

Por qué seguir gastando en cultura en tiempos de crisis: justificaciones desde la filosofía política liberal

Rafael Cejudo Córdoba
Área de Filosofía Moral,
Universidad de Córdoba
rafael.cejudo@uco.es

Why We Should Continue to Spend Money in Culture in Times Of Crisis: Justifications in Terms of the Liberal Political Philosophy

ABSTRACT: La financiación estatal de literatura, las bellas artes o el cine (lo que llamaré *bienes culturales*) encuentra serios obstáculos según el planteamiento liberal: por un lado el Estado no puede suplantar el juicio de los ciudadanos que son quienes deben decidir gastar su dinero en cultura o en otros destinos (el obstáculo del paternalismo). Por otro lado, los objetivos generales del contrato social excluyen el compromiso con ideales estéticos o vitales, lo que parece inherente a los bienes culturales (el obstáculo del perfeccionismo). Intentando proporcionar argumentos útiles en el debate público y la práctica profesional, se proponen algunas respuestas, dentro del propio pensamiento liberal, considerando la afinidad de los bienes culturales con bienes públicos y con bienes de naturaleza social no reductibles a objeto de preferencias individuales.

KEYWORDS: liberalismo; política cultural; financiación pública; bienes públicos; bienes sociales

RESUMEN: State funding of literature, fine arts or cinema (I shall say *cultural goods*) tackles serious problems in liberal thinking. First, the State should not replace citizen choices because citizenry is free to decide whether spend their money in culture or in other alternatives (the problem of paternalism). Second, the general goals of social contracts rule out any commitment with aesthetic or vital ideals, while this commitment is inherent in cultural goods (the problem of perfectionism). Trying to provide helpful arguments for practitioners and the public debate, I suggest some answers to those problems within the liberal approach. In particular, I address the relation between cultural and public goods, and I touch upon the social dimension of cultural goods so they are not only individual choices.

PALABRAS-CLAVE: liberalism; cultural policy; public funding; public goods; social goods

Muchos de nosotros pensamos que el arte es una actividad valiosa aunque normalmente no reporte beneficios, y consideramos que merece cualquier tipo de apoyo financiero que pueda conseguir. Desafortunadamente, en este periodo histórico, hay pocos mecenas reales o magnates intrépidos dispuestos a actuar como benefactores, así que se espera cada vez más que los subsidios provengan de los gobiernos (Feinberg, 1994, p. 101).

1. Introducción

Desde que Feinberg escribió estas líneas parece que las tornas han cambiado de nuevo: aunque los ciudadanos siguen pensando que el arte y la Cultura¹ en general merecen ser financiados, el Estado tiene menos recursos (y aparentemente menos voluntad) de seguir haciéndolo. Los proyectos legislativos sobre financiación de la Cultura, de ámbito estatal o autonómico, coinciden en reclamar la vuelta de “mecenas reales o magnates intrépidos” dispuestos a pagar, si bien los “mecenas reales” habrán de ser hoy las

Este artículo es una investigación realizada dentro del Proyecto “Business Ethics: Normativity and Economic Behavior”, BENEFF FFI2011-29005 (Plan Español I+D+i). Una versión preliminar del mismo fue presentada en el II Seminario de la Red Andaluza de Ética y Filosofía Política, Nuevos debates de Ética, Filosofía Política y Social (Granada, 11-4-2014), a cuyos participantes agradezco sus comentarios.



Received: 05/04/2014
Accepted: 01/05/2014



grandes empresas, y los “magnates intrépidos” los modestos consumidores que hagan micro-mecenazgo. Como efecto de la crisis, no es sólo que haya menos dinero público para gastar, sino que el público parece menos dispuesto a que los políticos se lo gasten en Cultura². A pesar de todo, los consumidores y usuarios siguen pagando sólo el 17% de los bienes y servicios culturales proporcionados por el Estado, y menos de la mitad (el 48,3%) de los ofertados por el sector privado³. Esta escasa propensión al gasto es sin embargo compatible con la creencia generalizada de que la Cultura merece ser protegida y potenciada. Es un crimen, por ejemplo, que se destruyan los *budas de Bamiyán*, aunque uno jamás vaya a visitarlos, ni dedique ningún tiempo a contemplarlos, ni crea que formen parte de sus recuerdos o vivencias. En todo caso, les reconocemos algún tipo de valor intrínseco, quizás a causa de pertenecer a un confuso “patrimonio de la humanidad”. Además, y es una cuestión conceptualmente distinta, se supone que algún Estado o poder público debería financiar su protección.

Dado que Malraux fundó en Francia el primer ministerio de Cultura ya en 1959, y dado que también países con sistemas políticos muchos menos centralizados llevan décadas financiando la Cultura, es fácil encontrar argumentos “oficiales”, y menos o más rigurosos, a favor de las políticas culturales, argumentos que van desde el acceso igualitario a las grandes producciones culturales de la humanidad (el objetivo declarado de Malraux), a la participación efectiva en la vida cultural (la democracia cultural), la preservación o construcción de una identidad colectiva, o el desarrollo territorial (Agudo Torrico, 2012; Bastien et al., 2012; Vidal-Beneyto, 1981). Dejando a un lado el problema de la solvencia de tal argumentario, mi objetivo será destacar algunas propuestas de la filosofía política liberal contemporánea para justificar la financiación pública de los bienes culturales, a pesar de que tal enfoque filosófico sea en principio el menos apto para ello por lo que enseguida diré⁴. En el liberalismo quizá no existan amplias avenidas que conduzcan a la financiación estatal de la Cultura, pero podemos encontrar varios senderos aunque tengan obstáculos y sean sinuosos. Aquellos que estamos convencidos, por muchas razones, de que la Cultura merece un apoyo estatal serio, debemos saber que incluso la filosofía liberal puede sernos de ayuda. Para ello, tras presentar en la sección segunda dos obstáculos principales para financiación de la Cultura, las secciones tres y cuatro ofrecen algunas soluciones considerando que los bienes culturales son bienes públicos y bienes sociales respectivamente.

2. Dos obstáculos para una financiación pública

Hay dos peligros, relacionados entre sí, que dificultan la financiación pública de la Cultura

según el planteamiento liberal: el paternalismo y el perfeccionismo. Comenzando por lo primero, téngase en cuenta que el ámbito de la Cultura se constituye como tal en oposición a lo económico, y así podemos decir que *la Cultura no se vende*, porque los bienes culturales pertenecen a lo que *el dinero no puede comprar* (Sandel, 2012). Pero la independencia de la Cultura también debería ser respecto del Estado, y de hecho la autonomía artística y la libertad de pensamiento se reivindican en la época contemporánea principalmente contra este último. De ese modo, el antagonismo entre la Cultura y el Estado es análogo al que hay entre la Iglesia y el Estado, y en ambos casos se trata de proteger un ámbito para la libertad del pensamiento y la conciencia (Dubois, 1999). En consecuencia si el Estado paga, la Cultura también corre el riesgo de venderse: el Estado impondrá aquellos bienes culturales que más interesen a sus fines o, lo que sería aún peor, a los fines de la ideología dominante⁵. Y aunque no impusiera opciones culturales determinadas, si meramente promueve o conserva algunos bienes culturales, el coste de tales políticas sí habrá que repercutirlo a los ciudadanos, elijan ellos o no tales bienes (ya sean estos iglesias románicas, conciertos de música pop o carnavales). No obstante, se podría argumentar a favor de un *paternalismo blando* tal que los ciudadanos sí elegirían pagar los bienes culturales que el Estado elige que ellos paguen, cuando tuvieran la información y la formación necesarias para reconocer que tales bienes verdaderamente les interesan (Feinberg, 1986, p. 12). Esta forma de paternalismo sería la solución adoptada por muchos liberales (Claassen, 2013, p. 276).

Un problema más serio es el del perfeccionismo, que impediría constitucionalizar la obligación del Estado de financiar los bienes culturales. Dicho en jerga *rawlsiana*: los bienes culturales no son *bienes primarios* y por tanto no forman parte de la *estructura básica*. Las preferencias sobre Cultura se refieren a ideas particulares sobre la vida buena, a doctrinas comprensivas incompatibles con la neutralidad del Estado. En la *situación original* no se elegiría que éste financiara tal tipo de bienes porque, incluso teniendo plena información, amplia formación educativa y un juicio estético refinado, la novela negra podría preferirse a la música de cámara de Schönberg, o incluso ver fútbol a ambas alternativas (quizás porque un profundo y amplio conocimiento de la estética contemporánea nos lleve a rechazar la promesa siempre incumplida que ofrecen los bienes culturales). Según Rawls, las distintas formas de perfección deben ser compatibles con el principio de libre asociación, en el sentido de que los individuos o grupos que persigan cierto ideal de perfección (ya sea religioso o cultural) no pueden usar para ello mayores libertades o más recursos que los que les correspondan por motivos distintos de sus ideales de perfección⁶. La consideración de que determinados bienes, incluido tanto el patrimonio histórico-artístico como cualquier otro tipo de bien cultural, tienen un valor intrínseco y merecen

ISSN 1989-7022

financiarse con dinero público, es una creencia metafísica que choca con la neutralidad del Estado y por eso no puede invocarse como argumento político.

3. Primera respuesta: los bienes culturales son bienes públicos

DILEMATA, año 6 (2014), nº 15, 195-203

Una primera salida a la objeción de que la financiación de la Cultura violaría la neutralidad liberal es defender que los bienes culturales pertenecen a esa clase de bienes en la que Platón situaba “la comprensión, la vista y la salud” (República, 357c), quiero decir aquellos con valor tanto intrínseco como instrumental. En consecuencia, podemos dejar a un lado su disputado valor intrínseco y defender que el Estado debe financiar la Cultura por su valor instrumental, ya sea educativo o económico. Para no salir del planteamiento rawlsiano, la solución es que los bienes culturales pueden pagarse con los impuestos siempre que el efecto de ese gasto público (y de las políticas culturales asociadas), sea una redistribución de los bienes primarios que suponga una mejora en términos paretianos y que siga respetando los dos Principios de Justicia. Pero esto es extremadamente difícil de lograr (y de saber que se ha logrado) incluso en el caso de bienes como las carreteras o la defensa nacional, así que más todavía en el de los bienes culturales. Por otro lado, las infraestructuras o la seguridad nacional pueden beneficiar a todos, y por eso podría defenderse que la preferencia por tales bienes no depende de doctrinas comprensivas. El problema entonces se desplazaría al de la justificación del gasto en bienes públicos, y a si los bienes culturales lo son.

Los bienes públicos no pueden ser distribuidos ni financiados mediante el mercado, esto es, confiando sólo en las elecciones individuales. El motivo es que bienes como el alumbrado público o un espectáculo de fuegos artificiales no pueden reservarse para que sólo los consuman quienes han pagado por ellos (característica de *no exclusión*), y además no habría incentivo para cobrar un precio a consumidores adicionales porque el bien no pierde utilidad aunque más personas lo consuman (*no saturación*). El ejemplo típico de los fuegos artificiales es precisamente un bien cultural, así que el gasto cultural podría justificarse desde el liberalismo alegando que Cultura es un bien público con valor instrumental, y esto con independencia del valor intrínseco que cada cual le asigne. Dicha línea argumental es común en los manuales sobre economía de la Cultura (Baumol and Bowen, 1966; Towse, 2011; Vogel, 2011), y es objeto de intenso debate. Porque, por un lado, es discutible que los bienes culturales tengan valor instrumental para cualquier contribuyente; por otro, los bienes culturales sólo en contadas ocasiones son plenamente bienes públicos. Respecto de lo primero, ese disputado valor instrumental puede ser económico o

educativo. Así pues, al menos a veces los bienes culturales son bienes públicos que generan *externalidades positivas* (beneficios para los demás que los productores no pueden cobrar), de modo que es justo que el Estado obligue a que paguemos su coste. Se trata, entonces, de cómo justificar la financiación de los bienes públicos en general a partir de un fallo en los mecanismos del mercado (Anton et al., 2000; Claassen, 2013; Miller, 2004). Por otro lado, los bienes culturales contribuyen con seguridad a la educación de quienes los consumen, de modo que parece razonable que el Estado acerque la Cultura a los niños aunque ni estos, ni sobre todo sus padres, eligieran pagarla por ellos mismos o con sus impuestos. En esta segunda alternativa no está claro en qué medida la Cultura tiene este impacto educativo, de forma que no es posible discriminar así qué bienes culturales (¿música punk o arqueología?) merecen financiación pública ni cuánta (Baumol and Bowen, 1966, pp. 379-380).

4. Segunda respuesta: los bienes culturales se pegan

Por otro lado, como antes decía, los bienes culturales sólo en algunas ocasiones son propiamente bienes públicos porque lo más frecuente es que sí haya posibilidad de excluir a quien no pague su precio (p. ej. en las representaciones teatrales), y también es común que haya saturación (como en las masificadas salas del Museo del Louvre). De todas formas, en muchos casos sí se producen externalidades positivas (de tipo turístico sobre todo), de las que se benefician quienes no consumen los bienes culturales. Dworkin (1985, p. 224) indica a este respecto que “el problema de los bienes públicos puede surgir de una forma parcial o mixta cuando transacciones privadas tienen efectos de rebosamiento (*spillover effects*) que otros valoran y de los que no pueden ser excluidos”. En estos casos no hay un problema de *free rider* (alguien que *viaja en el autobús* -consume el bien- sin pagar), sino de *free-clinger* (Dworkin, 1985, p. 224), o alguien que “se impregna” (*cling*) de los efectos positivos de lo que personalmente él no ha consumido. Un caso claro de *free-clinger* podría ser el de quien se beneficia de que la mayoría de la población se haya vacunado, pues la posibilidad de que entonces se contraiga la enfermedad será mucho menor aunque uno no se haya puesto la vacuna. Algo semejante ocurriría con los bienes culturales, puesto que uno se beneficia indirectamente de vivir en una población con una intensa vida cultural (p. ej. en términos de posibilidades de negocio), aunque jamás vaya al teatro o al circo.

Pero la propuesta de Dworkin tiene bastante más alcance de lo hasta ahora dicho, porque los *efectos de rebosamiento* de los bienes culturales no se limitan a sus posibles impactos

económicos. Así tiene que ser sólo si aceptamos los supuestos rawlsianos de que las partes contratantes en la posición original son mutuamente desinteresadas, y de que desconocen tanto sus planes de vida como la sociedad a la que pertenecen (Rawls, 1971, p. 137). Es obvio entonces que los partes diseñan un pacto del que han excluido la protección constitucional de su propia cultura. Tal como dice Black (1992, p. 253), “la constitución basada en derechos de Rawls virtualmente no deja lugar alguno para la intervención del Estado en apoyo de la cultura”. La *cultura*, con minúscula, es el modo de vida de una sociedad, pero en ella la Cultura, los bienes culturales, juegan un papel destacado en términos de preservación e innovación de la identidad personal y social. Por eso la precisión de Dworkin de que los bienes culturales se parecen sobre todo al lenguaje abre nuevas posibilidades para defender su financiación pública. Un “lenguaje compartido”, señala Dworkin, no es ni un bien público ni uno privado porque es un bien *social* en un sentido en el que aquellos no lo son. Además, gracias al lenguaje de la Cultura podemos valorar distintas alternativas sociales, políticas o existenciales. Por eso mismo, porque posibilita las valoraciones, el propio lenguaje de la Cultura no puede ser valorado en conjunto. Por ejemplo, “la misma posibilidad de encontrar valor estético en la continuidad depende de nuestra continuidad logrando éxito e interés en la continuidad” (Dworkin, 1985, p. 231), de modo que nuestro aprecio del patrimonio histórico presupone nuestro reconocimiento del mismo como objeto de valor.

Dworkin sostiene así que la protección estatal de la Cultura se justifica por asegurar la continuidad de una estructura, bien que cambiante, que permite la apreciación y la crítica de la tradición cultural y de sus propuestas de innovación. Mediante esta caracterización de los bienes culturales como bienes sociales afines a un lenguaje compartido, Dworkin pretende eludir tanto el paternalismo como las políticas perfeccionistas (en tanto *paternalismo sofisticado* consistente en crear preferencias en el público en lugar de oponerse, como el paternalismo *primitivo* o *tout court*, a las ya existentes) (Dworkin, 1985, p. 230). Sin entrar aquí en la valoración completa de su argumentación (por ejemplo en hasta qué punto nos acercamos a tesis comunitaristas), él mismo concluye que su propuesta no permite establecer límites máximos ni mínimos de las ayudas estatales, sino sólo establecer la obligación general del Estado de posibilitar la transmisión de la estructura cultural a las generaciones venideras. En la línea de Dworkin, recientemente Munoz-Darde (2013) ha defendido que la crisis económica y la consiguiente escasez de recursos a disposición del Estado no justificaría desmantelar el sistema público de provisión de bienes culturales (museos, orquestas, centros de investigación, etc.).

El punto de partida de Munoz-Darde es una cuestión de hecho: existe un consenso social generalizado a favor de, por ejemplo, no traspasar a la investigación de enfermedades raras

cualquier euro adicional actualmente dedicado a la financiación de la Cultura, incluso aunque tales fondos pudieran suponer salvar una vida. Debemos entender por qué no nos gustaría que “en cincuenta o cien años hubiéramos retirado las ayudas públicas, y animado a que todas las donaciones no se destinaran a museos, óperas, ballets profesionales y demás, sino en su lugar a la investigación médica” (Munoz-Darde, 2013, p. 235). Téngase en cuenta que un solo euro de más en investigación *podría* salvar una vida, y que sin embargo preferimos no destinar todos los fondos públicos a fines de ese tipo. El argumento no descansa en la aceptación acrítica del consenso social a favor de la Cultura, sino en que las necesidades propias proporcionan un fundamento para objetar razonablemente a las exigencias de los demás: cortarse un meñique para salvar una vida ajena no es un deber, al menos porque estaría más allá de las capacidades humanas normales. No se trata de comparar el valor del dedo frente al de una vida, sino de que la integridad personal aquí marca un límite frente a las exigencias de los demás. La siguiente premisa de Munoz-Darde es que la Cultura, puesto que consiste en un bien social, constituye una *necesidad compartida* por una sociedad, de modo que otras necesidades, individuales o sociales, no prevalecen automáticamente sobre ellas: quizás *Bienvenido Mr. Marshall* sea el meñique de las necesidades sociales, pero no hay derecho a exigir que nos lo cortemos.

En este artículo he expuesto una serie de líneas argumentales generales, pero no he discutido todos sus detalles. En realidad la Cultura supone un desafío importante para el enfoque liberal, como quizás el lector haya percibido en la argumentación de Dworkin y Munoz-Darde. Por otro lado, creo que el problema adquiere un aspecto distinto cuando redefinimos la Cultura haciéndonos cargo de los cambios en la producción y disfrute de los bienes culturales acaecidos en la sociedad contemporánea, por los cuales se acercan a otros bienes de consumo (Cejudo, 2014; Rodríguez Ferrándiz, 2011). Pero considerando que el propósito final de las éticas aplicadas es “cambiar la realidad. Al menos ciertos aspectos de lo real” (López de la Vieja, 2004, p. 25), mi intención no ha sido presentar un rompecabezas intelectual para uso exclusivo de filósofos. Por el contrario, he procurado afrontar el difícil test del ¿y con esto qué? (Phillips, 2003, p. 155), o reto de poder servir de alguna utilidad tanto a los profesionales del sector (en este caso gestores culturales y responsables políticos), como a los ciudadanos que reclamen una vida cultural más rica.

Bibliografía

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 6 (2014), nº 15, 195-203

Agudo Torrico, Juan (2012): "Patrimonio Etnológico y juego de identidades", *Revista Andaluza de Antropología*, vol. 2, no., pp. 3-24.

Anton, Anatole, Fisk, Milton, and Holmström, Nancy (2000): *Not For Sale: In Defense Of Public Goods*, Boulder, Westview Press.

Bastien, C., et al. (2012): *Le politique, l'artiste et le gestionnaire: (Re)configurations locales et (dé)politisation de la culture*, Broissieux, Editions du Croquant.

Baumol, W.J. and Bowen, W.G. (1966): *Performing Arts: The Economic Dilemma; a Study of Problems Common to Theater, Opera, Music, and Dance*, New York, Twentieth Century Fund.

Black, Samuel (1992): "Revisionist Liberalism and the Decline of Culture", *Ethics*, vol. 102, no. 2, pp. 244-267.

Cejudo, Rafael (2014): "Sobre el valor del Patrimonio Cultural Inmaterial: una propuesta desde la ética del consumo", *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, vol., no. 14, pp.

Claassen, Rutger (2013): "Public Goods, Mutual Benefits, and Majority Rule", *Journal of Social Philosophy*, vol. 44, no. 3, pp. 270-290.

Dubois, Vincent (1999): *La politique culturelle*, Paris, Belin.

Dworkin, R. (1985): "Can a Liberal State Support Art?", *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, pp. 221-236.

Feinberg, Joel (1994): "Not with my tax money. The problem of justifying government subsidies for the arts", *Journal of Public Affairs*, vol. 8, no. 2, pp. 101-123.

Fundación-Contemporánea (2013): *Informe del Observatorio de la Cultura. Resultados primer semestre 2013*, Madrid, Fundación Contemporánea.

IESA-CSIC and Andalucía, Consejería de Cultura de la Junta de (2010): *Barómetro Andaluz de la Cultura*, Córdoba, IESA.

--- (2012): *Barómetro Andaluz de la Cultura*, Córdoba, IESA.

López de la Vieja, M. Teresa (2004): "Ética aplicada como ideología", *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, vol. 4, no., pp. 13-27.

Miller, David. (2004): "Justice, democracy and public goods", *Justice and Democracy. Essays for Brian Barry*, in K. Dowding, R. Goodin, and C. Pateman (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 127-149.

Munoz-Darde, Veronique (2013): "In the Face of Austerity: The Puzzle of Museums and Universities", *Journal of Political Philosophy*, vol. 21, no. 2, pp. 221-242.

Phillips, Robert (2003): *Stakeholder Theory and Organizational Ethics*, San Francisco, Berrett-Koehler.

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.

Rodríguez Ferrándiz, Raúl (2011): "De las industriales culturales a industrial del ocio y creativas: los límites del 'campo' cultural", *Comunicar: Revista científica iberoamericana de comunicación y educación*, vol. XVIII, no. 36, pp. 149-156.

Sandel, Michael J. (2012): *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, London, Penguin.

Towse, R. (ed.) (2011): *A Handbook of Cultural Economics*, Northampton, Mass. Edward Elgar.

Vidal-Beneyto, J. (1981): "Hacia una fundamentación teórica de la política cultural", *REIS*, vol. 16, no. 81, pp. 123-134.

Vogel, Harold L. (2011): *Entertainment Industry Economics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Notas

1. Usaré *Cultura*, con mayúscula, para diferenciarla de la *cultura* en el sentido antropológico de modo integral de vida de una sociedad. Entiéndase entonces que la *Cultura* engloba lo que a veces se denomina "alta cultura" (bellas artes, música culta, literatura, obras humanísticas), pero también la "cultura popular" (p. ej. grafitis, música pop, *best sellers* o folclore). En realidad parte del problema está en la adecuada conceptualización de la *Cultura* y, más allá de las palabras, en su relación con la producción y el consumo de otro tipo de bienes, como el turismo y el entretenimiento.
2. Según el *Barómetro Andaluz de la Cultura (BACU)*, elaborado por el Instituto de Estudios Sociales Avanzados del CSIC, ocho de cada diez andaluces pensaba en 2008 que la *Cultura* debía apoyarse siempre por el Estado; en cambio en 2012 siete de cada diez pensaban que debe apoyarse sólo a veces o nunca. Se trata por tanto de una pérdida de respaldo de aproximadamente un 50% en sólo cuatro años IESA-CSIC y Consejería De Cultura De La Junta De Andalucía, *Barómetro Andaluz De La Cultura* (Córdoba: IESA, 2010 y 2012).
3. Fundación-Contemporánea, *Informe del Observatorio de la Cultura. Resultados Primer Semestre 2013* (Madrid: Fundación Contemporánea, 2013).
4. Usaré como equivalentes "financiación pública" y "financiación estatal", y entenderé lógicamente que el Estado incluye todas sus administraciones territoriales y locales.
5. En España las legislaciones autonómicas no han tenido empacho en identificar, mediante la noción de patrimonio, todos los bienes culturales con aquellos que favorecen una identidad nacional o regional, y por tanto legislar a favor de estos últimos. Por ejemplo la Ley 7/1990, de 3 de julio, de Patrimonio Cultural del País Vasco establece que "integran el patrimonio cultural todos aquellos bienes de interés cultural" (Aº 2.1), e inmediatamente se define el "patrimonio cultural del pueblo vasco" como los monumentos y conjuntos monumentales (se entiende que ubicados en el territorio del País Vasco), y los "espacios culturales" entendiéndose por tales los constituidos "por lugares, actividades, creaciones, creencias, tradiciones o acontecimientos del pasado vinculados a formas relevantes de la expresión de la cultura y modos de vida del pueblo vasco" (Aº 2.2.). O por ejemplo, el Estatuto de Autonomía para Andalucía (Ley Orgánica 2/2007, de 19 de marzo) dice que uno de los "objetivos básicos de la Comunidad Autónoma" es "el afianzamiento de la conciencia de identidad y de la cultura andaluza a través del conocimiento, investigación y difusión del patrimonio histórico, antropológico y lingüístico" (Aº 10.3).
6. El pasaje de Rawls merece citarse por extenso porque es explícito y fija con claridad esta posición: "las personas se unen para perseguir sus intereses culturales y artísticos de la misma forma en que forman comunidades religiosas. No usan el aparato coercitivo del Estado para quedarse con más libertad o cuotas distributivas mayores aduciendo que sus actividades son de mayor valor intrínseco. El perfeccionismo se niega como principio político. Por consiguiente, los recursos sociales necesarios para sufragar las asociaciones dedicadas a promover las artes, las ciencias y la cultura en general deben obtenerse como justa contraprestación por los servicios prestados, o de contribuciones voluntarias que los ciudadanos deseen hacer, todo ello dentro de un régimen regulado por los dos Principios de Justicia" John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971). P. 328