están fuera de toda referencia cercana a su identidad? Parece que una de las implicaciones que se pueden notar más rápido es que, si esa persona comienza a ejercer su segunda facultad moral en la nueva cultura, no valorará los planes y fines que ésta le proponga; no sabrá cómo hacerlo. Así, le puede dar lo mismo elegir entre una cosa u otra.

Pero algo igualmente grave para los individuos de cierta cultura es que no se le confiera valor y reconocimiento a los planes de vida que ofrece su propia cultura. Supongamos que a estos individuos no se les quiere imponer un nuevo contexto de elección, pero que los miembros de una cultura más grande no reconocen que las opciones a elegir que esa cultura ofrece tienen valor y, en consecuencia, las menosprecian. Ello puede generar que los individuos de esa cultura se vean a sí mismos como inferiores y se hundan en la apatía. Históricamente, este ha sido el caso de muchos de los miembros de los pueblos indígenas de México.

Ahora, recordemos que Rawls plantea que las bases sociales que aseguran la autoestima son uno de los bienes primarios. La autoestima o el auto-respeto, es definido por Rawls en dos sentidos: 1) incluye el sentimiento de una persona en su propio valor y el valor de su proyecto de vida y; 2) implica la confianza en la propia capacidad para realizar las propias intenciones.<sup>41</sup> Recordábamos -al inicio del apartado anterior- que el primero de estos sentidos es una condición necesaria para poder elegir los propios fines. Esto le confiere a la autoestima el valor de bien

---

<sup>41</sup> Rawls (1971), p. 398.

primario, pues los bienes primarios son las condiciones necesarias para elegir y desarrollar cualquier plan de vida -o conjunto de fines-.

Entonces, tenemos que el acceso a la propia cultura debe ser considerado un bien primario por dos razones: la primera de ellas es que fuera del contexto de elección que ofrece la propia cultura, es realmente difícil que el individuo puede desarrollar un plan de vida y, si desarrollara alguno, éste puede no tener sentido para él, con lo cual, quizá su vida tampoco; la segunda es que si las opciones, los planes de vida que ofrece una cultura no son reconocidos y no se les concede el mismo valor que el que se otorga a los ofrecidos por otras culturas, entonces las personas al seguirlos se sentirán sobajados y humillados, y pueden llegar a creer que su vida no tiene ningún sentido.

Tomando en cuenta estas razones es que se debe considerar el acceso a la propia cultura como un bien primario. Pero si tener acceso a la cultura es tan importante, como queda claro al ver el papel que ello juega en nuestra visión de nosotros mismos, ¿por qué Rawls nunca planteó que tenía que ser considerado un bien primario? Como hemos visto, Rawls acepta la importancia de la cultura como contexto de elección; pero también acepta su importancia para la visión que tenemos de nosotros mismos, tanto como el siguiente pasaje -que Kymlicka retoma- asienta:

Porque, normalmente, abandonar nuestro país es una grave decisión: implica alejarnos de la sociedad y de la cultura en que hemos crecido, la sociedad y la cultura cuya lengua utilizamos para hablar y pensar, para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, nuestras metas, nuestros objetivos y valores; la sociedad y la cultura de cuya

historia, costumbres y convencionalismos dependemos para encontrar un lugar en el mundo social. En gran medida afirmamos nuestra sociedad y nuestra cultura, y tenemos un conocimiento íntimo e inefable de ella, incluso, aunque no estemos de acuerdo con muchos de sus elementos, no la rechazamos.<sup>42</sup>

¿Cómo, pues, si Rawls acepta la importancia de la cultura a la que pertenecemos (tanto como contexto de opciones significativas de elección como sobre la visión que conformamos sobre nosotros mismos) nunca planteó que el acceso a ella debe considerarse un bien primario? La idea de Kymlicka al respecto es que probablemente Rawls, como muchos otros pensadores de la pos-guerra, partieron del supuesto de la homogeneidad cultural en la sociedad política, esto es, del supuesto de que a cada comunidad política corresponde una comunidad cultural. Esto es lo que fundamenta el modelo de Estado-nación (una única nación por cada Estado político).<sup>43</sup> Sin embargo, aun si este fuera el caso -sigue Kymlicka- el acceso a la cultura continúa siendo un bien primario, por lo que tendría que estar incluido en la lista de bienes primarios.<sup>44</sup>

De cualquier modo, la homologación del Estado y la Nación es a todas luces un error. Basta con echar una mirada a los Estados liberales actuales para darse cuenta de que aquel que contiene sólo una nación o una cultura en su interior es la excepción. Desde los Estados que conforman América Latina hasta los que son

---

<sup>42</sup> Rawls (1993), p. 212.

<sup>43</sup> En *Liberal individualism and liberal neutrality*, Ethics 99, 1989, p.903, n., Kymlicka menciona varios textos de autores liberales de la "pre-guerra" que contienen extensas discusiones sobre los derechos de las minorías culturales, lo que hace notar que no partían del modelo Estado-Nación. Esto puede justificarse por qué Kymlicka considera que partir del modelo Estado-Nación es una característica de los pensadores liberales de la pos-guerra.

<sup>44</sup> Kymlicka (1989)a, p. 177.

parte de América del Norte y Europa, lo que se repite es la existencia de más de una cultura en cada uno de ellos. Estados Unidos (con las reservas indias) y Canadá (con los francófonos, angloparlantes y las comunidades indígenas del norte) ofrecen sendos contraejemplos al modelo de Estado-Nación. Pero la lista es larga: España, Reino Unido, Alemania, Suiza, Noruega, Finlandia, Australia, etc.

Sólo menciono países que son considerados como provenientes de una larga tradición liberal, lo que indica que tienen una cultura pública democrática bien establecida. Así se asienta la importancia que el pluralismo cultural debería tener para la teoría de Rawls, pues su teoría está pensada para sociedades liberales ya con larga tradición. Tal como es un **hecho** el pluralismo razonable (de doctrinas comprensivas) en las sociedades liberales avanzadas, también lo es el pluralismo cultural. La ausencia, pues, de referencias a la pluralidad cultural es una falla grave en la teoría.

Así, que las instituciones de la estructura básica ofrezcan las bases sociales que aseguran la autoestima (recordemos que estas instituciones, reguladas por los principios de justicia, distribuyen los bienes primarios en la sociedad) implica que garanticen que la persona pueda acceder a su propia cultura, y que dicha cultura sea respetada. De no ser así, la imagen que la persona tendrá de sí misma puede ser auto-denigrante, lo cual puede situarla en desventaja con respecto a las demás en la competencia por los cargos y puestos públicos. La igualdad

equitativa de oportunidades, pues, a diferencia de la igualdad formal, exige que todas las personas crezcan con las bases sociales del auto-respeto aseguradas. Lo contrario sería injusto.

¿Pero, cuáles son las implicaciones de que las instituciones de la estructura básica del Estado deban garantizar el acceso a la propia cultura como una de las bases necesarias para asegurar la autoestima de los ciudadanos? ¿Qué es lo que estas instituciones deben realizar para llevarlo a cabo? Al estudio de ello se destinara el siguiente capítulo, lo que permitirá revisar otro de los argumentos multiculturales que, desde una perspectiva liberal, se han dado para resaltar la importancia de la pertenencia cultural.



## Capítulo 3

### **El Estado y la neutralidad**

Dentro de la teoría liberal la neutralidad del Estado ha sido una de las ideas centrales. Sin embargo, también ha sido una de las más controvertidas. La justicia como equidad, desde su versión de *Teoría de la Justicia*, ha recibido varias críticas que cuestionan su pretensión de neutralidad. Así, Rawls ha tenido que realizar importantes aclaraciones con respecto a la posibilidad de que un Estado que se rija por la justicia como equidad pueda ser neutral con relación a las distintas doctrinas comprensivas de la sociedad, debido al hecho del pluralismo razonable. Pero también autores como Kymlicka han abonado a esta discusión, considerando no sólo el pluralismo entre grupos y posiciones religiosas, filosóficas y morales, sino también entre culturas. Mi propósito en este capítulo es rastrear qué tipo de neutralidad puede y debe asumir el Estado con relación a los grupos culturales -a diferencia de con relación a las doctrinas comprensivas. Para ello, en la primera parte trataré la caracterización de John Rawls de la neutralidad del liberalismo político con relación a las distintas doctrinas comprensivas y concepciones del bien. En la segunda parte analizaré la crítica de Kymlicka a la neutralidad del Estado relacionada a los grupos culturales. Mi conclusión es que la objeción de Kymlicka a la neutralidad del Estado en relación a grupos culturales se puede sostener apelando a uno de los cuatro tipos de neutralidad que Rawls estudia. Esta

investigación desemboca en la discusión sobre la neutralidad del Estado debido a que, de ser correcta la conclusión del argumento presentado en el capítulo anterior (el acceso a la propia cultura es necesario para el ejercicio de la libertad individual), el pluralismo cultural también es algo que la justicia como equidad debe considerar -además del de doctrinas comprensivas-, pues que los individuos miembros de minorías culturales tengan acceso a su propia cultura depende de que sus minorías culturales no sean absorbidas por la cultura mayoritaria; a su vez, esto depende de las regulaciones que el Estado implemente para impedirlo.

## **I. La neutralidad y el liberalismo político**

La noción de neutralidad tiene fuerte raigambre en la tradición liberal y ha revestido varias modalidades. A pesar de ello, según Jeremy Waldron, el término *neutralidad* es bastante reciente en la historia del liberalismo.<sup>1</sup> Su uso nos remite a escritos de la segunda mitad del siglo XX: *Anarquía, Estado y Utopía*, de Robert Nozick, en 1974; y *Liberalismo*, de Ronald Dworkin, del mismo año.<sup>2</sup> Pero la idea, expuesta de diversas maneras, viene desde mucho más atrás, presente desde el mismo origen del liberalismo.

En la introducción a *El liberalismo político*<sup>3</sup> Rawls menciona que la principal tarea de los primeros pensadores liberales era la de imaginar una sociedad fundada entre personas profundamente

---

<sup>1</sup> Waldron, Jeremy. *Liberal Rights. Collected Papers*. Cambridge University Press, 1993, p. 144.

<sup>2</sup> Nozick, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books, 1974, pp. 33, 271-272. Dworkin, Ronald. *A matter of principle*. Harvard University Press, 1985, p. 191.

<sup>3</sup> Rawls (1993), p. 18.

divididas en lo que a sus creencias religiosas respecta. Ante las guerras suscitadas por la Reforma encabezada por Lutero y Calvino -ante el cisma de la Iglesia católica-, los primeros pensadores liberales se enfrentaban al problema de dilucidar en qué se encontraba la base de la tolerancia religiosa. Se planteó entonces la división del Estado y la Iglesia: puede existir un orden independiente, que regule las relaciones sociales, que no esté emparentado con las creencias de ningún credo religioso.

Esta es la idea de *tolerancia* que podemos encontrar en la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, de 1690.<sup>4</sup> Puesto en estos términos, la tolerancia remite a la actitud con respecto a las distintas religiones.<sup>5</sup> Sin embargo, ya en textos de Kant y de Mill la tolerancia remitía a la obligación del Estado de respetar las concepciones del bien, de la felicidad, o planes de vida de los ciudadanos, sean estos religiosos o no;<sup>6</sup> y es precisamente de esta idea de donde surge la noción de neutralidad, tal cual a ella refieren las teorías de la justicia liberales del siglo XX.

En *Teoría de la justicia*, Rawls planteó que el Estado no debía de ser *perfeccionista*.<sup>7</sup> En escuetas palabras, un Estado perfeccionista es aquel que afirma que, por un lado, existe un modo de vida que permite alcanzar la excelencia -o la perfección (de ahí el nombre)- humana y, por el otro, que fomentar entre los

---

<sup>4</sup> Locke, John. *Carta sobre la tolerancia*. Edición de Pedro Bravo Gala, Tecnos, cuarta edición, 1998.

<sup>5</sup> Aunque la tolerancia en el liberalismo es una idea que suele referir a todas las posiciones -que respeten a terceros- con respecto a la religiosidad, no está de más recordar que la versión de la idea de tolerancia de Locke no contemplaba judíos ni ateos; según Locke, éstos no debían ser tolerados por el Estado.

<sup>6</sup> Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Justice*. Indianapolis, 1965; Mill, John Stuart. *On Liberty*. Traducción de Pablo de Azcárate: *Sobre la Libertad*. Alianza Editorial, 1997.

<sup>7</sup> Rawls (1971), § 50.

ciudadanos ese modo de vida es uno de sus objetivos más importantes. Así, pueden existir Estados perfeccionistas de la más diversa índole en función de en qué cifren dicha excelencia. Rawls ofrece dos ejemplos: la satisfacción del placer (hedonismo) y la consecución de la felicidad (eudemonismo)<sup>8</sup>. Otros ejemplos son, me parece, la realización en el trabajo (marxismo), la idea de las virtudes cívicas (republicanismo), el ejercicio de la autonomía individual (kantianismo). Así, la justicia como equidad, en su presentación de *Teoría de la justicia*, planteaba que el Estado debía ser anti-perfeccionista. De esta manera, la justicia como equidad sostenía la siguiente noción de neutralidad: *el Estado no debe favorecer a ninguna concepción del bien*.

Así entendida, la neutralidad puede encontrar varias justificaciones. Por lo menos las hay de tres tipos: pragmáticas, escépticas o morales.<sup>9</sup> Una justificación pragmática plantea que la neutralidad es necesaria para la paz social. Ya que la sociedad está conformada por ciudadanos que profesan diferentes concepciones del bien, si el Estado promoviese alguna, la paz social podría verse amenazada por los ciudadanos que profesen las concepciones no promovidas.

Una justificación escéptica, por su parte, plantea que debido a que es imposible saber qué concepción de la vida buena se

---

<sup>8</sup> Rawls (1971), p. 37.

<sup>9</sup> La justificación de la idea de neutralidad es ampliamente tratada en Waldron (1993). Con respecto a la justificación pragmática revítese pp. 147-149; las justificaciones escéptica y moral son tratadas en pp. 156-159. Waldron parece quedarse con la última, al ofrecer dos argumentos en contra de la justificación escéptica. Kymlicka también refiere a la justificación de la idea de neutralidad, planteando sus bases morales, en Kymlicka (2002), pp. 217-218. Igualmente, sobre la justificación moral puede consultarse Rawls (1971), pp. 301-302.

sustenta en los valores morales *objetivos* o *verdaderos*, el Estado no debe favorecer a ninguna.

Igualmente, existen varias justificaciones morales. La idea general de este tipo de justificación sostiene que la neutralidad es una cuestión normativa; el Estado no tiene que ser neutral por razones estratégicas o por no poder determinar qué concepción del bien es la verdadera; tiene que ser neutral porque eso es lo correcto, porque así *debe* ser. Así, una forma de justificación moral puede decir que sólo es posible que el Estado trate a los individuos como iguales si es neutral con respecto a sus concepciones del bien.<sup>10</sup>

Otra forma de justificación moral se sigue de la idea de libertad individual, tal cual la estudiamos en el capítulo anterior: si se asume que el individuo tiene la capacidad de elegir entre un modo de vida u otro, así como de revisar sus elecciones y cambiarlas, se debe asumir también que el Estado no debe intervenir en dichas elecciones y, por ello, no debe imponer o favorecer ningún modo de vida.<sup>11</sup> A mi juicio, esta forma de justificación moral ofrece razones poderosas a la propia doctrina liberal para defender la neutralidad del Estado. En efecto -como veíamos en el capítulo anterior- la libertad individual es el postulado fundamental de todo el liberalismo; así, que la noción

---

<sup>10</sup> Esta es la justificación que Dworkin ofrece en *Liberalism*. Dworkin (1985), p. 191.

<sup>11</sup> En los textos de Rawls se encuentran a favor de la neutralidad tanto la justificación moral que se sigue de la libertad individual como un tipo de justificación pragmática. La primera de ellas se halla desde *Teoría de la justicia*, [Rawls (1971), pp. 301-302]; la segunda se ubica en *El liberalismo político*, pues Rawls plantea que la concepción de justicia debe ser política -lo que implica que no se funde en ninguna doctrina comprehensiva- debido a que, considerando el hecho del pluralismo razonable, una concepción de justicia *no política* -que tenga valores que requieran aceptar una doctrina particular- sería inestable. Rawls (1993), pp.36-39.

de neutralidad se siga de ese postulado le concede mucha relevancia. La relevancia de la noción de neutralidad, a su vez, hace que debamos tomar muy en serio las críticas que se le hagan.

Me parece que hay dos críticas distintas igualmente importantes a la noción de neutralidad. En una de estas críticas podemos agrupar ciertas consideraciones que, generalmente, se asocian a algunos pensadores conocidos como los *comunitaristas*.<sup>12</sup> Esta crítica dice lo siguiente:

- 1) el Estado liberal no es -ni puede ser- neutral con respecto a las concepciones del bien, debido a que la propia doctrina liberal es una concepción del bien.

La otra crítica es asociada a los conocidos como *multiculturalistas liberales*<sup>13</sup>, siendo el propio Kymlicka uno de los más destacados. La crítica dice:

- 2) el Estado liberal no es -ni puede ser- neutral con respecto a las culturas que lo integran, debido a que no se puede erigir sin promover al menos una cultura.

Esta es sólo una primera formulación de la segunda crítica. Rawls destinó toda una de las conferencias de *El Liberalismo político* para contestar a la primera<sup>14</sup>; en cambio, así como nunca reparó en que el acceso a la cultura debía ser considerado un bien primario, tampoco tomó en cuenta la crítica con respecto a la neutralidad

---

<sup>12</sup> Pensadores conocidos como *comunitaristas* son –entre muchos otros-: Michael Walzer, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Daniel A. Bell y, en ocasiones, se dice que el propio Charles Taylor también.

<sup>13</sup> Pensadores conocidos como *multiculturalistas liberales* son –entre muchos otros-: Joseph Raz, Avishai Margalit, David Miller, Yeal Tamir, Jeff Spinner y el propio Will Kymlicka.

<sup>14</sup> Rawls (1993), conferencia V.

cultural. Vamos, entonces, a las consideraciones de *El liberalismo político* sobre la primera de las críticas. Así veremos cuáles fueron las aclaraciones de Rawls sobre la noción de neutralidad, las cuales ayudarán a precisar la segunda crítica en el siguiente apartado.

En principio, preguntémonos en qué razones se fundamenta la primera crítica. ¿Por qué el liberalismo es, en sí mismo, una concepción del bien? El autor William Galston da algunas razones para sostener esto -a pesar de no ser considerado un comunitarista.<sup>15</sup> Galston plantea, al inicio de sus reflexiones, que "[n]inguna forma de vida política puede justificarse sin alguna visión de lo que es bueno para los individuos".<sup>16</sup> Más adelante, Galston afirma que, en el caso del liberalismo, dicha *visión* es el *humanismo racional*. El humanismo racional sostiene que todos los seres humanos tienen un valor en sí mismos que los hace iguales; con esto asentado, plantea que los propósitos humanos son valiosos a su vez -nociones que tienen fuertes resonancias kantianas. Así, avanza Galston, ya que el liberalismo tiene a la base esta *concepción del bien*, no puede decirse que sea neutral; no, al menos, en un sentido fuerte. Pueden existir otras *concepciones del bien* que no concedan a la existencia humana, ni a los propósitos que derivan de ella, tal valía.<sup>17</sup>

Sin embargo, esto no es algo que los liberales nieguen - aunque quizá no lo habían explicitado con la suficiente claridad.

---

<sup>15</sup> Galston, William. *Liberal purposes*. Cambridge University Press, 1991, capítulos 4 y 5.

<sup>16</sup> Galston (1991), p. 79.

<sup>17</sup> Galston pone como ejemplos a los regímenes genocidas, las tradiciones del heroísmo secular y la tradición del martirio religioso en Irán, Galston (1991), p. 92.

Me parece que todo el problema tiene que ver con qué es lo que se entiende por *concepción del bien*. Rawls plantea (ya en *Teoría de la justicia*<sup>18</sup>) que detrás de la lista de los bienes primarios se encuentra una *teoría acotada* del bien. Ésta, más que una *teoría* es una *idea* general sobre el bien en la vida de las personas -que, en efecto, tiene a la base el humanismo racional que apunta Galston-; Rawls también suele llamarle la *idea del bien como racionalidad*: las personas consideran que es bueno realizar su propio plan de vida, sus propios propósitos, a la luz de lo cual programan sus actividades más importantes y la utilización de sus recursos.

Esta es una idea que subyace a la realización de cualquier plan de vida. Es, pues, una idea tan general, que no especifica nada acerca de lo que significa vivir una vida buena, que es lo que los liberales como Rawls entienden por *concepción del bien* - como he remarcado desde el primer capítulo. Una *concepción del bien* implica valoraciones acerca de cuáles son los fines últimos que le dan sentido a la vida; por el contrario, la *idea del bien* detrás de la justicia como equidad no sostiene ninguna valoración a este respecto. Sólo estipula que cada quien debe poder perseguir su propia *concepción del bien*; que cada quien debe poder hacer su propia valoración sobre cuáles son los fines últimos que le dan sentido a la vida.

Así, cuando Galston afirma que el liberalismo es en sí mismo una *concepción del bien*, en realidad hace manifiesto algo que los liberales ya asumían: Rawls no niega que a la base de su

---

<sup>18</sup> Rawls (1971), pp. 359-409.



concepción de justicia exista una *idea* del bien (es bueno que las personas realicen su propio plan de vida -de hecho, nos dice Rawls, en la justicia como equidad también hay otras *ideas* del bien-), pero ello no implica que esta *idea* sea una concepción del bien (un plan de vida particular).

Problemas en los términos como estos, conjeturo, llevaron a Rawls a hacer una detallada disección de la noción de neutralidad y de las *ideas* del bien -como la teoría acotada o la bondad como racionalidad- que se encuentran en la justicia como equidad.

Sobre las ideas del bien de la justicia como equidad Rawls dice: "[...] las ideas del bien pueden introducirse libremente en la medida en que se necesitan para completar la concepción política de justicia, siempre y cuando sean ideas políticas"<sup>19</sup>. Así, Rawls sostiene que el liberalismo político contiene cinco *ideas del bien* que no son *concepciones del bien* (planes de vida), una de las cuales (la tercera) precisamente especifica qué *concepciones del bien* son aceptables:

1. la idea del bien como racionalidad
2. la idea de los bienes primarios
3. la idea de las concepciones permitidas del bien (asociadas a las doctrinas comprensivas)
4. la idea de las virtudes políticas y

---

<sup>19</sup> Rawls (1993), p. 189.

5. la idea del bien de una sociedad política bien ordenada.<sup>20</sup>

Sobre las dos primeras ya he hecho mención en este capítulo y los anteriores. De la tercera hablaré cuando se aborde la noción de neutralidad del liberalismo político. Sobre la cuarta, Rawls afirma lo siguiente: "[l]os ideales vinculados a las virtudes políticas están ligados a los principios de justicia política y a las formas de juicio esenciales para sostener la cooperación social a través del tiempo, esos ideales y virtudes son compatibles con el liberalismo político".<sup>21</sup> Si estas virtudes políticas son parte de una concepción política razonable cabe esperar que las personas acepten su fomento como algo que no apoya a ninguna doctrina comprensiva -o concepción del bien- en particular, pues éstas van de la mano con la cultura pública de un régimen constitucional democrático. Dichas virtudes políticas, pues, no deben estar comprometidas con la aceptación de alguna doctrina comprensiva; sólo tratan de delinear lo que significa ser un *buen ciudadano* y no una *buena persona* en general.

Sobre la quinta idea del bien de la justicia como equidad, Rawls nos dice que los ciudadanos realizan un bien, tanto individualmente como en su calidad de cuerpo social, al conservar un régimen constitucional justo; esto es, que la unidad de la sociedad política representa un bien. La sociedad, a pesar de no estar unida por compartir una doctrina comprensiva -pues está

---

<sup>20</sup> Rawls (1993), p. 173.

<sup>21</sup> Rawls (1993), p. 189.

atravesada por el hecho del pluralismo razonable-, sí lo está por compartir, a través de un consenso entrecruzado, una única concepción de justicia. Los ciudadanos considerarán que es de la más alta prioridad procurar que las instituciones respeten y hagan valer dicha concepción de justicia.

Veamos ahora la forma en que Rawls define el tipo de neutralidad que persigue el liberalismo político; esto implica, a su vez, revisar aquellas nociones con las que no se compromete.

### **Neutralidad procedimental**

Rawls dice:

La neutralidad puede definirse de muy diversas maneras. Una es procedimental; por ejemplo, referida a un procedimiento que puede legitimarse, o justificarse, sin recurrir a valor moral alguno. O, si esto parece imposible, pues mostrar algo como justificado parece implicar el recurso a ciertos valores, podemos decir que un procedimiento neutral es el que se justifica mediante el recurso de ciertos valores neutrales.<sup>22</sup>

Estos valores son tales como la imparcialidad, la consistencia de aplicar en todos los casos los principios aceptados y la igualdad de oportunidades para presentar reclamaciones y exigencias.

Rawls sostiene que el liberalismo político no es neutral en este sentido pues los valores de la justicia como equidad son sustantivos y no procedimentales; esto es, son valores que tienen contenido moral. Recuérdense las ideas morales básicas de las que parte la justicia como equidad: los valores políticos implícitos y fundamentales de la cultura pública democrática. Es así que la

---

<sup>22</sup> Rawls (1993), p. 187.

concepción política de la persona de la justicia como equidad parte de la idea moral -muy arraigada en las sociedades democráticas avanzadas- de la libertad e igualdad de todos los ciudadanos, para presentar una interpretación de ellas en la que los ciudadanos son portadores de las dos facultades morales; igualmente, es así que la concepción de sociedad parte de la idea moral de que ésta debe ser un sistema justo de cooperación entre personas vistas como libres e iguales. Los valores políticos, pues, -de los que parte la justicia como equidad- son un segmento del universo moral. De ahí que la justicia como equidad sea una concepción de la justicia no neutral procedimentalmente.

### **Neutralidad de propósito**

Una manera diferente de hablar de neutralidad es tomando en cuenta los *propósitos* de las instituciones básicas con respecto a las distintas doctrinas comprensivas.<sup>23</sup> Rawls sostiene que este tipo de neutralidad puede significar tres cosas diferentes. Veremos que, a pesar de que Rawls comienza por presentarlas como tres significados de la neutralidad de propósito, cada una de las siguientes definiciones representa una noción de neutralidad distinta. Al final, sólo el último de los significados articulará a la noción de neutralidad de propósito. Los tres significados son:

---

<sup>23</sup> En la explicación sobre la neutralidad que persigue el liberalismo político Rawls refiere por igual tanto a doctrinas comprensivas como a concepciones del bien, y así lo seguiremos. Una doctrina comprensiva, como se dijo en el capítulo 1, es una posición de grandes dimensiones con respecto al mundo moral (como las religiones o las filosofías morales); ellas pueden tener asociadas varias concepciones del bien, varios planes de vida.

1) El Estado mantiene la igualdad de oportunidades para que todos los ciudadanos promuevan su concepción del bien, cualquiera que ésta sea.

2) El Estado no hará nada que facilite que los ciudadanos acepten una concepción del bien particular, en lugar de otra, a menos que tenga que anular los efectos de políticas que hagan tal cosa.

3) El Estado no hará nada cuyo propósito sea promover o desalentar deliberadamente a alguna doctrina comprensiva.<sup>24</sup>

El primero de estos significados no puede ser suscrito por el liberalismo político, ya que sólo es permisible el fomento de las concepciones del bien que sean consistentes con los principios de justicia. En ello consiste lo que Rawls denomina *la prioridad de lo justo sobre el bien*.<sup>25</sup> Si algunas personas, por ejemplo, consideran *bueno* torturar a otras para conseguir sus fines, el Estado no debe permitirlo debido a que es *injusto*.

Al omitir el primero de estos significados Rawls acepta el sentido del señalamiento de Galston, esto es, que a la base de la justicia como equidad hay ciertas *ideas* del bien que no permiten la realización de todos los planes de vida. Pero tales ideas no articulan un plan de vida determinado -una concepción del bien- como la crítica comunitarista plantea. Por el contrario, como se dijo, estas *ideas* son previas a cualquier *concepción* del bien, y básicamente apuntan que cada quien pueda elegir su propio plan de

---

<sup>24</sup> Rawls (1993), pp. 187-188, (paráfrasis).

<sup>25</sup> Rawls (1993), p. 188.

vida, su propia *concepción* del bien. Así, una manera de expresar - en los propios términos del liberalismo político- el rechazo de la justicia como equidad a este tipo de neutralidad, es afirmando que ésta sólo puede contemplar doctrinas comprensivas *razonables*.<sup>26</sup>

Aunque Rawls no lo señale, me parece que podemos referirnos a este primer significado como *neutralidad absoluta*, ya que un Estado que se rigiera por ella toleraría todos los planes de vida posibles. Por supuesto, como Galston aclara, tal Estado es imposible.

El segundo de los significados plantea que el Estado no hará nada que ejerza influencia en las preferencias de las personas con respecto a qué concepción del bien adoptar. Rawls, como algunos otros, denomina a esta noción de neutralidad de *efecto o influencia*,<sup>27</sup> pues tiene que ver con los efectos de las políticas gubernamentales y las decisiones públicas. Sin embargo, la forma en que Rawls plantea esta noción añade una peculiaridad no siempre contemplada en las formulaciones de los demás autores: deja ver que el Estado puede apoyar a una o más doctrinas comprensivas para ser neutral. Si algunas políticas han tenido efectos que favorecen a cierta doctrina comprensiva, el Estado puede apoyar a las otras para anularlos. De tal modo que esta noción de neutralidad plantea algo así como ayudar a todas las doctrinas

---

<sup>26</sup> Con ello quiero enfatizar dos cosas. La primera es que las doctrinas comprensivas razonables ya aceptan los valores políticos implícitos en la cultura pública de una democracia liberal, por lo que los planes de vida asociados a ellas no los violentan. La segunda, es que las doctrinas son razonables en la medida en que no quieren que el poder político imponga a todos los ciudadanos los planes de vida asociados a ellas. Véase cap. I. pp. 38-44, sobre la razonabilidad de las doctrinas comprensivas.

<sup>27</sup> Rawls, (1993), p. 188. Larmore (1986), pp. 42-47. Por su parte, otros autores la llaman *neutralidad en las consecuencias*: Kymlicka (1989)*b*, p. 884, (2002) pp. 217-218; Waldron (1993), pp. 149-150.

para no favorecer o perjudicar a ninguna. Este es un sistema que de hecho implementan algunos países liberales con ciertas religiones; la Alemania contemporánea es la mejor muestra.<sup>28</sup>

Rawls sostiene que es indudable que, en general, las políticas gubernamentales tienen efectos en las preferencias de las personas con respecto a la elección de un modo de vida u otro. Mientras los planes de estudio de las escuelas públicas se van *liberalizando* -esto es, mientras más fomentan los valores democráticos que fundamentan la convivencia política (la tolerancia, la equidad, la libertad de elección, etc.)- algunas de las concepciones del bien más tradicionales pueden ir perdiendo seguidores. Al final, el simple hecho de fomentar la libre, enterada y responsable participación política -cosa que ningún Estado liberal puede dejar de hacer- tiene repercusiones en las creencias de las personas con respecto a lo que es llevar una vida buena o sobre qué doctrina comprensiva profesar. Sin embargo, estos cambios -también en general- son notorios a largo plazo, lo que los hace difíciles de predecir.

Por razones como estas es que Rawls deja en claro que el liberalismo político no es neutral en el sentido que la neutralidad en los efectos solicita. Las acciones gubernamentales siempre han de tener consecuencias en la contienda que llevan las doctrinas comprensivas por adeptos; estas consecuencias pueden

---

<sup>28</sup> En este país el Estado, a través de una acción redistributaria, asigna recursos a las distintas religiones con el propósito de que todas ellas tengan los recursos suficientes para su fomento.

ser tantas y tan variadas, que resultaría realmente difícil estar al tanto y compensar todas ellas.

Así, es sólo con el último de los significados de la neutralidad de propósito con el que Rawls compromete a su concepción de justicia: el Estado no hará nada cuyo propósito sea promover o desalentar deliberadamente a alguna doctrina comprensiva.

Lo que esta noción estipula es que los efectos que tengan las decisiones y las políticas públicas, que favorecerán a ciertas doctrinas comprensivas -y a los planes de vida asociados a ellas-, no deben ser premeditados. Es decir, que las decisiones y las políticas públicas no deben realizarse tomando en consideración a qué doctrina se ha de apoyar o a cuál se ha de perjudicar con ellas. En ello consiste que el Estado no apoye o desaliente *deliberadamente* a ninguna doctrina comprensiva de la sociedad.<sup>29</sup>

A esta noción de neutralidad de propósito Kymlicka la denomina *neutralidad en la justificación*<sup>30</sup>, pues es la justificación de las decisiones y las políticas públicas la que es neutral -la que no pretende favorecer a una doctrina u otra-, a

---

<sup>29</sup> Un ejemplo muy claro de neutralidad de propósito, en esta tercera acepción, ha sido la reciente controversia en México sobre las facultades de investigación que tendría el Instituto Nacional de Medicina Genómica (INMEGEN) -cuya creación ha sido aprobada por la Cámara de Diputados- y cualquier otro centro de investigación en el país, con relación a las células troncales (células madre) del ser humano. Una de las facciones parlamentarias de la Cámara promovió la prohibición de la experimentación con dichas células apegándose a los motivos religiosos de una doctrina comprensiva. Después de mucho cabildeo, al final la Cámara optó por establecer claramente en la ley la posibilidad de investigar con las células troncales. Si esta decisión perjudica a la postre a la doctrina comprensiva opositora, dicho daño no habrá sido deliberado.

<sup>30</sup> Kymlicka, (1989)*b*, p.884; (2002), pp. 217-218. Waldron, por su parte, la denomina *de intención*, Waldron (1993), pp. 149-150.



pesar de que los efectos de dichas decisiones y políticas tengan, casi siempre, consecuencias en las preferencias de las personas con respecto a qué doctrina comprensiva seguir. Rawls la denomina neutralidad de propósito debido a que son los propósitos de las políticas del Estado los que son neutrales y no los efectos de dichas políticas. Así, sostiene Rawls, más que atendiendo qué doctrina comprensiva se verá afectada o beneficiada con ellas, todas las decisiones de las instituciones de la estructura básica deben sopesarse procurando su sintonía con la concepción de justicia.

De este modo, hemos identificado cuatro nociones de neutralidad:

- a. neutralidad procedimental
- b. neutralidad absoluta
- c. neutralidad en los efectos
- d. neutralidad de propósito

Algunos autores liberales coinciden -otros parecen asumirlo sin postularse directamente al respecto- en que la única forma en que el liberalismo es neutral es considerando el significado de la neutralidad de propósito.<sup>31</sup>

Como ya he mencionado Kymlicka la denomina *neutralidad en la justificación*, y en un texto de 1989 sostiene explícitamente que

---

<sup>31</sup> Dworkin (1985), pp.191-204. Kymlicka (2002), pp. 217-218, y, por supuesto, el propio Rawls. También revítese Kymlicka (1989)*b*, p. 886n, sobre esta afirmación.

esta es la forma en que Rawls entiende la neutralidad.<sup>32</sup> Sin embargo, en uno de sus libros más reciente<sup>33</sup>, Kymlicka sostiene que esta noción no plantea ningún inconveniente para que el Estado imponga a los ciudadanos, por ejemplo, una religión - planteamiento que no se encuentra en el texto del 89. En efecto, dice ahora Kymlicka, el Estado bien puede fomentar una religión y seguir siendo neutral -según la noción de justificación- siempre y cuando las razones que dé para hacerlo no aduzcan méritos superiores de esa religión con relación a las demás, esto es, mientras no alegue que esa es la religión verdadera, la única, la superior, etc.; en cambio, si justifica el fomento de esa religión aduciendo razones de eficiencia o de estabilidad, (por ejemplo, que el Estado será más estable si todos los ciudadanos profesan la misma religión -tal cual era la idea de Rousseau-), no se violenta la neutralidad en la justificación. Así, podemos encontrar razones neutrales (en la perspectiva de Kymlicka: que no aduzcan méritos intrínsecos) para justificar el apoyo a una u otra religión, así como a un plan de vida u otro.

Esto no quiere decir que Kymlicka creyera que los Estados liberales debieran conducirse de este modo. Por el contrario, Kymlicka plantea que con respecto a las distintas religiones el liberalismo tiene una idea más fuerte que la de neutralidad en la justificación (tan permisiva como él la sostiene). El liberalismo -como veíamos al principio del capítulo- tiene desde su origen un

---

<sup>32</sup> Kymlicka (1989)*b*, p. 885.

<sup>33</sup> Kymlicka (2002), pp. 217-218, 344.

fuerte compromiso con la separación del Estado y la Iglesia; ese compromiso es expreso en lo que Kymlicka llama el principio de la *omisión bienintencionada*<sup>34</sup>: el Estado *omite* ayudar a cualquier grupo religioso. Kymlicka sostiene que, siguiendo este principio, los Estados liberales no han favorecido a ningún grupo religioso.

Por mi parte, considero que el contenido del principio de la omisión bienintencionada se encuentra en la noción de la neutralidad de propósito, tal cual la encontramos en el escrito de Rawls. No creo que Rawls sostuviera que su noción de neutralidad permitiera tanto como la nueva interpretación de Kymlicka lo afirma. Ya desde *Teoría de la Justicia* Rawls sostenía el compromiso explícito de que no se puede apoyar a una religión por razones de estabilidad.<sup>35</sup>

La misma forma en que está enunciada la noción de neutralidad de propósito impide que el Estado -ofreciendo *razones neutrales*- apoye a una doctrina comprensiva sobre otra. Ya que el apoyo a tal o cual doctrina comprensiva sería *deliberado*, aún justificándolo en *razones neutrales* el Estado tiene prohibido consumarlo. Al final, como mencioné atrás, lo que esta noción de neutralidad sostiene es que los efectos o las consecuencias de las políticas públicas no sean premeditados. Así, esta noción no puede permitir el apoyo a una religión (o a cualquier otro tipo de doctrina comprensiva) ofreciendo razones neutrales pues los efectos de dicha decisión serían premeditados.

---

<sup>34</sup> Kymlicka (1995)a, p. 152 ss.; (2002), p. 344 ss..

<sup>35</sup> Rawls (1971), p. 411n.

Sin embargo, Kymlicka sostiene que, "en la esfera de la religión, los liberales creen no sólo en la idea de la neutralidad del Estado, sino en la idea más fuerte de la omisión bienintencionada."<sup>36</sup> Aquí Kymlicka se refiere, al hablar de neutralidad, a la neutralidad en la justificación (de propósito) ¿Pero qué puede significar que los liberales mantienen, ante las religiones, un compromiso más fuerte que la neutralidad en la justificación? A mi parecer, lo único que esto puede significar es que los liberales mantienen un compromiso que asegura la *neutralidad en los efectos* de las políticas liberales, con respecto a las religiones. En efecto, un compromiso más fuerte que la neutralidad de la justificación de las políticas estipularía que no sólo la justificación de éstas es neutral, sino que también lo son sus efectos: en los hechos, el Estado no favorece a ningún grupo religioso.

No obstante, las políticas liberales no dejan de tener efectos en la contienda por adeptos de las distintas religiones - así como respecto a las demás doctrinas comprensivas-, tal como lo acepta el "consenso" liberal, incluido el propio Kymlicka. Por ejemplo, si se legaliza el aborto, esto puede significar un golpe para las pretensiones de expansión dentro de la sociedad de alguna religión que lo considere moralmente incorrecto, pues que los ciudadanos estén conscientes de la posibilidad legal de abortar puede hacer que se alejen de las religiones que lo prohíben; ese

---

<sup>36</sup> [...in the sphere of religion, liberals believe not just in the idea of state neutrality, but in the stronger idea of benign neglect]. Kymlicka (2002), p.344.

"golpe" a la religión opositora puede resultar favorable para otras a las que no les parezca moralmente incorrecto. Sin embargo, la decisión de legalizar el aborto nada tiene que ver con el apoyo o detrimento deliberado de las religiones en cuestión.

Así, en mi opinión, ya que el principio de la omisión bienintencionada no puede significar que los liberales se comprometan a que las políticas tengan efectos neutrales, entonces su contenido debe incluirse dentro de la neutralidad en la justificación.

Al final, me parece que el problema con este principio surge por la ambigüedad de su contenido; como Kymlicka lo escribe, estipula:

Debe haber una estricta separación de la Iglesia y el Estado que prohíba cualquier política que privilegie a una religión sobre otra, no importa que tan neutral sea la justificación.<sup>37</sup>

Como hemos visto, lo único que puede significar "la estricta separación de la Iglesia y el Estado", es que el Estado no apoye deliberadamente a alguna religión, aun ofreciendo para ello razones de estabilidad o eficacia. Esto no significa que, en los hechos, las políticas del Estado no tengan efectos en las preferencias de la gente sobre cuál de ellas profesar.

Estas aclaraciones terminológicas son importantes porque gran parte de la crítica de Kymlicka, con respecto a las políticas del Estado ante las diferentes culturas, entremezcla la noción de

---

<sup>37</sup> [There should be a strict separation of church and state which prohibits any policies to privilege one religion over another, no matter how neutral the justification]. Kymlicka (2002), p. 344.

neutralidad en los efectos con la de propósito. Esto se debe a que Kymlicka aborda su crítica considerando si estas políticas cumplen o violan el principio de la omisión bienintencionada que, como dije, es ambiguo, lo que hace que no sea muy claro qué noción de neutralidad cumplen o violan las políticas del Estado según su crítica.

Así, para dar una descripción acertada de la noción de neutralidad que sostiene el liberalismo político, se debe decir que la justicia como equidad persigue, con respecto a las diferentes doctrinas comprensivas razonables -y las concepciones del bien asociadas a éstas-, *la neutralidad de propósito*, sin que ésta noción permita apoyar deliberadamente a alguna de ellas -en contraste con la visión de Kymlicka-, aún aduciendo para esto razones neutrales. Sostener la neutralidad de propósito, por otro lado, no niega la existencia de algunas *ideas* del bien dentro de la justicia como equidad, pero debe registrarse que dichas ideas no articulan una *concepción* del bien en particular -como la crítica comunitarista sostiene. Con ello termina mi revisión a la respuesta de Rawls a la crítica asociada a los comunitaristas sobre la neutralidad de la justicia como equidad.

## **II. La neutralidad y la cultura**

Consideremos ahora las ideas de Kymlicka a este respecto, de las que se puede formular la segunda de las críticas a la noción de neutralidad de la justicia como equidad -la asociada a los

multiculturalistas liberales. Me parece útil tener siempre presente, al atender las observaciones de Kymlicka, la distinción entre dos niveles: las teorías o teóricos liberales por un lado, y los Estados liberales que han existido y existen históricamente, por el otro. Igualmente, es digna de tomarse en cuenta la diferencia existente entre las críticas dirigidas a las decisiones liberales que pretendían ser neutrales en sus efectos, de las críticas a las decisiones liberales que pretendían ser neutrales en sus propósitos o justificaciones. Así, en lo que sigue trataré de labrar este par de distinciones en las ideas de Kymlicka.

Kymlicka señala que las teorías liberales han sostenido tradicionalmente que el Estado debe separarse de la religión. Como vimos, ello significa que las políticas y decisiones de los Estados liberales no deben ser tomadas considerando a qué religión perjudicarán. Esto quiere decir que estas políticas son neutrales en sus propósitos.

Algunos teóricos liberales han considerado que el mismo mandato sobre la separación del Estado y la religión debe aplicarse con respecto a la *etnicidad* o *culturalidad*, lo que significa, igualmente, que las políticas y decisiones de los Estados liberales no deben ser tomadas considerando a qué grupo cultural perjudicarán; significa, pues, que estas políticas también deben cumplir con la neutralidad de propósito. De este modo, dicen estos teóricos, el Estado liberal ha sido históricamente, y debe seguir siendo, neutral con respecto a religiones y culturas.

Sin embargo, afirma Kymlicka, la analogía entre el trato a religiones y el trato a culturas no funciona.<sup>38</sup> Considero que todas las razones de Kymlicka, para contravenir esta analogía, pueden ordenarse en tres tipos:

- (1) las que tratan de demostrar que el Estado, con respecto a las decisiones que afectan el *mercado cultural*<sup>39</sup> (a diferencia de las que afectan el *mercado religioso*), **no ha sido** neutral sino, más bien, ha tenido el propósito explícito de fomentar la cultura societal de la mayoría - una cultura en particular.
- (2) muy relacionadas con las anteriores, se hallan las razones que tratan de probar que el Estado, de hecho, **no puede** ser neutral con respecto a las culturas, tanto como sí lo puede ser con respecto a las religiones.
- (3) las razones que tratan de demostrar que el Estado **no debe ser** neutral con respecto a las culturas, tanto como sí debe serlo con respecto a las religiones.

Las razones del tipo (1) cuestionan que los Estados liberales hayan cumplido con la neutralidad de propósito, en relación a las diferentes culturas que se encontraban dentro de ellos desde su formación. Apoyando este cuestionamiento, Kymlicka pone como ejemplo histórico el caso de Estados Unidos:

Históricamente, las decisiones sobre los límites de los gobiernos de los estados, y el momento de su admisión en la federación, fueron tomadas deliberadamente para asegurar que

---

<sup>38</sup> Kymlicka (1995)a, 157.

<sup>39</sup> Tanto esta como la siguiente son expresiones de Kymlicka.



los anglófonos pudieran ser la mayoría dentro de los cincuenta estados de la federación americana. Esto ayudó a establecer el predominio del inglés a través del territorio de los Estados Unidos. Y el predominio del inglés es asegurada por varias políticas actualmente en curso. Por ejemplo, es un requisito que los niños aprendan el inglés en las escuelas; es un requisito legal para los inmigrantes (menores de cincuenta años) aprender inglés para adquirir la nacionalidad estadounidense; y es un requisito *de facto* para ser empleado dentro del gobierno...<sup>40</sup>

Como vimos en el capítulo anterior, el lenguaje es una de las partes centrales de una cultura. Que las instituciones de la sociedad tengan una lengua oficial garantiza, en cierta medida, la promoción de toda la cultura que hable esa lengua. Si sumamos el que los planes de estudio de las escuelas impartan la historia de dicha cultura (con sus orígenes, sus fechas importantes, sus festividades, sus viejas tradiciones, etc.), es difícil sostener que esa cultura no se ha visto favorecida deliberadamente por el Estado. Ejemplos similares al de Estados Unidos se pueden encontrar en los demás países liberales:

[T]odas las democracias liberales han adoptado esta meta de desarrollar un lenguaje y cultura nacionales comunes. Esta es parte de la estrategia 'liberal-nacionalista' para ayudar a asegurar la solidaridad y la legitimidad política dentro de los Estados democráticos.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> [Historically, decisions about the boundaries of state government, and the timing of their admission into the federation, were deliberately made to ensure that anglophones would be a majority within each of the fifty states of the American federation. This helped establishing the dominance of English throughout the territory of the United States. And the continuing dominance of English is ensured by several ongoing policies. For example, it is a legal requirement to learn the English for children in schools; it is a legal requirement for immigrants (under the age of 50) to learn English to acquire American citizenship; and it is a *de facto* requirement for employment within the government or to get a government contract work that the applicant speak English]. Kymlicka (2002), p. 346.

<sup>41</sup> [...all liberal democracies have embraced this goal of developing a common national language and culture. This is a part of the 'liberal-nationalist' strategy to help secure solidarity and political legitimacy within democracies states]. Kymlicka (2002), p. 346. Por supuesto, esto también fue el caso de México; Villoro lo desarrolla: explora cómo es que fue fundándose, por medio de la fuerza y la coerción, la idea de que el Estado mexicano era homogéneo culturalmente, es decir, cómo se instauró el modelo de Estado-Nación aquí. Villoro (1999), pp. 39-48.

Por su parte, las razones del tipo (2) sostienen que no hay Estado que pueda ser neutral en relación a las distintas culturas. En este sentido, considero que este tipo de razones aducen que el Estado no puede cumplir, en algunos casos, con la neutralidad de efecto y, en la mayoría, con la neutralidad de propósito.

Como ejemplo de lo primero tenemos, de nuevo, la decisión de asumir un lenguaje oficial. Quizá, que no es el caso histórico - como las razones del tipo (1) demuestran-, puede que los propósitos de asumir una lengua como la de uso oficial en las instituciones públicas sean neutrales: se puede decir que el propósito es simplemente la adecuada comunicación, de tal modo que es una decisión de orden operativo relacionada a la eficiencia. Por otro lado, sería inútil sostener que un Estado funcionaría sin considerar al menos una lengua como la de uso oficial; nos postraríamos, si afirmamos lo anterior, ante la caída de la Torre de Babel. De tal modo que el Estado puede cumplir con la neutralidad de propósito al imponer una lengua -o más- como la de uso oficial. Sin embargo, los efectos de asumir determinada lengua como la oficial, tendrán ineludibles consecuencias: la *reproducción* de la cultura que habla la lengua elegida se ve beneficiada e, inversamente, las culturas que hablan las lenguas excluidas del uso oficial perjudicadas. Así, ante esta decisión, el Estado no puede cumplir con la neutralidad de efecto.

Pero hay otros rubros de la vida pública en los que el Estado no puede cumplir con la neutralidad de propósito; por ejemplo, en las decisiones sobre los contenidos históricos de los programas de

estudio de las escuelas públicas. No hay manera de contar una historia que no esté referida a las particularidades culturales de algún pueblo. De hecho, parte de las funciones de la enseñanza pública es generar cierta unidad social, fundada en la exaltación de aquello que comparte la propia sociedad: esas cosas compartidas vienen dadas por la historia, las festividades y símbolos patrióticos. Todos los Estados liberales fomentan estas cosas; de hecho, la creación de una cultura societal se sustenta en todo un aparato que fomenta el *nacionalismo*<sup>42</sup>:

Las decisiones relacionadas al uso oficial de los lenguajes, el núcleo de la currícula en educación, y los requisitos para adquirir ciudadanía, han sido creados todos con la intención de difundir una cultura a través de la sociedad, y de promover una identidad nacional basada en la participación en esa cultura societal.<sup>43</sup>

De ahí que el Estado no pueda cumplir con la neutralidad de propósito, en relación a las culturas que lo integran; no puede evitar erguirse sobre el fomento a una cultura societal, o varias, como lo afirma Kymlicka.

Sin embargo, Kymlicka también sostiene que no hay por qué lamentar lo anterior, mientras se atiende la desventaja que eso ha generado.<sup>44</sup> Ello nos da pie para identificar el último orden de razones que este autor ofrece para atacar la idea de que el Estado está -y debe estar- separado de la etnicidad o culturalidad.

---

<sup>42</sup> Kymlicka denomina a este aparato el modelo de la *construcción de nación o construcción nacional* (nation-building). Kymlicka (2002), p. 347.

<sup>43</sup> [Decisions regarding official languages, core curriculum in education, and the requirements for acquiring citizenship, all have been made with the intention of diffusing a particular culture throughout society, and of promoting a particular national identity based on participation in that societal culture]. Kymlicka (2002), p. 347.

<sup>44</sup> Kymlicka (1995)a, p. 164.

Bajo estas últimas observaciones Kymlicka desarrolla un argumento fundado en la equidad. La idea básica de la que parte este argumento es que el Estado sólo puede tratar a los individuos como iguales si es que todos los individuos pueden tener acceso a su propia cultura. Y debido a las presiones de la cultura societal mayoritaria, la supervivencia de las culturas minoritarias puede verse amenazada si el Estado no interviene para protegerlas.<sup>45</sup>

Tratando de poner en sintonía este argumento con el principio de la igualdad equitativa de oportunidades de la justicia como equidad (su segundo principio de justicia)<sup>46</sup>, debe decirse que los individuos de una minoría cultural pueden hallarse en desventaja, ante los individuos de la cultura mayoritaria, en la competencia por puestos y cargos públicos. Esta desventaja, a su vez, no puede ser corregida mediante la absorción o eliminación de la minoría cultural en cuestión debido a que -como se planteó en el capítulo anterior- el desprendimiento cultural, por más que sea posible, es realmente costoso en la vida de las personas, y una teoría de la justicia no puede pedirle a las personas que renuncien a lo que razonablemente consideran que tienen derecho. De este modo, la única forma de corregir tal posible desigualdad es asegurando que los individuos puedan competir por los puestos y cargos públicos desde su propia cultura. Así, si ciertos *derechos diferenciados* son necesarios para ello, el Estado tiene la obligación de otorgarlos. Estos derechos diferenciados para proteger a las

---

<sup>45</sup> Kymlicka (1995)a, p. 152.

<sup>46</sup> Véase capítulo 1, p. 11.

culturas minoritarias, en la perspectiva de Kymlicka, simplemente tratan de ofrecer a éstas las mismas herramientas que tiene la cultura societal mayoritaria para fomentarse desde los canales institucionales.<sup>47</sup>

Así, como Kymlicka plantea, el argumento de la equidad sólo aprueba derechos diferenciados en la medida en que los individuos de una minoría cultural se encuentren en verdadera desventaja y, a su vez, si estos derechos realmente la corrigen. De ahí que dependa qué derechos sean otorgados -y a qué minoría- según la circunstancia. Pero, por otro lado, resulta difícil imaginar una minoría cultural que, sin la protección de ciertos derechos diferenciados, no se encuentre situada de alguna manera en desventaja con relación a la cultura mayoritaria.

En resumen, las razones del tipo (3) plantean que el Estado no debe perseguir la neutralidad de propósito con respecto a las culturas que lo integran porque hacerlo resultaría injusto. Las consecuencias de no considerar la pertenencia cultural de las

---

<sup>47</sup> Kymlicka plantea que existen dos modelos de derechos diferenciados: los que permiten a las minorías nacionales algunas *restricciones internas* y los que les dan *protecciones externas* ante la nación mayoritaria. Kymlicka (1995)a, pp. 58-71. El primer modelo permite a las minorías nacionales imponer ciertas restricciones a las libertades básicas de los individuos que las conforman de acuerdo con sus usos y costumbres. El segundo, en cambio, sólo ofrece protección a la minoría cultural ante la nación mayoritaria para que la primera no pueda ser absorbida por la segunda; así, este modelo puede contener derechos lingüísticos, de autonomía territorial y política, derechos para establecer que los planes de estudio contemplen la historia de dichas minorías vista desde su propia perspectiva, así como para que tal minoría pueda marcar días del calendario oficial con las festividades de su propia historia nacional. Todos estos derechos, no pueden violentar la libertad individual de los integrantes de las minorías nacionales, de tal suerte que, por ejemplo, la autonomía política no permite coartar la libertad de tránsito o la equidad de género dentro del territorio de la minoría portadora de estos derechos. Kymlicka sostiene que el único modelo de derechos diferenciados que puede ser defendido por los multiculturalistas liberales es el de protecciones externas. Plantear lo anterior es muy importante porque da al argumento consistencia filosófica: ya que el argumento de los multiculturalistas liberales en defensa de las culturas minoritarias –que se encuentren dentro de un Estado liberal- se basa en el respeto a la libertad individual de los integrantes de dichas minorías, entonces el resultado de ese argumento no pueden ser derechos que violenten la libertad individual de los miembros de tales minorías. Kymlicka (2002), pp.341-343.

personas son injustas, pues los miembros de las minorías nacionales se ven en desventaja.

Así, pues, uniendo los tres tipos de razones, Kymlicka plantea que una vez que se acepta que el Estado ha fomentado (razones 1) y siempre fomenta deliberadamente una cultura (razones 2), entonces la idea de que el Estado no debe ofrecer *derechos diferenciados* a las culturas minoritarias, debido a que debe predominar la *estricta separación del Estado y la culturalidad*, carece de sentido (razones 3).<sup>48</sup>

Visto desde esta perspectiva, se plantea una diferencia en la actitud que el Estado debe tener, por un lado, ante a las diferentes culturas y, por el otro, ante las diferentes religiones. Que el Estado persiga la neutralidad de propósito con respecto a las religiones es posible y a su vez deseable. La diferencia es que pertenecer a una religión no plantea, generalmente, desigualdades en las oportunidades por puestos públicos. Por otro lado, tener acceso a su cultura es necesario para que las personas puedan ejercer en forma su libertad individual; este no es el caso de las religiones que, más bien, suelen ser una de las opciones a elegir que ofrecen las culturas. Sin embargo, cuando una religión o grupo religioso cumple con alguna de estas características -ya sea que las personas que lo integran estén situados en desventaja ante las demás por su filiación a dicho grupo, o que ese grupo conforme el marco en el que las personas ejerzan su libertad individual-, entonces el

---

<sup>48</sup> Kymlicka (1995)a, pp. 156-157.

Estado debe actuar del mismo modo en que debe hacerlo con las minorías culturales.<sup>49</sup>

Que el Estado no persiga la neutralidad de propósito con respecto a las culturas quiere decir que esté atento a cuál es el impacto de las políticas que implementa. Me parece, entonces, que esto significa que el Estado debe perseguir la neutralidad en los efectos. Es precisamente esta noción, tal cual Rawls la plantea, en la que podría fundarse un proyecto de derechos diferenciados como el que Kymlicka sostiene. Recordemos la noción rawlsiana de neutralidad en los efectos, pero llenando el lugar que ocupaba "concepción del bien" con "cultura":

- 2) El Estado no hará nada que facilite que los ciudadanos acepten una *cultura* particular, en lugar de otra, a menos que tenga que anular los efectos de políticas que hagan tal cosa.

Los derechos colectivos otorgados a las minorías culturales que los necesiten para sobrevivir, tienen precisamente la función de anular los efectos de las políticas gubernamentales que favorecen a la cultura dominante.

Así entendida, la idea de neutralidad no es violentada por un proyecto de derechos diferenciados. Por el contrario, los derechos diferenciados son necesarios para que el Estado pueda ser neutral.

---

<sup>49</sup> Este es el objeto del trabajo de Margalit y Raz (1990). También lo es del trabajo de Margalit y Halbertal: *Liberalism and the right to culture*. Social Research, vol. 61, No.3, 1994. Estos autores afirman que ciertos grupos religiosos cumplen con la función de ofrecer el marco en el que sus integrantes ejercen su libertad. De este modo, ante el peligro de ser absorbidos por la cultura mayoritaria, el Estado debe ofrecerles protección. Hasta donde alcanzo a entender, Kymlicka concuerda con lo anterior, aunque afirma que más que derechos diferenciados -para otorgarles las herramientas que tiene la cultura societal mayoritaria para reproducirse- estos grupos buscan excepciones en el cumplimiento de ciertas leyes. Es decir, sus demandas son diferentes que las de las minorías nacionales. Kymlicka (2002), 355-357.

Se ha dicho que este esquema de neutralidad en los efectos es el que Estados como Alemania han adoptado con respecto a las distintas religiones: apoyar a todas, cada una en la justa medida que asegure su supervivencia.

Sin embargo el punto importante aquí, considero, no es tanto qué etiqueta damos a esta acción del Estado (los derechos diferenciados) que pretende, precisamente, hacer una distribución justa de los bienes primarios -ya que, como concluimos en el capítulo anterior, asegurar el acceso a la propia cultura es uno de ellos. Por el contrario, más allá de la etiqueta, lo importante es demostrar la relevancia y la urgencia de estos derechos: detrás de su implementación se encuentra una doble exigencia de justicia, en el orden más básico del esquema de la justicia como equidad. De tal modo que la justificación que encuentra este tipo de proyecto de derechos es de corte moral.

Sin embargo, para finalizar tratando de evitar una posible confusión, puede registrarse que el Estado, ante las distintas doctrinas comprensivas razonables que lo integran, y las concepciones del bien asociadas a ellas, debe perseguir la neutralidad de propósito; y, ante las diferentes culturas que lo integran, debe perseguir la neutralidad en los efectos. Creo que esta es la forma correcta de incluir la crítica del multiculturalismo liberal a la justicia como equidad -sumada a la respuesta a la comunitarista- con respecto a la neutralidad del Estado.



## Conclusiones

Se registraron varias cosas a lo largo de este estudio. En general, presenté en el capítulo 1 una revisión de la justicia como equidad que incluye las ideas del liberalismo político. Ahí se expuso que la justicia como equidad es una concepción de justicia que tiene como objetivo proponer principios que regulen a las instituciones de la estructura básica de la sociedad. El primero de los principios establece la igual libertad (civil y política) de los ciudadanos, el segundo, que las desigualdades sociales y económicas son justas cuando tienen lugar de acuerdo con una igualdad equitativa de oportunidades y resultan en el beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad. La justificación de estos principios es dada por el argumento de la posición original: serían elegidos por personas situadas equitativamente (sin saber su posición social, género, preferencia sexual, doctrina comprensiva, etc.) lo que asegura que serían elegidos considerando las razones correctas (es preferible tener más bienes primarios que menos, ya que estos son necesarios para la realización de cualquier plan de vida).

Del mismo modo, se dijo en ese mismo capítulo que la pertinencia de la inclusión de las ideas del liberalismo político en la justicia como equidad tiene que ver con la necesidad de hacerla una concepción estable. Debido al hecho del pluralismo razonable -pluralismo de doctrinas comprensivas razonables dentro de la sociedad- es necesario demostrar que la justicia como equidad no se fundamenta en valores que requieran aceptar o

profesar una doctrina comprensiva en particular, pues de lo contrario resulta difícil sostener que los ciudadanos, que profesen las doctrinas en las que no se fundamenta, la aceptarían. El liberalismo político, así, trata de mostrar cómo es que la justicia como equidad se funda en valores *políticos*. El que estos valores sean políticos hace que sean compartidos por todas las doctrinas comprensivas razonables de la sociedad (de ese supuesto del que arranca el liberalismo político). Es así que la justicia como equidad es una *concepción política de justicia*.

Con esto asentado, en el segundo capítulo revisé el argumento principal en el que se basa una crítica multiculturalista, desde una perspectiva liberal, a esta concepción de justicia. Esta crítica hace manifiesto que el acercamiento a la pluralidad que significó el liberalismo político dentro de la teoría rawlsiana, no contempló el pluralismo de culturas o grupos culturales. El pluralismo cultural, se dijo, es un hecho innegable de las sociedades liberales contemporáneas, tanto como lo es el pluralismo de doctrinas comprensivas razonables. En este sentido, no contemplar el pluralismo cultural puede presentar el mismo problema de estabilidad que presentaba el no contemplar el pluralismo de doctrinas comprensivas.

No obstante, el argumento que revisé en el capítulo 2 partía más que de cuestionar la estabilidad, de cuestionar si acaso una concepción de justicia que no considerara el acceso de los individuos a su propia cultura podría asegurarles el ejercicio pleno de su libertad individual. Al final, concluye este

argumento, el acceso a las opciones significativas de elección que ofrece la cultura en la que uno crece y se desarrolla, constituye una de las condiciones necesarias para este ejercicio. Ello se debe a que la cultura en la que se crece forma rasgos profundos en la identidad individual, lo que de cierta manera hace que las decisiones de los individuos estén guiadas por rasgos culturales. Así, a pesar de que no es imposible ejercer la libertad individual en otro contexto de elección, generalmente resulta bastante difícil conseguirlo.

Este es un argumento con fuerte peso para la teoría liberal, pues la libertad individual es la principal característica que ésta defiende en los individuos. En la teoría de Rawls, hallamos esta capacidad en la segunda facultad moral de las personas: la capacidad de perseguir, modificar o abandonar por completo una concepción del bien. El acceso a la propia cultura, pues, es una precondition para el ejercicio de esta capacidad.

Así, ya que la cultura configura el marco de elección para los individuos, el *hecho del pluralismo cultural* (que el Estado contiene más de una cultura en su interior) es algo que toda teoría de la justicia liberal debe considerar. Es por ello que se abordó en el capítulo 3 la pretensión de neutralidad del Estado considerando no sólo el pluralismo de doctrinas comprensivas sino también el de culturas. Sobre ello se concluyó que el Estado debe ejercer una noción distinta de neutralidad con relación a cada uno de estos conjuntos: en relación con las doctrinas comprensivas, el Estado debe buscar cumplir con la *neutralidad*

*de propósito*, entendida como la obligación del Estado de no considerar qué doctrina comprensiva se verá beneficiada con la implementación de las políticas públicas sino, más bien, buscando que dichas políticas vayan en sintonía con la concepción de justicia. Con relación a las culturas la exigencia es un poco mayor. El Estado debe estar atento a cuáles son los resultados de las políticas públicas, a si acaso se convierten en un obstáculo para la reproducción de las minorías culturales. Con relación a las culturas, entonces, el Estado debe tratar de cumplir con la *neutralidad en los efectos*, entendida como la obligación del Estado de ofrecer compensación a las minorías culturales que se vean afectadas por las políticas del Estado que favorecen a la cultura mayoritaria. Cierta tipo de derechos diferenciados, que ofrezcan a las minorías culturales las mismas herramientas de las que dispone la cultura mayoritaria para su reproducción, pueden ayudar a compensar esta desigualdad.

Estos derechos diferenciados, debido a que -al menos en la perspectiva de este estudio- son un medio para permitir el ejercicio de la libertad individual y asegurar la igualdad equitativa de oportunidades, no pueden violentarlas. Así pueden ser derechos lingüísticos, de autonomía territorial y política; derechos para establecer que los planes de estudio contemplen la historia de la minoría vista desde su propia perspectiva, así como para establecer que dicha minoría pueda marcar fechas del calendario oficial con las festividades de su propia historia nacional. Ninguno de ellos puede conferir a las minorías la

facultad de violar la libertad individual o la igualdad equitativa de oportunidades. Este, como se dijo, es el rasgo característico de las críticas a las teorías de la justicia liberales vertidas por el multiculturalismo liberal. Es el rasgo, pues, que lo distingue de otras posiciones críticas como el comunitarismo.

En este sentido, me parece importante terminar remarcando la justificación de la diferencia en la actitud del Estado con respecto a las doctrinas comprensivas, por un lado, y las culturas por el otro. Se ha dicho que si los integrantes de las minorías nacionales ven en riesgo su pertenencia cultural, pueden verse también en dificultades para ejercer su libertad individual. Igualmente, pertenecer a una minoría cultural generalmente conlleva una desventaja en la contienda por puestos y cargos públicos dentro del Estado. Es, pues, acceder a la propia cultura, un requisito indispensable para la equidad y el ejercicio de la libertad individual. Es por ello que otorgar derechos diferenciados a las minorías culturales que lo necesiten es una decisión que va en sintonía con el contenido de la concepción de justicia.

Por el contrario, generalmente, afirmar una doctrina comprensiva no conlleva una desventaja en la contienda por cargos públicos. Tampoco es muy común que las doctrinas comprensivas brinden el marco de opciones significativas a elegir en el que se ejerce la autonomía. En cambio, las doctrinas comprensivas suelen ser las opciones elegibles dentro de una cultura. De este modo, es justo que el Estado brinde más atención

a las políticas que tienen que ver con la reproducción de las culturas que a las que pueden perjudicar a las doctrinas comprensivas. El Estado no debe valorar las distintas posibilidades elegibles, sólo debe permitir que éstas sean elegibles. Sin embargo, también se señaló, en caso de que algún grupo religioso cumpliera con alguna de estas características -ser el marco en el que sus integrantes ejercen la libertad individual, o que la adherencia a ese grupo signifique una desventaja-, el Estado tiene la obligación de apoyarlo como si se tratara de una minoría cultural.

Así, considero que si la justicia como equidad no acepta ser complementada por un proyecto de derechos diferenciados que proteja a las minorías culturales, entonces no habrá ninguna garantía, en un Estado que se rija por ella, para el ejercicio pleno de la libertad individual de los miembros de éstas, ni para la igualdad equitativa de oportunidades, más allá de la formal. Ahí la pertinencia de los derechos diferenciados.

## Bibliografía

- Dworkin, Ronald. (1985). *A Matter of Principle*. Harvard University Press.
- Galston, William. (1991). *Liberal Purposes*. Cambridge University Press.
- Gargarella, Roberto. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Paidós, España.
- Habermas, Jürgen. (1994). "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State". En Amy Gutman (ed.) Multiculturalism Princeton; Princeton University, pp. 107-149.
- Kant, Immanuel. (2003). *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente, Porrúa, México.
- \_\_\_\_\_. (1965). *The Metaphysical Elements of Justice*. Indianapolis.
- Kymlicka, Will. (1989)a. *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford.
- \_\_\_\_\_. (1989)b. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", Ethics, 99.
- \_\_\_\_\_. (1995)a. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon. Traducción de Carmen Catells Auleda: *Ciudadanía multicultural*. Paidós, 1996. Barcelona.
- \_\_\_\_\_. (1995)b. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press.

- \_\_\_\_\_ . (2002). *Contemporary Political Philosophy*. 2<sup>da</sup> edición, Oxford University Press.
- Larmore, Charles. (1987). *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ . (1990). "Political Liberalism", Political Theory, 18: 339-360.
- Locke, John. (1998). *Carta sobre la Tolerancia*. Edición de Pedro Bravo Gala, Tecnos.
- Margalit, Avishai y Raz, Joseph. (1990). "National Self-determination". The Journal of Philosophy, 87/9. Reproducido en: Kymlica, W. (ed.): The Rights of Minority Cultures, Oxford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_ y Halbertal, Moshe. (1994). "Liberalism and the Right to Culture". Social Research, vol. 61, No. 3.
- Mill, John Stuart. (1997). *On Liberty*. Traducción de Pablo de Azcárate: *Sobre la Libertad*. Alianza Editorial.
- Nozick, Robert. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books.
- Olivé, León. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. Colección: Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, Piados-UNAM, México.
- Raz, Joseph. (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.



- Sobrevilla, David (ed.). (1998). "Filosofía de la cultura", vol. 15 de la Enciclopedia iberoamericana de filosofía, Trotta-CSIC, Madrid.
- Rawls, John. (1971). **A Theory of Justice**. Cambridge, Mass., Harvard University Press. Traducción de Maria Dolores González: **Teoría de la justicia**, FCE, México, 2000.
- \_\_\_\_\_. (1985). "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", Philosophy and Public Affairs, 14: 223-252; reimpresso en: Samuel Freeman (ed.), John Rawls. Collected Papers. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. (1993). **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press. Traducción de Sergio René Madero Báez: **Liberalismo político**, FCE, México, 2003.
- \_\_\_\_\_. (2001). **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge, Mass., Harvard University Press. Traducción de Ardes de Francisco: **La justicia como equidad. Una reformulación**. Primera edición, Paidós, España, 2002.
- Rivera, Faviola. (2003). "Rawls, filosofía y tolerancia". Isonomía, pp.19-46.
- Taylor Charles. (1992). "The Politics of Recognition", en Ami Gutmann (ed.), Multiculturalism and the 'Politics of Recognition', Princeton University Press. Traducido por Mónica Utrilla de Neira: **El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"**, FCE, México, 2001.

- Villoro, Luis. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Colección: Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, Paidós-UNAM, México.
- Waldron, Jeremy. (1993). *Liberal Rights. Collected Papers*. Cambridge University Press.
- Wenar, Leif. (1995). "Political liberalism: an internal critique". Ethics, 106.