

## PRIVATIZANDO LA DIFERENCIA: EL LIBERALISMO IGUALITARIO Y EL PLURALISMO CULTURAL\*

*Luis Villavicencio Miranda\**

### RESUMEN

*Este artículo examina algunos de los problemas a los que se enfrenta el liberalismo igualitario cuando intenta abordar apropiadamente el desafío de la pluralidad cultural. En primer lugar, expone la estrategia de la privatización que defiende Barry. Luego, se critica esa aproximación por ser ciega ante la diferencia. Y, para terminar, se revisa la pertinencia y potencia de tal reproche.*

LIBERALISMO IGUALITARIO – MULTICULTURALISMO – PLURALISMO  
CULTURAL

*Privatizing difference: Egalitarian liberalism and cultural pluralism*

### ABSTRACT

*This article examines some of the problems that are exposed when egalitarian liberalism tries to address appropriately the challenge of cultural pluralism. Foremost, it explores the strategy of privatization defended by Barry. Subsequently, it criticizes this approach for being blind to the difference. Finally, it revises the pertinence and relevance of this rebuttal.*

EGALITARIAN LIBERALISM – MULTICULTURALISM – CULTURAL PLURALISM

---

\* Abogado, Doctor en Derecho, profesor e investigador de la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile. luis.villavicencio@uv.cl

Artículo recibido el 31 de octubre de 2009 y aceptado para su publicación por el Comité Editorial el 28 de mayo de 2010.

\* Este artículo forma parte del proyecto de investigación N° 11080006 financiado por FONDECYT, titulado "Identidad y autonomía en sociedades multiculturales. Bases para una propuesta conciliatoria". Agradezco la colaboración, en la preparación del presente trabajo, de mi ayudante de investigación Nicole Selamé Glenda y de la tesisista Marcela Rey González, ambas licenciadas en Derecho de la Universidad de Valparaíso".

## INTRODUCCIÓN

Aunque el debate sobre el multiculturalismo y los derechos de las minorías es relativamente reciente, parece estar consolidándose un consenso naciente en la literatura en torno al llamado “culturalismo liberal”<sup>1</sup>. Dicho consenso supondría, en primer lugar, la suscripción de alguna forma de nacionalismo liberal que defiende la protección y promoción de las culturas nacionales como una legítima aspiración del Estado dentro de un marco que prohíba la imposición por la fuerza de una identidad nacional excluyente, esencialista y agresiva. En segundo lugar, ese inédito acuerdo incluiría la adopción de las tesis propias del multiculturalismo liberal, esto es, la protección de grupos culturales no nacionales como son los inmigrantes, refugiados, las minorías religiosas, e incluso grupos culturales no-étnicos como los homosexuales, los discapacitados o las mujeres. Esa protección demanda no tan sólo la aplicación de los tradicionales principios liberales de la tolerancia y la no discriminación, sino, especialmente, la implementación de políticas públicas que aseguren el reconocimiento y representación de estos grupos en las instituciones de la sociedad mayoritaria. Aquí, nuevamente, habrán de respetarse una serie de restricciones de inspiración liberal: la pertenencia a los grupos deberá ser el reflejo de una búsqueda de la propia identidad y no de alguna forma de imposición; los miembros de los grupos deberán tener la facultad de criticar, rechazar y abandonar el marco identitario común si así lo deciden; los grupos no pueden violar las libertades básicas de sus miembros; y las políticas multiculturales habrán de orientarse teleológicamente hacia la reducción de las desigualdades de poder entre los diferentes grupos y no a instalar o perpetuar alguna forma de dominación.

Tanto el nacionalismo liberal como el multiculturalismo liberal confluirían en lo que Kymlicka llama culturalismo liberal<sup>2</sup>. Un enfoque que postula que los Estados liberales democráticos deberían tanto respetar los tradicionales derechos políticos y civiles de ciudadanía como adoptar un catálogo de derechos específicos de grupo en torno a políticas públicas destinadas a reconocer y ajustar las diversas identidades y necesidades de los grupos etnoculturales. En resumen, “los culturalistas liberales apoyan las políticas que

---

<sup>1</sup> Kymlicka, W., *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 59-63 (traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguilbar).

<sup>2</sup> En su obra más reciente Kymlicka ha dejado de utilizar la expresión culturalismo liberal (*liberal culturalism*) que ocupó hasta su libro *La política vernácula* (Puede corroborarse en la edición en inglés. Véase *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, 2001, pp. 39-42) y ha preferido optar unívocamente por la expresión multiculturalismo liberal (*liberal multiculturalism*). Véase del autor *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, 2009, pp. 61-86. Si bien este cambio no es decisivo, me parece adecuado pues se conecta con la distinción analíticamente útil –para efectos de ordenar el debate– entre la voz «multicultural» y la expresión «multiculturalismo». “El término ‘multicultural’ se refiere al hecho de la diversidad cultural, la expresión ‘multiculturalismo’ a una respuesta normativa para ese hecho”. Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (2 ed.), Palgrave MacMillan, 2006, p. 6. En el ámbito hispanoamericano, de Lucas ha hecho suya la misma diferenciación. Véase de Lucas, J., “La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos”, en *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001, pp. 62-64.

hacen posible que los miembros de los grupos étnicos y nacionales expresen y promuevan su cultura y su identidad, pero rechazan cualquier política que imponga a la gente la *obligación* de abrazarlas”<sup>3</sup>. Concluye el autor señalando que podría “decirse que el culturalismo liberal se ha convertido en la posición dominante en la bibliografía actual y que la mayoría de los debates se centran en cómo desarrollar y refinar la posición culturalista liberal más que en si debe aceptarse o no”<sup>4</sup>.

¿Existe realmente un consenso emergente en derredor del culturalismo o multiculturalismo liberal? Uno de los autores que rápidamente puso en duda esa tesis fue Brian Barry, para quien la afirmación del pensador canadiense está lejos de ser cierta. Lo que sucedería es algo bien distinto: quienes escriben sobre este tema lo hacen desde alguna perspectiva multiculturalista y quienes no comparten ese punto de vista no escriben sobre este tópico, sino sobre otros que consideran más relevantes<sup>5</sup>. Para ser riguroso, el propio Kymlicka atribuye este rápido consenso no necesariamente a la potencia de los argumentos defendidos por el multiculturalismo liberal, sino al hecho de que no existe ninguna visión alternativa clara. “El culturalismo liberal ha ganado, como si dijéramos, por incomperecencia de la parte contraria”<sup>6</sup>. Desde luego que una posible opción al multiculturalismo liberal, continúa, es intentar “mostrar que el antiguo modelo de la ciudadanía republicana unitaria, modelo en el cual todos los ciudadanos comparten un conjunto idéntico de derechos de ciudadanía, puede ser actualizado para abordar con él las cuestiones de la diversidad etnocultural”<sup>7</sup>.

Pues bien, el objetivo de las páginas que siguen será, precisamente, evaluar si esa alternativa —que sostiene que debe haber solamente un estatus de ciudadanía que otorgue los mismos derechos a todos— es una respuesta adecuada a los desafíos que nos impone la diversidad cultural. Para hacerlo, en primer lugar, me concentraré en la forma en que Barry desarrolla una respuesta liberal igualitaria a las teorías que impulsan la política de la diferencia. Luego de ello, criticaré la posición del filósofo inglés como una respuesta apropiada a las demandas de las minorías étnicas. Finalmente, avanzaré algunas conclusiones que me permitan valorar si la promesa hecha por Barry —en respuesta a Kymlicka— de que el liberalismo igualitario es una alternativa clara frente al multiculturalismo, además de correcta, es persuasiva.

## I. LA ESTRATEGIA DE LA PRIVATIZACIÓN

Barry confiesa<sup>8</sup>, al comenzar *Culture and Equality*, que solía pensar que el multiculturalismo terminaría por sucumbir por su intrínseca debilidad intelectual, pero acto seguido

<sup>3</sup> Kymlicka, W., *La política vernácula*, ob. cit., p. 63.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Barry, B., *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, p. 6.

<sup>6</sup> Kymlicka, W., *La política vernácula*, ob. cit., p. 64.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., p. 6.

reconoce que hasta ahora no parece haber señales de ello, de modo que se hace indispensable sistematizar una crítica erigida desde la filosofía política, lo que es precisamente el objetivo de esta obra que describiré en sus líneas maestras en este apartado.

El núcleo del planteamiento de Barry no difiere de las tesis generales sostenidas por el liberalismo igualitario<sup>9</sup> que, al defender la separación entre la esfera pública gobernada por la razón pública y la esfera privada donde los ciudadanos pueden relacionarse libremente con las concepciones del bien que sean consistentes con los límites impuestos desde la justificación pública, termina por ser ciego frente a la diversidad cultural privatizando la diferencia<sup>10</sup>. De una forma similar, Habermas sostiene que “la integración ética de grupos y subculturas con sus propias identidades colectivas debe encontrarse, pues, desvinculada del nivel de la integración política, de carácter abstracto, que abarca a todos los ciudadanos en igual medida”<sup>11</sup>. Luego, los ciudadanos pueden, en ejercicio de su autonomía, llevar adelante los planes de vida que se vinculen con diferentes referentes culturales. Postular que el liberalismo privatiza las formas de vida que no son liberales es equivalente a decir, con Barry, que el liberalismo *hace su trabajo*, o sea, que los miembros de grupos no-liberales gozan, en condiciones de igualdad, de los mismos derechos que cualquier otro ciudadano. Siempre que así lo escojan, son libres de adherir, junto a otros, a una creencia que sea auto-crítica, misógina e intolerante. Pero los términos en los que puedan hacerlo deben ser los mismos a los que se someten todos los demás sujetos.

Lo anterior es consustancial a una sociedad gobernada por principios liberales y supone suscribir la tesis fundamental de que no es función del Estado promover la diversidad cultural, puesto que ello podría poner en peligro la promoción de un marco neutral que asegure elecciones autónomas, el auténtico deber del Estado<sup>12</sup>. Así, la perspectiva liberal igualitaria se posiciona frente a la diversidad cultural de una forma similar a como el liberalismo se situó ante el pluralismo religioso. “Podemos decir que el liberalismo es, tanto histórica como lógicamente, el resultado de la generalización de la proposición de que no es tarea del Estado forzar la observancia de la verdadera religión. A la inversa, la noción de que el Estado puede (o quizás debe) desplegar sus poderes coercitivos para asegurar el mantenimiento de la cultura ancestral puede ser visto como aquello que obtenemos ‘culturizando’ la proposición de que las tareas legítimas del Estado incluyen la

---

<sup>9</sup> Incluso una forma de liberalismo corregido después de la ofensiva comunitarista que concede, por tanto, que el agente moral no es anterior a sus fines y, por lo mismo, se encuentra vinculado y conectado a diferentes marcos cualitativos culturales que definen su identidad. Véase Villavicencio Miranda, L., “La concepción política de la persona y las visiones constitutivas del bien”, en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, Universidad Nacional de Colombia, N° 135, diciembre de 2007, pp. 29-49. Disponible en [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_pdf&pid=S0120-00622007000300002&lng=en&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0120-00622007000300002&lng=en&nrm=iso&tlng=es)

<sup>10</sup> Cfr. Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 43-50 y 51-55 (traducción de Andrés de Francisco). Véase, además, Baumeister, A.T., *Liberalism and the ‘Politics of Difference’*, Edinburgh University Press, 2000, pp. 48-74.

<sup>11</sup> Habermas, J., “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 215 (traducción de Juan Carlos Velasco).

<sup>12</sup> Cfr. Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., pp. 123-125.

imposición de la verdadera religión”<sup>13</sup>. Esa posición se traduce en el aparataje conceptual que sustenta al liberalismo igualitario y que Walzer ha llamado acertadamente el arte de la separación<sup>14</sup>, siendo *la justicia como equidad* su máxima expresión, tal como reconoce Barry<sup>15</sup>, por lo que describiré brevemente dicho aparataje para lo que aquí me interesa conforme a la visión de Rawls<sup>16</sup>.

Para el filósofo estadounidense, el liberalismo igualitario defiende la prioridad de la justicia frente a las concepciones del bien, lo que implica diferenciar la esfera de lo político de lo no político. Una sociedad política justa es aquella que apoya los principios de la justicia y, por lo tanto, el Estado debe ser comprendido como una asociación compuesta por ciudadanos iguales. El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda de los propios intereses morales de conformidad con los principios con los que los individuos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad<sup>17</sup>. Es evidente que esta forma de entender el diseño de las instituciones sociales básicas supone concebir a la justicia como equidad como una teoría deontológica, pues respetar los dos principios de la justicia es correcto con prescindencia de si acarrea algún bien y, por ende, algo es bueno sólo si encaja con alguna forma de vida consistente con los principios de que ya disponemos. De este modo, lo justo es previo a lo bueno<sup>18</sup>.

La concepción de la justicia como equidad acepta el presupuesto liberal de que hay muchas concepciones del bien opuestas e inconmensurables, siendo cada una de ellas compatible con la plena autonomía y racionalidad de las personas humanas. “En consecuencia, la unidad de la sociedad y la lealtad de sus ciudadanos para con sus comunes instituciones descansa no en su adhesión a una concepción racional del bien sino en un acuerdo acerca de qué es justo para dos personas morales libres e iguales con concepciones del bien diferentes y opuestas. Esta concepción de la justicia es independiente de, y previa a, la noción de

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>14</sup> “Sugiero que consideremos al liberalismo como un cierto modo de dibujar el mapa del mundo social y político. El viejo mapa preliberal mostraba una gran masa de tierra indiferenciada, con ríos y montañas, ciudades y pueblos, pero sin límites (...) La sociedad era concebida como un todo orgánico e integrado (...) Confrontando ese mundo, los teóricos liberales predicán y practican el arte de la separación. Ellos dibujan líneas, marcando diferentes ámbitos, y creando un mapa sociopolítico con el cual todavía estamos familiarizados. El más famoso límite es el ‘muro’ entre iglesia y estado, pero hay muchos otros. El liberalismo es un mundo de muros, y cada uno de ellos genera una nueva libertad”. Walzer, M., “Liberalism and the Art of Separation”, en *Political Theory*, Volumen 12, N° 3, agosto 1984, p. 315.

<sup>15</sup> Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., p. 7.

<sup>16</sup> Probablemente la más clara presentación estructural de la teoría de Rawls, en sus propias palabras, sea la primera parte de su libro *Justicia como equidad. Una reformulación*, especialmente por el intento de cuadrar la justicia como equidad formulada inicialmente como una concepción comprensiva kantiana en *A Theory of Justice* con su reformulación política en *Political liberalism*. Véase Rawls, J., *La Justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002, especialmente pp. 22-65 (traducción de Andrés de Francisco).

<sup>17</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, p. 212.

<sup>18</sup> Kukathas, C. y Pettit, P., *La teoría de la justicia de John Rawls*, Tecnos, Madrid, 2004, p. 64 (traducción y epílogo de Miguel Ángel Rodilla).

bondad, en el sentido de que sus principios ponen límites a las concepciones del bien que son admisibles en una sociedad justa<sup>19</sup>.

Luego, la neutralidad de la esfera pública respecto a las concepciones del bien en la esfera privada es una preocupación característicamente liberal. Sin embargo, no debe creerse que la defensa de la prioridad de lo justo sobre lo bueno o la neutralidad respecto a las concepciones del bien que postula Rawls suponga defender todos los sentidos posibles de la neutralidad. El propio filósofo estadounidense se preocupa de aclarar que no es así<sup>20</sup>. Su posición no pretende satisfacer la neutralidad procedimental<sup>21</sup>, no considera posible cumplir la neutralidad de efectos o influencia<sup>22</sup>, y tampoco busca alcanzar la neutralidad de propósitos en su primera interpretación<sup>23</sup>. Lo único que Rawls procura respetar es la neutralidad de propósitos en su segunda interpretación<sup>24</sup>. O sea, la primacía de lo justo supone que las instituciones no están diseñadas para favorecer ninguna concepción del bien particular. La justicia como equidad incluye, entonces, determinadas virtudes políticas —las virtudes de la cooperación social equitativa, las virtudes de la civilidad, de la tolerancia, de

<sup>19</sup> Rawls, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 188 (traducción de Miguel Ángel Rodilla).

<sup>20</sup> Rawls, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, pp. 224-229 (traducción de Antoni Domènech). Véase también Rawls, J. *La justicia como equidad. Una reformulación*, ob. cit., pp. 205-210.

<sup>21</sup> Una teoría moral que busque observar la neutralidad procedimental deberá fundamentar sus postulados “haciendo referencia a un procedimiento que puede ser justificado, o legitimado, sin necesidad de apelar a valor moral alguno. O bien, si esto parece imposible (pues justificar algo parece implicar siempre la apelación a algunos valores), se puede buscar un procedimiento neutral, un procedimiento que se justifica apelando a valores neutrales”. *Ibid.*, p. 225. Rawls, en ningún caso, pretende satisfacer este tipo de neutralidad pues la justicia como equidad es una concepción moral. Con todo, cabe recordar que autores como Wolff consideraron, erróneamente, *A Theory of Justice* como una aplicación estricta de la teoría de la elección racional despojada, por ende, de cualquier compromiso normativo. Véase Wolff, R.P., *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., p. 23 (traducción de M. Suárez).

<sup>22</sup> La neutralidad de efectos o influencias procura mantener el siguiente estándar: ninguna acción política debe llevarse a cabo si aumenta la probabilidad de que una persona pueda promocionar una u otra concepción del bien o sus oportunidades de realizar dicha concepción. En otras palabras, el Estado debe abstenerse de cualquier actividad que incremente la posibilidad de que los individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otras. Obviamente, sostiene Rawls, le resulta “imposible a la estructura básica dejar de tener importantes efectos e influencias en la selección de las doctrinas comprensivas duraderas y capaces de ganar adeptos con el transcurso del tiempo; y es inútil tratar de compensar esos efectos e influencias, o incluso tratar de averiguar, con fines políticos, su alcance y su profundidad”. Rawls, J., *El liberalismo político*, ob. cit., p. 227.

<sup>23</sup> La neutralidad de propósitos en su primera acepción se conecta con el deber del Estado de garantizar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien a la que adhieran libremente. Ahora bien, la “primacía de lo justo excluye el primer significado de la neutralidad de propósitos, pues sólo da margen para el cultivo de las concepciones permisibles del bien (las que respetan los principios de justicia)”. *Ibid.*, p. 227.

<sup>24</sup> Sobre las diversas formas de entender el principio de neutralidad puede verse Kymlicka, W., “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, en *Ethics*, Volumen 99, Nº 4, julio 1989, pp. 883-905; Farrell, M.D., “Algunas maneras de entender la neutralidad”, en *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Alicante, Nº 15-16, 1994, pp. 179-197; y Pérez de la Fuente, O., *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 66-72.

la razonabilidad y del sentido de equidad—. Pero lo crucial aquí es que la admisión de estas virtudes políticas por parte de la concepción política no implica un Estado perfeccionista comprometido con una doctrina comprensiva. En definitiva, la primacía de lo justo sobre las concepciones del bien en la teoría de Rawls y la consiguiente neutralidad —entendida como se expuso— buscan sentar las bases plausibles del antiperfeccionismo moral.

De manera consistente con lo anterior, y centrándome ahora en el problema de la diversidad cultural, la cuestión decisiva no es si la justicia como equidad anima o desanima ciertas formas de vida, sino el modo en que la estructura básica alienta y desalienta esos modos de vida y si dicha forma es justa<sup>25</sup>. Podemos distinguir al menos dos modos en que estilos de vida asociados a ciertas doctrinas culturalmente comprensivas pueden ser desalentadas incluso hasta su extinción: pueden entrar directamente en conflicto con los propios principios de justicia; o bien, pueden ser compatibles con éstos, pero sin que logren subsistir bajo las condiciones estructurales de una sociedad justa. En ninguno de los dos casos, cree Rawls, se afecta la neutralidad en su acepción correcta ni se compromete el carácter antiperfeccionista de la teoría. En consecuencia, quienes critican al liberalismo igualitario por ser hostil a la pluralidad cultural deben ser capaces de llevar más allá su crítica, probando que la sociedad gobernada por la justicia como equidad no logra diseñar una estructura básica justa en cuyo interior todos los modos de vida permisibles tengan una oportunidad equitativa de mantenerse a sí mismos y de captar adherentes. Pero si alguno de ellos es incapaz de perdurar en una sociedad que garantiza las libertades básicas iguales y la tolerancia mutua, no hay nada que pueda o deba hacer la justicia como equidad.

Así pues, “la cuestión de si el liberalismo está arbitrariamente sesgado en contra de ciertas concepciones y a favor de otras se transforma en la cuestión de si, dados el hecho del pluralismo razonable y las otras condiciones históricas del mundo moderno, realizar sus principios en las instituciones establece condiciones de trasfondo equitativas en las que puedan defenderse y perseguirse diferentes concepciones del bien. El liberalismo político está injustamente sesgado en contra de ciertas concepciones comprensivas sólo si, digamos, las únicas concepciones que pueden perdurar en una sociedad liberal son las individualistas, o si éstas son tan preponderantes que no dejan florecer las asociaciones que defienden los valores de la religión o la comunidad, y más aún, si las condiciones que conducen a este resultado son ellas mismas injustas”<sup>26</sup>. Pero si eso no sucede, el liberalismo habrá administrado la diversidad cultural del único modo justo, esto es, relegándola a permanecer dentro de los estrictos límites del pluralismo razonable que cubre las concepciones del bien.

Este es el momento justo para volver a Barry, puesto que su estrategia de la privatización es coincidente con la táctica rawlsiana de que el tema de la pertenencia cultural no es ni debe ser relevante para la filosofía política. Pero vale la pena que desmenuemos más específicamente la propuesta del autor inglés debido a que, a diferencia de Rawls, su forma de enfrentar el desafío cultural no se construye desde lo que no dijo el autor, sino precisamente por lo que planteó. *Culture and Equality* se encuentra dividido temáticamente en

<sup>25</sup> Véase Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, ob. cit., pp. 205-210.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 209.

tres partes<sup>27</sup>. En la primera, la que analizaré más pormenorizadamente, Barry se concentra en cómo articular la idea del tratamiento igualitario. Sostiene que el multiculturalismo, al plantear que el trato igualitario demanda relacionarse con las personas de conformidad con sus creencias y prácticas derivadas de una cierta cultura, es una mala interpretación del modo en que los liberales comprenden esa idea. Al contrario, la idea de la consideración equitativa requiere que las personas, en general, sean tratadas conforme a las mismas reglas.

El hecho de la diferencia es universal y también lo es su reconocimiento. Tampoco nada hay de nuevo en la circunstancia de que al interior de un mismo Estado convivan personas con creencias distintas: la diversidad llegó para quedarse<sup>28</sup>. La novedad es que aquellos que defienden programas multiculturales pasen sin más del hecho del pluralismo cultural al multiculturalismo como postura normativa y política. Esto envuelve dos errores relevantes: primero, suponer que la diversidad étnica siempre es sinónimo de pluralismo o diversidad cultural; y, segundo, aun en los casos en que la diversidad étnica pueda ser equiparada con la diversidad cultural, de ello no se sigue que los programas multiculturales no puedan ser criticados. La tesis de Barry no es que la multiplicidad cultural no sea relevante, sino que, precisamente por su importancia, debe resistirse la politización de la identidad de los grupos y el desarrollo de políticas para grupos específicos. En vez de eso, debemos apoyar y fortalecer el compromiso liberal con una ciudadanía igual para todos.

Obviamente, reconoce Barry, la propuesta que se ha esbozado es fuertemente controvertida. Para algunos, la estrategia de la privatización asume que la religión u otro tipo de creencias culturales no tienen importancia en la vida de las personas. Pero esta apreciación se funda en un grueso error. Muy por el contrario, debido a que el liberalismo igualitario reconoce esta trascendencia considera que deben neutralizarse dichas creencias en la esfera política. Para otros, la solución liberal de relegar la diversidad cultural al ámbito privado falla para aquellos que defienden visiones comprehensivas que aspiran a jugar un papel en la arena pública<sup>29</sup>. Pero hay que tener cuidado, la idea de la neutralidad ha de ser bien comprendida: el liberalismo es neutral porque es justo, no porque genere el mismo impacto, u origine el mismo gravamen, en la vida de las personas a consecuencia de sus decisiones vinculadas con su religión o cultura<sup>30</sup>. Los multiculturalistas se equivocan, sentencia Barry, cuando reclaman que se necesitan tratamientos especiales, por razones de justicia, respecto de creencias religiosas y prácticas culturales<sup>31</sup>. La estrategia de la privatización se traduce en

---

<sup>27</sup> Cfr. Freeman, S., "Liberalism and the Accommodation of Group Claims", en *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*, Paul Kelly (ed.), Polity Press, 2002, pp. 19-22.

<sup>28</sup> Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., pp. 19-21.

<sup>29</sup> Véase Villavicencio Miranda, L., "La concepción política de la persona y las visiones constitutivas del bien", ob. cit.

<sup>30</sup> Recuérdense los diferentes sentidos de la idea de neutralidad que distingue Rawls. Barry, evidentemente, coincide con éste en que la única neutralidad que habrá de satisfacer el liberalismo para ser justo o equitativo es la neutralidad de propósitos entendida en su segunda interpretación.

<sup>31</sup> No me es posible aquí ahondar en la tesis de Barry sobre el origen de las elecciones basadas en creencias culturales que se asocia al extendido debate sobre los llamados "gustos caros", dentro del cual es posible reconocer al menos dos posiciones. Una que, siguiendo a Scanlon, considera ilegítimo entregar mayores recursos a quienes, debido a sus gustos, hacen una mayor demanda de ayuda social. "El hecho de



una respuesta suficientemente satisfactoria ante la diversidad cultural. Presenta un elenco de opciones iguales para todos, dentro del cual cada sujeto puede elegir su curso de acción de acuerdo con sus preferencias y creencias<sup>32</sup>.

Ahora bien, los multiculturalistas se quejan de que un sistema uniforme los trata injustamente. Así, por ejemplo, Parekh plantea que la regla liberal del tratamiento igualitario se funda en una concepción uniforme de la naturaleza humana filosóficamente débil y moralmente problemática<sup>33</sup>. Los seres humanos como seres naturales y culturales compartimos

---

que alguien esté dispuesto a renunciar a una dieta decente con el fin de construir un monumento para su dios no significa que su petición de ayuda a los otros para llevar a cabo su proyecto tenga la misma fuerza que una petición de ayuda para obtener suficiente alimento, aun suponiendo que los sacrificios que se exige de los otros fueran los mismos" (Scanlon, T., "Preference and Urgency", en *Journal of Philosophy*, Volumen 72, Nº 19, 1975, pp. 655-669). En la misma línea, Rawls estima que la base de la idea de responsabilidad supone que cada persona se haga cargo de sus propios fines. Los individuos, en tanto personas morales, tienen algún papel en la formación y cultivo de sus fines y preferencias últimas. Es parte normal de nuestra condición humana adaptarnos y superar las preferencias impuestas por nuestra crianza (Rawls, J., *El liberalismo político*, ob. cit.). Pero ¿cómo evitar la confusión entre un gusto caro y una "necesidad cara"? Para Amartya Sen este es el principal problema de la teoría de Rawls, que no resulta atenta a la diversidad humana. Las personas son muy distintas en sus necesidades, por lo que no podemos entregar los mismos recursos a, por ejemplo, los discapacitados o las mujeres (Sen, A., "Equality of What?" en *Liberty, Equality and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1987, pp. 197-220). Dworkin, por su parte, hace una crucial distinción entre la personalidad de un individuo, entendida en un sentido amplio como su carácter, convicciones, preferencias, gustos y ambiciones y, en segundo lugar, sus recursos personales, relacionados con su salud, fuerza, talentos y otros. Una comunidad política debe tener como meta mitigar las diferencias de recursos personales entre los individuos (por ejemplo, ayudar a quienes son discapacitados) pero no debe compensar a las personas por sus diferencias en personalidad (Dworkin, R., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000). Con todo, ¿cómo responder al complejo caso de los cuidadores de personas vulnerables, como las mujeres y demás sujetos que voluntariamente deciden realizar actividades de cuidado? Autores como Cohen o Rakowski estiman que no deberían tener derecho a compensación económica alguna pues "por importante y valiosa que nos pueda parecer una determinada causa, y por muy admirable que nos parezca quien la realiza, la justicia no favorece ningún credo o aspiración o estilo de vida particular al que se le deba proporcionar más recursos u oportunidades" (Rakowski, E., *Equal Justice*, Clarendon Press, 1991). De igual forma, estima Cohen, no tiene derecho a compensación aquella persona que "decide olvidarse de su propio bienestar por devoción a algún ideal que requiere, de alguna manera, 'auto negociación'" (Cohen, G., "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities", en M. Nussbaum y A. Sen [eds.], *Quality of Life*, Clarendon Press, 1993, pp. 9-29). El problema de esta filosofía del autointerés que desalienta a las personas a ocuparse de los demás y a elegir obligaciones de cuidado es, evidentemente, que se trata de normas que no pueden universalizarse pues parte de la vida es que todos pasemos largos períodos bajo el cuidado de alguien. Son normas, concluye Elizabeth Anderson, que intentan presentar las funciones de cuidado como "elecciones desviadas" universalizando normas andróginas que mantendrán a las mujeres subordinadas y estigmatizadas al realizar una labor que la sociedad considera que no merece compensación (Anderson, E., "What Is the Point of Equality?", en *Ethics*, Volumen 109, Nº 2, enero 1999, pp. 287-337).

<sup>32</sup> Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., pp. 22-32. Véase la distinción paralela que hace Garzón Valdés entre riqueza multicultural y enriquecimiento moral. Garzón Valdés, E., "Cinco Confusiones Acerca de la Relevancia Moral de la Diversidad Cultural", en *Instituciones Suicidas. Estudios de Ética y Política*, Paidós, México D.F., 2000, pp. 199-240.

<sup>33</sup> Parekh considera indispensable superar la visión unidimensional de la identidad humana, propia del liberalismo igualitario, que considera a los seres humanos como agentes morales anteriores a sus fines por una concepción de la identidad humana tridimensional articulada por tres componentes inseparables e interconectados: la identidad personal, la identidad social y la identidad global de un ser humano. Véase

una identidad humana común mediatizada culturalmente. Somos similares y diferentes. Estas semejanzas y divergencias no coexisten pasivamente, sino de forma compenetrada, por lo que ninguna es ontológicamente prioritaria o moralmente más relevante. No podemos, entonces, basar la igualdad en la uniformidad humana pues no tiene más importancia, ni es separable ontológicamente, de las diferencias humanas. En consecuencia, señala Parekh, en una sociedad multicultural puede ser necesario garantizar no sólo derechos diferenciados sino también estatutos especiales para ciertos grupos o individuos<sup>34</sup>.

Ante el reclamo multicultural Barry concede que, en algunos casos, es factible que se autorice la desobediencia de las reglas que imponen el tratamiento igualitario por parte de minorías religiosas o culturales por razones de prudencia política, pero eso está muy lejos de institucionalizar un estatuto de exenciones especiales para cada grupo. Al contrario, el liberalismo, imbuido como está por el paradigma redistributivo, no considera suficiente justificación para fundamentar una excepción a la regla del tratamiento igual que se produzca un impacto diferente sobre las personas debido a sus prácticas culturales o religiosas. El tratamiento igualitario no implica igual impacto, sino que cada uno se someta a las mismas reglas legales. Casi todas las leyes afectarán a las personas de manera diferente y no hay nada intrínsecamente injusto en ello. Así, por ejemplo, “el interés de las mujeres de no querer ser violadas tiene prioridad sobre el interés de un violador potencial en la forma de una ley que prohíbe la violación. De forma similar, el interés de los niños de no ser interferidos en su sexualidad tiene prioridad sobre los intereses de un potencial pedófilo en la cristalización de una ley que prohíba esos actos o esas tendencias”<sup>35</sup>. Esto no significa que no puedan revisarse, como ya dije, las leyes cuando afecten desproporcionadamente a ciertas personas. Pero, con todo, el camino correcto no es establecer el enfoque de la *regla-y-excepción* (rule-and-exemption) como política habitual, sino estudiar y reelaborar las leyes de modo que cumplan con sus objetivos respetando a las minorías culturales y religiosas. El criterio que propone Barry es muy sencillo: si la razón de la excepción es suficientemente poderosa no debería haber ley; y si la justificación de la regla es suficientemente potente no debería existir la excepción<sup>36</sup>.

Para terminar la revisión de la primera parte de *Culture and Equality* me referiré a la forma en que Barry enfrenta la crítica de que el liberalismo es ciego a la diferencia y que promueve la asimilación. Lo que está en juego aquí es el modo en que debe resolverse el conflicto entre la política del universalismo defendida por el liberalismo y la política de la diferencia postulada por el multiculturalismo. “Para uno, el principio de un igual respeto exige que tratemos a la gente de un modo ciego a la diferencia. La intuición fundamental

---

Parekh, B., *A New Politics of Identity. Political principles for a Interdependent World*, Palgrave MacMillan, 2008, pp. 8-30.

<sup>34</sup> Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism*, ob. cit., pp. 239-263. En la misma línea véase Young, I.M., *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 102-105 (traducción de Silvina Álvarez). Para un análisis de Parekh y Young sobre este aspecto en particular puede verse Pérez de la Fuente, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 366-373.

<sup>35</sup> Barry, B., *Culture and Equality*, p. 34.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 38-50.

de que los humanos merecen un respeto como éste enfatiza lo que en todos ellos es igual. Para el otro, hemos de reconocer e incluso fomentar la particularidad. Lo que los primeros reprochan a los segundos es que éstos violan el principio de no discriminación. Los segundos reprochan a los primeros que éstos niegan la identidad al someter a todo el mundo a un molde homogéneo que no les pertenece de suyo. Esto ya sería suficientemente malo si el molde fuera neutro –no el molde de nadie en particular–. Pero la queja acostumbra a ir (...) más allá. La afirmación es que el supuesto conjunto neutro de principios ‘ciegos a la diferencia’ es de hecho el reflejo de una cultura hegemónica. Por tanto, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a adquirir una forma ajena. De modo que la sociedad supuestamente respetuosa y ciega a la diferencia no sólo es inhumana (a raíz de las identidades suprimidas) sino también, de modo sutil e inconsciente, es altamente discriminatoria”<sup>37</sup>.

Según Barry, para que los miembros de un grupo sean asimilados, ellos deben ser incorporados o absorbidos por otro grupo –usualmente más grande o más poderoso– reconociéndolos como iguales. La expresión *ciego a la diferencia*, por su parte, puede entenderse en el sentido de que las políticas públicas no se diseñan para dar un tratamiento especial a miembros de grupos en razón de sus rasgos culturales. Si el liberalismo promueve un tratamiento igualitario, ese tipo de ceguera es constitutiva de la teoría liberal y nuestro autor la acepta sin problemas, pues no supone desconocer las diferencias, sino dotarnos de herramientas equitativas para administrarlas. El liberalismo no pretende erradicar las formas de vida tradicionales ni protestar contra la permanencia de culturas ancestrales, sólo se opone a que se coaccione a quienes no comparten esas formas de vida. Lo anterior no es más que la aplicación de la máxima, que inspira histórica y conceptualmente al liberalismo, de que el Estado no debe imponer la verdadera religión y tampoco, *a fortiori*, la “cultura verdadera”. Aunque la preservación de la identidad cultural puede ser considerada un interés legítimo, no puede lograrse por medios injustos ya que la estructura básica de una sociedad equitativa está al servicio de las personas, no de las culturas<sup>38</sup>. En suma, Barry no está ni a favor ni en contra de la asimilación. Lo único que demanda es que los sujetos sean tratados equitativamente. La igualdad de derechos y oportunidades no requiere el compromiso con una sociedad que promueva la asimilación, sino la justicia. Luego, “la cantidad justa de diversidad –y la cantidad justa de asimilación– es la que resulte de preferencias libres en un marco de instituciones justas”<sup>39</sup>.

En la segunda parte de *Culture and Equality*, el filósofo inglés se concentra en la idea de los derechos colectivos o de grupo. El problema en este punto es el siguiente: ¿es necesario otorgarle a los grupos étnicos o culturales un reconocimiento especial? Barry dirige sus dardos contra el argumento de que los principios liberales tienden a socavar o destruir la independencia de las minorías culturales y que esos grupos deberían tener derechos colectivos especiales que protegieran sus prácticas culturales. Apoyándome en el análisis de

<sup>37</sup> Taylor, C., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el Conocimiento, el Lenguaje y la Modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 308 (traducción de Fina Birulés Bertrán).

<sup>38</sup> Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., pp. 68-76.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 71.

Freeman<sup>40</sup>, Barry claramente rechaza la idea de que cierta proporción de las oportunidades educacionales u ocupacionales deban ser preservadas para miembros de grupos religiosos o étnicos. En vez de eso, sostiene que la integridad de los grupos minoritarios y sus prácticas culturales están suficientemente protegidas mediante el reconocimiento de las libertades básicas iguales de conciencia o pensamiento, y de asociación. El filósofo arguye que la libertad de asociación permite la diversidad y el florecimiento de muchas tradiciones culturales distintas. La libertad de asociación autoriza que los grupos puedan tratar a sus miembros de modos no-liberales, ya sea de forma desigual (por ejemplo, aquellas religiones –como la católica– que discriminan el papel de la mujer en su jerarquía interna) o ya sea limitando la libertad individual como condición de pertenencia (por ejemplo, religiones que imponen obligaciones alimenticias o restricciones sexuales). Como Barry señala claramente, no es “parte del liberalismo (...) empeñarse en que cada grupo deba sujetarse a los principios liberales en su estructura interna”<sup>41</sup>.

La posición fundamental del liberalismo es, en definitiva, que los individuos deben ser libres de asociarse como quieran, siempre que no trasgredan las leyes que protegen los derechos e intereses de los que se sitúan fuera del grupo. Sólo deben satisfacerse dos condiciones: que los participantes sean adultos y que hayan entrado voluntariamente al grupo y puedan salir cuando lo deseen. Una vez satisfechos esos requisitos, los individuos pueden hacer lo que les plazca como, por ejemplo, consentir involucrarse en relaciones de dominación o subordinación que serían intolerables sin consentimiento. Pero ¿qué ocurre, entonces, con las comunidades? Indudablemente, los liberales buscan eliminar las barreras para salir de los grupos, pero como valoran la libertad de asociación, son naturalmente favorables a la creación de condiciones en que esas comunidades puedan florecer con la mínima intervención pública posible. Al mismo tiempo, no tienen problemas en reconocer que los humanos nacen en una serie de comunidades –étnicas, culturales, religiosas, lingüísticas, etc.–, además de la familia. Los que insisten en la naturaleza no electiva de nuestra identidad social, no comunican más que perogrulladas. Nadie ha dicho lo contrario, al menos no los liberales, salvo –claro está– que precisamente por ese carácter social es que los niños se ven más expuestos a abusos y deben ser protegidos, lo que incluye que sean capaces de dejar esos grupos en que nacieron si así lo desean.

Barry no está sugiriendo que se encuentre vedada toda posibilidad de intervención pública en los asuntos internos de un grupo. Si alguien permanece en un grupo, puede desprenderse que obtiene mayores beneficios dentro de él que fuera. Pero si las alternativas a ese grupo son muy pobres, eso no impide que la persona esté sufriendo algún tipo de opresión, explotación o daño. Puede ocurrir también que la persona no esté al tanto de las alternativas que tiene o que esté muy menoscabada para reconocerlas o que no pueda retirarse por un sentido exacerbado del deber. Luego, es perfectamente legítimo que el Estado impulse políticas públicas que aseguren, de la mejor manera posible, el derecho de las personas a desertar de una asociación, pues así se mantiene acotada la necesidad

<sup>40</sup> Freeman, S., “Liberalism and the Accommodation of Group Claims”, ob. cit., pp. 18-30.

<sup>41</sup> Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., p. 147.

de intervención estatal dando, preferentemente, a los propios individuos la posibilidad de evitar la explotación, opresión y daño.

Análiticamente es habitual referirse a esta materia utilizando el lenguaje de los costos, pero es necesario ser cuidadosos al distinguir los diferentes tipos de costos. Una forma obvia de calcular los costos de salida es comparar los beneficios de quedarse en el grupo con los de irse, pero no nos da una respuesta relevante en el escenario que ahora nos preocupa. Debemos considerar tres tipos de costos diversos: los primeros son los que el Estado no puede evitar o aminorar (costos intrínsecos). Los segundos son aquellos que el Estado puede intentar aminorar, pero que acaecen como resultado de actividades realizadas por las personas que un Estado liberal permite (costos asociativos). Los terceros son los que el Estado debe y puede tratar de impedir o reducir (costos externos). Un ejemplo permitirá ilustrar los diferentes tipos de costos: un costo intrínseco de escribir libros prohibidos por el Papa puede ser la excomunión; un costo asociativo, que los miembros de mi Iglesia me dejen de hablar; y un costo externo, que mi empleador me despidiera por haber sido excomulgado. Podemos concluir de este análisis que hay ciertas cosas que los miembros de los grupos pueden hacer respecto de los que han sido expulsados, y otras que deben ser prohibidas, particularmente los costos externos. Pero, ¿es posible asumir que la pertenencia a un grupo será necesariamente voluntaria si sus miembros recurren sólo a acciones que son permisibles? En principio la ausencia de costos externos aseguraría la voluntariedad, empero, debería dejarse abierta la posibilidad de que la imposición de un costo legítimo sea a la vez tan gravoso que transforme la adhesión en no voluntaria<sup>42</sup>. Si seguimos esta línea, debemos aceptar que habrá una zona de penumbra que generará conflictos que requerirán ser revisados caso a caso pues al ser los costos en principio legítimos, no se puede prevenir su imposición; pero como transforman

---

<sup>42</sup> Piénsese, por ejemplo, en el caso canadiense *Hofer vs. Hofer*. Los Hutterites viven en grandes comunidades agrícolas, llamadas colonias, dentro de las cuales no existe la propiedad privada. Dos antiguos miembros de una colonia fueron expulsados por apostasía. Ellos demandaron su parte en los bienes coloniales, los que habían contribuido a forjar durante años de labor. Cuando la colonia se negó, los dos ex miembros recurrieron a las cortes. Ellos argumentaron que la comunidad no tenía, a todo evento, el derecho sobre sus vidas de obligarlos a dejar la colonia abandonándolo todo. Los Hutterites defienden esta práctica en virtud de la libertad religiosa, la que protege la facultad de la congregación de vivir en concordancia con su doctrina religiosa, aun cuando esto limite la libertad individual. La Corte Suprema canadiense falló por mayoría en contra de los recurrentes y reconoció, en consecuencia, el derecho de los Hutterites a expulsar a los apóstatas sin ninguna compensación. El juez Pigeon, en cambio, no se plegó a la mayoría en razón de que la práctica citada hacía altamente improbable que las personas de las colonias Hutterites renegaran de sus enseñanzas religiosas debido al alto costo que implicaba cambiar sus creencias y ello constituía una violación de la libertad religiosa, puesto que ésta incluye no sólo el derecho a adoptar una religión sino también a abandonarla discrecionalmente. Según su punto de vista, los Hutterites debían compensar a los apóstatas por sus años de labor con el objetivo de que su salida de la colonia fuera una opción viable. Véase Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy* (2 ed.), Oxford University Press, 2002, pp. 237-241. He analizado las implicancias de este caso en Villavicencio Miranda, L., "La concepción política de la persona y las visiones constitutivas del bien", ob. cit. Algo similar ocurre con la comunidad Amish en Estados Unidos que ha defendido ante las Cortes, con éxito dicho sea de paso, el derecho de retirar a sus niños de las escuelas antes de los 16 años. Sobre el caso Amish véase Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., pp. 176 y ss.; y Shapiro, I., "Democratic Justice and Multicultural Recognition", en *Multiculturalism Reconsidered*, ob. cit., pp. 174-183.

a la pertenencia en obligatoria, permiten la intervención pública. Pero lo relevante aquí es que la imagen del liberalismo esbozada por sus críticos multiculturalistas es una parodia. Los liberales están totalmente comprometidos con la libertad de asociación, la que comprende, a su vez, la libertad de asociación para grupos cuyas normas serían intolerables si estuvieran respaldadas por el poder político, pero son aceptables dada la voluntariedad de la pertenencia al grupo; y, del mismo modo, una teoría liberal debe aceptar el poder de los grupos de rechazar a sus miembros. Barry no piensa que sea necesario más<sup>43</sup>.

Para terminar este apartado, revisaré brevemente cómo Barry, en la tercera parte de su libro<sup>44</sup>, se propone fundamentalmente dos cosas: a) demostrar que el multiculturalismo es una teoría filosóficamente inconsistente; y b) sostener que las políticas multiculturales no sólo no han sido exitosas, sino que han entorpecido que los programas sociales liberales beneficien realmente a los miembros más desaventajados de los grupos minoritarios<sup>45</sup>. Sobre las contradicciones de las tesis multiculturalistas, el filósofo inglés destaca tres. La primera de ellas se refiere a la falaz apelación a la cultura como justificación en sí misma para defender políticas normativas multiculturales. Para poder apreciar la precariedad del argumento basta recordar cómo las personas defienden usualmente sus acciones. Lo habitual es dar razones que justifiquen el modo en que se ha actuado, el que puede ser refutado conforme a otras razones. Pero si alguien sostiene que actuó de acuerdo con su cultura ha abandonado las fronteras del discurso moral o político para precipitarse, de forma lógicamente indebida, en la perspectiva antropológica. La aproximación de Barry puede ser resumida en el siguiente eslogan: “la cultura no es una excusa”<sup>46</sup>. El hecho de haber actuado de una determinada forma por generaciones no justifica que deba continuar haciéndose. Existen culturas buenas y otras viles, y ambas tendrán buenas y malas razones para actuar, pero en ningún caso ser parte de una cultura es razón suficiente para hacer o no hacer algo.

La segunda afirmación cuestionable que promueven los multiculturalistas se encuentra íntimamente vinculada con la tercera; por ello las trataré juntas. Aquellos que defienden el multiculturalismo no pueden sostener al mismo tiempo –si quieren ser coherentes– que no es necesario para justificar una práctica que ésta satisfaga criterios universales de valor, por una parte; y postular que a las culturas se les debe atribuir igual valor, por otra. Estamos frente a una incompatibilidad lógica: el igual reconocimiento requiere un estándar para hacer una valoración común para todas las culturas, pero la idea de la inconmensurabilidad entre éstas hace imposible la posibilidad de emitir juicios comparativos.

Para finalizar, respecto del dudoso beneficio que conllevan las políticas de la diferencia, baste decir que éstas descansan en un rechazo de las que podríamos llamar políticas de la solidaridad, fundamentales para alcanzar los fines que pretenden lograr las reglas del tratamiento igualitario. Un ejemplo de Barry resulta esclarecedor: el poder de veto sobre las políticas públicas que tienen ciertas minorías étnicas o nacionales se traduce, paradójicamente, en un

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 148-152.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 253-328.

<sup>45</sup> Cfr. Freeman, S., “Liberalism and the Accommodation of Group Claims”, ob. cit., pp. 20-22.

<sup>46</sup> Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., p. 258.

bloqueo que perpetúa el *statu quo*. Dado que los que tienen ese derecho son, por lo general, los grupos desaventajados y oprimidos, tener la potestad de veto los habilita tan sólo para evitar los cambios perjudiciales para sus intereses. Una meta demasiado modesta y además costosa, diría el pensador inglés, para tanta parafernalia multiculturalista. Costosa porque la tendencia endémica del multiculturalismo de asumir que los atributos culturales son los rasgos distintivos de todos los grupos, lleva al error de considerar que cualquier injusticia que enfrenta el grupo se relaciona con esos atributos. La consecuencia de esa culturización de las identidades de grupo es el abandono sistemático de causas alternativas, casi siempre más relevantes, de las desventajas que afectan a aquellos grupos. Así, los miembros de estos grupos no logran los objetivos generales promovidos por las políticas de la redistribución en áreas tan relevantes como la educación, el trabajo digno, la salud, la vivienda, etc. Al final de cuentas, el multiculturalismo, que se ha autoerigido como el defensor de los más débiles, haría que la persecución de su agenda haga más difícil alcanzar las políticas igualitarias, al menos, en dos modos: “como mínimo, desvía la oferta política lejos de las metas universalistas. Pero un más serio problema es que ese multiculturalismo puede fácilmente destruir las condiciones para articular una coalición transversal a favor de la nivelación de oportunidades y recursos”<sup>47</sup>.

## II. MALINTERPRETANDO EL MULTICULTURALISMO

Si en la sección anterior comencé presentando, en términos generales, la respuesta rawlsiana al dilema de la diversidad cultural, quisiera ahora referirme a algunas críticas generales que pueden hacerse al liberalismo igualitario rawlsiano desde las huestes multiculturalistas. Parekh ha señalado que la idea de que el liberalismo político garantiza de modo suficiente la estabilidad social es altamente discutible por varias razones<sup>48</sup>. Por de pronto, la idea de que la concepción política de la justicia no presupone la adhesión a una forma de liberalismo comprensivo no es convincente pues su “liberalismo en gran parte es sólo el antiguo liberalismo comprensivo limitado al ámbito político”<sup>49</sup>. El hecho de que el liberalismo político es conceptual y substantivamente dependiente de una doctrina comprensiva es evidente: la concepción política de la persona rawlsiana es claramente liberal. Así pues, la estabilidad social se sustenta en la exclusión de las personas irrazonables o de aquellos que se identifican con doctrinas comprensivas irrazonables. La sociedad que imagina Rawls “corre el riesgo de bloquear amplias esferas de disenso y crear focos de profundo descontento”<sup>50</sup>. Además, Rawls sugiere que las instituciones públicas deberían alentar a los ciudadanos a reinterpretar sus doctrinas comprensivas a

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>48</sup> Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism*, ob. cit., pp. 81-90.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 87.

la luz de la concepción política de justicia<sup>51</sup>. Puede ser que acierte en cuanto a la deseable e inevitable interacción que debe existir entre los principios públicos y las doctrinas comprensivas, pero ese movimiento es muy peligroso pues, evidentemente, el *ethos* liberal es expansionista y presionaría a las demás doctrinas comprensivas llevándolas incluso hasta la extinción.

Luego, la aspiración de Rawls de dejar espacio suficiente para la diversidad moral y cultural es verdadera sólo parcialmente. A pesar de que el liberalismo político de Rawls está limitado al ámbito político, su alcance moral y cultural es extensivo: “se encarna en la estructura básica de la sociedad, goza de protección constitucional, poder político y económico, y un considerable prestigio moral y cultural (...) Sin perjuicio de que las demás formas de vida no están prohibidas, viven bajo la sombra dominante del liberalismo político y sufren desventajas estructurales obvias. Ya que ciertas materias de la agenda pública deben ser establecidas de una vez para siempre, restringe drásticamente el alcance de los procesos políticos normales. Aun cuando los defensores de un cambio social radical tienen libertad de opinión (...) no pueden esperar cambiar los principios del liberalismo político ya establecidos”<sup>52</sup>. En definitiva, la sociedad de Rawls no deja espacio suficiente a la diversidad. Rawls lamenta aquello, pero insiste en que es imposible que una sociedad se acomode a todas las formas de vida. Sin perjuicio de que ese es un buen punto, Parekh argumenta que eso es diametralmente diferente de desalentar a unos pocos excéntricos o perversos que a corrientes que constituyen modos de vida aceptables, y esto último es lo que sucede, precisamente, con la sociedad rawlsiana. Aunque Rawls señala que lo anterior es el resultado de las condiciones históricas actuales, no de sus principios de justicia, es una respuesta muy débil. “No es la historia, sino la estructura de la sociedad de Rawls la que encarna y de la que surge una carga considerable tras la cultura liberal, la que es responsable por algunos de los daños a otras formas de pensamiento y vida. Además, la historia no es un ente impersonal y trascendental que opera a nuestras espaldas. Podemos regularla, y si escogemos no hacerlo, la responsabilidad por las consecuencias es nuestra”<sup>53</sup>.

Paso a revisar, a continuación, las críticas que pueden hacerse a los planteamientos defendidos por Barry en *Culture and Equality*. Esta obra trata muchos temas y ha provocado variadas críticas, incluso desde las propias filas liberales. Una revisión exhaustiva de todos los reparos excede las posibilidades de este trabajo, por lo que me concentraré en algunos de los reproches realizados más allá de las fronteras del liberalismo, especialmente desde el multiculturalismo. Con todo, cabe destacar aquí que autores liberales —o proclives a las tesis liberales—, particularmente en materias de justicia distributiva, han controvertido la idea, defendida por Barry, de que el principio de igualdad no debe extenderse para compensar a los individuos cuyas prácticas y preferencias culturales informadas los colocan en una

<sup>51</sup> Cfr. Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, ob. cit., pp. 209 y 210, y Barry, B., *Culture and Equality*, ob. cit., pp. 221-225.

<sup>52</sup> Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism*, ob. cit., p. 89.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 90.



situación de desventaja en relación con reglas legítimas y valores democráticos<sup>54</sup>. A modo de ilustración, Freeman sostiene que el autor inglés exagera el desacuerdo entre liberales y multiculturalistas pues el liberalismo es más flexible<sup>55</sup>. Caney, en esa misma línea, reconoce que simpatiza con el planteamiento de Barry, pero le reprocha que el liberalismo igualitario permite, en verdad, más espacio para los derechos culturales<sup>56</sup>. Por último, Miller sostiene que un liberalismo comprometido genuinamente con la igualdad de oportunidades debe tomar en cuenta el conjunto de vínculos y creencias culturales que estén presentes realmente en una sociedad determinada, junto con otras preferencias más pedestres<sup>57</sup>.

Veamos ahora, como señalé, las objeciones que se han hecho a Barry desde el multiculturalismo<sup>58</sup>. Según Parekh, la crítica de Barry al multiculturalismo es poco convincente porque olvida que el multiculturalismo, más que una corriente homogénea de pensamiento, es una perspectiva filosófica que se nutre de muy variadas fuentes. Cuando se le ataca sin tener en cuenta ese factor, se cae sin remedio en la caricaturización enrostrándoles a los autores multiculturalistas tesis tales como el carácter estático y acrítico de las culturas, que sólo unos pocos defienden. En vez de todo ello, el multiculturalismo le reprocha a Barry la presunción de que la cultura tiene una importancia marginal y que la naturaleza humana es suficiente para explicar el comportamiento humano. La naturaleza humana nunca se presenta en su forma natural y está ineludiblemente moldeada y estructurada por la cultura, por lo que los seres humanos están inevitablemente conectados con un marco cultural específico. Con seguridad la mayoría de los autores multiculturalistas reconocen que las personas pueden revisar todos o algunos de los aspectos de su cultura, pero lo que no pueden hacer es trascender a la cultura todos en conjunto y vivir en un vacío cultural.

El autor agrega que Barry no aprecia el valor de la diversidad cultural, el diálogo intercultural, ni la importancia del derecho a la expresión de la cultura propia. A pesar de que permite algunas excepciones al tratamiento igualitario por razones prudentiales, éstas raramente incluyen el respeto por la cultura y la identidad de los involucrados, cuando la justificación adecuada de las mismas debería ser, precisamente, una reinterpretación del principio de igualdad. Parekh opina que su visión tiene muchas ventajas sobre la de Barry. Ya que la igualdad es un valor muy relevante en una sociedad liberal, apreciar el trato diferenciado como una forma de igualdad hace más fácil la persuasión de la sociedad mayoritaria para conceder ciertas exenciones y también cultiva el respeto por las diferencias y la diversidad, ahora vistas como parte de una idea de la igualdad más inclusiva. En cambio, en la visión del filósofo inglés ocurre lo opuesto: las diferencias son vistas como desviaciones tratadas como molestias que deben ser toleradas de mala gana. La pregunta que queda

---

<sup>54</sup> Barry, B., "Seconds Thoughts – and Some First Thoughts Revived", en *Multiculturalism Reconsidered*, ob. cit., pp. 204-238. Para una aproximación general, véase Kenny, M., *The Politics of Identity. Liberal Political and the Dilemmas of Difference*, Polity Press, 2004, pp. 31-36.

<sup>55</sup> Freeman, S., "Liberalism and the Accommodation of Group Claims", ob. cit., p. 22.

<sup>56</sup> Caney, S., "Equal Treatment, Exceptions and Cultural Diversity", ob. cit., p. 98.

<sup>57</sup> Miller, D., "Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments", ob. cit., p. 59.

<sup>58</sup> En lo que viene sigo a Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism*, ob. cit., pp. 345-372.

abierta es cómo bajo esta lógica podría generarse la ansiada solidaridad que reclama Barry para justificar el programa liberal.

Otra cuestión que Parekh destaca es que los valores morales varían en grado de universalidad. Algunos son esenciales para el florecimiento humano, definen el contenido mínimo de cualquier forma de vida buena y podemos dar razones bastante convincentes de que merecen, al menos normativamente, lealtad universal. Otros valores exceden ese mínimo, dan riqueza y profundidad a la vida humana y podemos incluso defender plausiblemente que deberían tener admiración universal, pero una sociedad que falla en vivir de acuerdo con ellos no pierde el derecho a pretender ser una buena sociedad. La distinción convencional entre universalismo y relativismo no captura la complejidad de la vida moral<sup>59</sup>. El sostener que ciertos valores morales pertenecen a cierta sociedad específica no es ser relativista, tan sólo implica que éstos presuponen una estructura social específica cuyas razones particulares probablemente no interesan a los foráneos. Por otro lado, el universalismo también tiene sus matices. Probablemente podemos argumentar que ciertos valores son universales, pero su significado, importancia relativa y aplicabilidad varían de sociedad en sociedad. Toda esta sintonía fina es la que se le escapa a Barry cuando critica al multiculturalismo.

Ahora bien, respecto de la acusación sostenida por Barry de que las políticas de la diferencia son incompatibles con las políticas de redistribución, Parekh sostiene que eso es falso<sup>60</sup>. “No es difícil imaginar una sociedad en la cual las desigualdades económicas y otras sean reducidas drásticamente o incluso eliminadas, pero que tengan una visión degradante de mujeres, minorías étnicas, culturales y religiosas, homosexuales y otros. Después de todo, la igualdad económica no genera por sí misma respeto por la diversidad (...) Una sociedad igualitaria podría insistir en una sola y correcta forma de llevar una vida buena. Sus miembros disidentes gozan de igualdad social y económica, pero no de la igualdad para definir y afirmar su identidad. Están destinados a sentirse oprimidos en el sentido en que se les deniega el respeto público igualitario y la libertad de autodeterminación (...) La injusticia no sólo se produce cuando los individuos son explotados, manipulados o cuando se les niegan las condiciones materiales básicas para una vida buena, sino también cuando se les niega la oportunidad de hablar en sus propias voces, modelar y expresar libremente sus identidades (...) La opresión y la inequidad pueden tomar muchas formas, la económica es sólo una de ellas. Aquellos que se abocan a la redistribución se concentran en una de ellas, aquellos que se enfocan en el reconocimiento, en otras”<sup>61</sup>. Pareciera ser, entonces, que el desafío para la filosofía política es contribuir a diseñar políticas públicas que combinen adecuadamente el paradigma redistributivo con el paradigma del reconocimiento.

---

<sup>59</sup> La familiaridad con los planteamientos defendidos por Walzer es evidente. Véase Walzer, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998 (traducción de Francisco Álvarez).

<sup>60</sup> Kymlicka también disiente de la aprensión de Barry: “Los países con políticas multiculturales vigorosas no han tenido más dificultades para mantener sus políticas de redistribución social que países con políticas multiculturales modestas o débiles”. Kymlicka, W., *Multicultural Odysseys*, ob. cit., p. 136.

<sup>61</sup> Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism*, ob. cit., pp. 366 y 367.

### III. CONCLUSIÓN

Siguiendo a Caney<sup>62</sup>, los puntos centrales del planteamiento de Barry pueden resumirse como sigue: a) defiende un programa liberal de libertades individuales civiles y políticas; b) relacionado con lo anterior, argumenta a favor del ideal de un Estado neutral conforme al cual la adopción de cualquier principio de justicia no debe basarse en una concepción del bien; c) todos los ciudadanos tienen los mismos derechos liberales, oponiéndose por tanto a políticas sensibles a la diferencia que distribuyan algunos derechos denegándoselos a otros; y d) pretende que su punto de vista liberal tenga una aplicación global y no sólo en las democracias occidentales modernas (distanciándose, dicho sea de paso, del segundo Rawls que suscribe una forma de liberalismo político).

Cada uno de estos puntos encuentra resistencias, de muy diversa índole, entre los autores multiculturalistas. En este trabajo he revisado algunas de ellas, entre las que me interesa destacar ahora solamente dos. En primer lugar, aquella que le recuerda a los pensadores liberales que necesitan ser sensibles al contexto y a las diferencias culturales que mediatizan la aplicación de las normas igualitarias<sup>63</sup>. Según mi parecer, y apoyándome en Kymlicka<sup>64</sup>, los defensores de políticas multiculturales tienen la razón cuando sostienen que la justicia no puede seguir definiéndose simplemente en base a reglas ciegas a las diferencias pues causan menoscabos inadmisibles para grupos particulares menos aventajados. A la inversa, determinar si el tratamiento igualitario demanda normas comunes para todos o normas diferenciadas, es algo que debe valorarse caso a caso según el contexto, no algo que pueda decidirse desde el inmaculado pedestal de la neutralidad liberal. Como consecuencia, la carga de la prueba se ha desplazado. Ésta “ya no recae únicamente en los defensores de los derechos de las minorías, en el sentido de instarles a mostrar que las reformas que proponen no generarían injusticias; la carga de la prueba recae igualmente en los defensores de las instituciones ciegas a las diferencias en el sentido de instarles a mostrar que el *statu quo* no genera injusticias para los grupos minoritarios”<sup>65</sup>.

Quisiera destacar, en segundo lugar, la crítica que denuncia el equívoco afán del liberalismo por el universalismo. Detrás de ese anhelo filosófico se esconde, como la llama Parekh, una obsesiva compulsión por la identidad doctrinaria de las teorías. Pareciera indispensable romper con esa contumacia, que ha llevado a Barry a dejarse atrapar, sin ir más lejos, por el mismo espíritu de la intolerancia que él echa en cara a las teorías multiculturales. En vez de hablar del liberalismo monolíticamente, sería más provechoso desfragmentarlo en los distintos principios liberales y permanecer abiertos a aceptar algunos y rechazar otros, combinándolos con aquellos que provengan de otras fuentes. Además, los valores liberales con su pretensión de universalidad, al encontrarse insertos y nutrirse de una cultura particular, trasladan esa cultura a donde quiera que los llevemos, adoptando diferentes formas.

<sup>62</sup> Caney, S., “Equal Treatment, Exceptions and Cultural Diversity”, ob. cit., p. 82.

<sup>63</sup> Kenny, M., *The Politics of Identity*, ob. cit., p. 33.

<sup>64</sup> Kymlicka, W., *La política vernácula*, ob. cit., pp. 49-51.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 51.

Tal como la visión liberal de la vida, otras formas de vida contienen visiones valorables de la inmensa complejidad y diversidad de ésta y encarnan valores, en principio, estimables. Debemos llevar estos entendimientos y valores a un diálogo creativo y crítico con la visión liberal, y abrir las posibilidades de nuevos sistemas de pensamiento, cruzar las fronteras doctrinarias con soltura y confianza, y resistir las rotulaciones esencialistas<sup>66</sup>. La cuestión clave es que esa misma actitud habrá de aplicarse, si somos consecuentes, al propio multiculturalismo. Luego, sólo un multiculturalismo tenue sería admisible en desmedro de un multiculturalismo denso<sup>67</sup>, pues este último caería preso de la misma compulsión que afecta a un liberalismo ciego a la diferencia.

### BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, E., "What Is the Point of Equality?", en *Ethics*, Volumen 109, Nº 2, enero 1999, pp. 287-337.
- BARRY, B., *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, 2002.
- BAUMEISTER, A.T., *Liberalism and the 'Politics of Difference'*, Edinburgh University Press, 2000.
- DE LUCAS, J., "La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos", en *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001.
- DWORKIN, R., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000.
- FARRELL, M.D., "Algunas maneras de entender la neutralidad", en *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Alicante, Nº 15-16, 1994, pp. 179-197.
- GARZÓN VALDÉS, E., *Instituciones Suicidas. Estudios de Ética y Política*, Paidós, México D.F., 2000.
- HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999 (traducción de Juan Carlos Velasco).
- KELLY, P. (ed.), *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*, Polity Press, 2002.
- KENNY, M., *The Politics of Identity. Liberal Political and the Dilemmas of Difference*, Polity Press, 2004.
- KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *La teoría de la justicia de John Rawls*, Tecnos, Madrid, 2004 (traducción y epílogo de Miguel Ángel Rodilla).
- KYMLICKA, W., "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", en *Ethics*, Volumen 99, Nº 4, Julio 1989, pp. 883-905.
- KYMLICKA, W., *Contemporary Political Philosophy* (2 ed.), Oxford University Press, 2002.
- KYMLICKA, W., *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003 (traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguilbar).
- KYMLICKA, W., *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, 2009.

<sup>66</sup> Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism*, ob. cit., pp. 367-372.

<sup>67</sup> Baumeister distingue entre multiculturalismo denso (*thick multiculturalism*) y multiculturalismo tenue (*thin multiculturalism*). Baumeister, A.T., *Liberalism and the 'Politics of Difference'*, ob. cit., p. 58.

- MCMURRIN, S. (ed.), *Liberty, Equality and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1987.
- NUSSBAUM, M. y SEN, A. (eds.), *Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- PAREKH, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (2 ed.), Palgrave MacMillan, 2006.
- PAREKH, B., *A New Politics of Identity. Political principles for a Interdependent World*, Palgrave MacMillan, 2008.
- PÉREZ DE LA FUENTE, O., *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Dykinson, Madrid, 2005.
- PÉREZ DE LA FUENTE, O., *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson, Madrid, 2005.
- RAKOWSKI, E., *Equal Justice*, Clarendon Press, 1991.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971 (hay disponible una traducción de María Dolores González, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1979).
- RAWLS, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1986 (traducción de Miguel Ángel Rodilla).
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996 (traducción de Antoni Domènech).
- RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002 (traducción de Andrés de Francisco).
- SCANLON, T., "Preference and Urgency", en *Journal of Philosophy*, Volumen 72, N° 19, 1975, pp. 655-669.
- TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el Conocimiento, el Lenguaje y la Modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997 (traducción de Fina Birulés Bertrán).
- VILLAVICENCIO MIRANDA, L., "La concepción política de la persona y las visiones constitutivas del bien", en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, Universidad Nacional de Colombia, N° 135, diciembre de 2007, pp. 29-49. Disponible en [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_pdf&pid=S0120-00622007000300002&lng=en&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0120-00622007000300002&lng=en&nrm=iso&tlng=es)
- WALZER, M., "Liberalism and the Art of Separation", en *Political Theory*, Volumen 12, N° 3, agosto 1984, p. 315-330.
- WALZER, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998 (traducción de Francisco Álvarez).
- WOLFF, R.P., *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981 (traducción de M. Suárez).
- YOUNG, I.M., *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000 (traducción de Silvina Álvarez).

