



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Sánchez Guerrero, Luis Yamid

Análisis del estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva para pensar el multiculturalismo



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Sánchez Guerrero, L. Y. (2024). *Análisis del estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva para pensar el multiculturalismo. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes* <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/4950>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Análisis del estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva para pensar el multiculturalismo

TESIS DE MAESTRÍA

Luis Yamid Sánchez Guerrero

dussel7@live.com

Resumen

El cuestionamiento sobre las doctrinas comprensivas es el punto de partida de este trabajo de investigación. Se analiza el valor del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva en la reflexión sobre el multiculturalismo. Las doctrinas comprensivas de Rawls, como sistemas integrales de creencias morales, religiosas y filosóficas proporcionan un marco teórico robusto para entender y gestionar la pluralidad de concepciones de lo valioso y lo bueno para la vida humana en una sociedad democrática. Al articular estas doctrinas en las esferas pública y privada, se puede promover el respeto mutuo y el diálogo abierto, lo que es crucial para abortar las tensiones y conflictos en contextos multiculturales. A lo largo del texto, se examina la importancia de la tolerancia y el entendimiento de la diversidad cultural para promover la convivencia pacífica y la cohesión social. En particular, se subraya la necesidad de que las doctrinas comprensivas, las personas y los grupos identitarios sean razonables y se adapten a principios justos de cooperación social. Finalmente, se destaca que el concepto de doctrina comprensiva podría ser una herramienta útil para pensar un multiculturalismo crítico, promoviendo el diálogo, la cooperación y una sociedad democrática más justa y equitativa que valora la diferencia cultural, mientras enfrenta estructuras de dominación e injusticias históricas.



Universidad Nacional de Quilmes
Secretaría de Postgrado
Maestría en Filosofía
Orientación en Filosofía Social y Política

**“Análisis del estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina
comprehensiva para pensar el multiculturalismo”**

Luis Yamid Sánchez Guerrero

Director de Tesis: Dr. Daniel Busdygan
(Universidad Nacional de Quilmes)

Índice

Introducción	6
Capítulo 1: ¿Qué son las doctrinas comprensivas?	13
1.1. Breve exposición de la teoría política de John Rawls y su concepto de justicia como equidad	13
1.1.1. Liberalismo político	13
1.1.2. La justicia como equidad	17
1.2. Las doctrinas comprensivas de John Rawls	21
1.2.1. Las doctrinas comprensivas como concepciones globales de la vida humana	21
1.2.2. John Rawls: sobre mi religión y las doctrinas comprensivas	23
1.2.3. Lo razonable y lo racional	24
1.2.4. Doctrinas comprensivas razonables e irrazonables	27
1.2.5. Personas o ciudadanos razonables	34
1.3. El papel de las doctrinas comprensivas en la esfera pública	40
1.3.1. El giro político en la obra de Rawls	40
1.3.2. Las doctrinas comprensivas en el debate público y su rol en el consenso entrecruzado	42
1.3.3. Las doctrinas comprensivas y la concepción política de la justicia	50
1.3.3.1. Los límites que impone una concepción política a las concepciones del bien	52
1.3.3.2. Tres puntos de vista comprensivos	53
1.3.3.3. La influencia de las doctrinas comprensivas	54
1.3.3.4. El apoyo de las doctrinas comprensivas	57
Capítulo 2: ¿Qué es el multiculturalismo?	61
2.1. El multiculturalismo	61
2.1.1. Concepto de cultura	61
2.1.2. Origen del multiculturalismo	70
2.1.3. Definición de multiculturalismo	71

2.1.4. El concepto descriptivo y normativo del multiculturalismo	73
2.1.5. Crítica: el multiculturalismo como un relativismo	74
2.2. Las justificaciones del multiculturalismo	77
2.2.1. Reconocimiento	77
2.2.2. Igualdad	79
2.2.3. Libertad frente a la dominación	84
2.2.4. Hacer frente a la injusticia histórica	86
2.3. La segunda ola de escritos sobre el multiculturalismo	90
2.3.1. Amy Gutmann y los grupos identitarios	90
2.3.1.1. Los grupos identitarios en la esfera pública	92
2.3.1.2. Tipos de grupos identitarios	94
2.3.2. Seyla Benhabib y las reivindicaciones de la cultura	95
2.3.2.1. ¿El universalismo es etnocéntrico?	98
2.3.2.2. El cambio de paradigma	98
2.3.2.3. Mujeres, niños y niñas	100
2.3.2.4. La democracia deliberativa	102
2.3.2.5. La ciudadanía en Europa	105
2.3.3. María Luisa Femenías y Graciela Vidiella: multiculturalismo, feminismo y democracia deliberativa	105
2.3.3.1. Reconocimiento	106
2.3.3.2. Identidad/diferencia	108
2.3.3.3. Derechos grupales/individuales	109
2.3.3.4. La democracia deliberativa	110

Capítulo 3: ¿El estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprehensiva es valioso para pensar el multiculturalismo? 114

3.1. El estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprehensiva	114
3.2. Las doctrinas comprehensivas y el concepto de cultura	120
3.3. Las doctrinas comprehensivas y los grupos identitarios	122
3.3.1. Los grupos identitarios y las culturas	122
3.3.2. La identidad	124
3.3.3. La esfera pública	125
3.4. Las doctrinas comprehensivas y las justificaciones del multiculturalismo	130

3.4.1. Las políticas de reconocimiento	130
3.4.2. La igualdad	134
3.5. El multiculturalismo crítico, la democracia deliberativa y las doctrinas comprehensivas	136
A modo de conclusión	142
Referencias	148

Introducción

La presente investigación se inscribe en el amplio marco de la filosofía política contemporánea y tiene como objetivo determinar en qué medida el concepto rawlsiano de *doctrina comprehensiva* puede contribuir al debate sobre el *multiculturalismo*. El trabajo de investigación se enmarca en la filosofía política rawlsiana y en el multiculturalismo, pues se indagará sobre el estatuto epistémico que posee el concepto de las doctrinas comprehensivas de Rawls, desde su relevancia teórica, que permitirá comprender cómo este concepto puede proporcionar una base sólida para abordar el multiculturalismo. Para ello, es necesario analizar críticamente los conceptos de doctrina comprehensiva y multiculturalismo; y, sus posibles relaciones.

Las doctrinas comprehensivas¹ representan la diversidad de concepciones morales, religiosas y filosóficas que las personas mantienen dentro de una sociedad democrática (Rawls, 1995b, p. 29). Teniendo en cuenta la pluralidad de visiones y valores que existen en una sociedad democrática, que muchas veces son contradictorias y generan conflictos, resulta relevante cómo el concepto rawlsiano de doctrina comprehensiva contribuye a comprender y gestionar dicha diversidad.

Las doctrinas comprehensivas, en tanto son concepciones de lo valioso y lo bueno para la vida humana, pueden influenciar de forma significativa la identidad cultural. Las culturas se pueden entender como “prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto” (Benhabib, 2006, p. 10). Entendidas de esta forma, las culturas se componen de un conjunto de prácticas humanas que proporcionan un contexto donde las personas y grupos encuentran significado y orientación. En tal sentido, las doctrinas comprehensivas proporcionan una estructura conceptual y de valores que puede *encajar* dentro del contexto cultural amplio y contribuir a la formación de la identidad cultural, significados y orientación para la vida individual y colectiva. Se podría afirmar que las doctrinas comprehensivas hacen parte de las culturas, ya que pueden ser producto de ellas y contribuir a la definición y formación de estas por medio de diálogos complejos de interacción.

El multiculturalismo, afirma De la Fuente (2008), “lo podemos identificar como la primera expresión del pluralismo cultural, que promueve la no discriminación por

¹ Busdygan (2020) define las doctrinas comprehensivas como “verdaderos sistemas de creencias en los que se despliega alguna concepción de *lo valioso* y *lo bueno* para la vida individual y colectiva” (p. 244).

razones de raza o prácticas sociales, la celebración y reconocimiento de la diferencia cultural así como el derecho a ella” (p. 25). Entendido de esta manera, el multiculturalismo se presenta como una respuesta a la diversidad de identidades culturales presentes en las sociedades que se caracterizan precisamente, según Rawls (1995b), por la pluralidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales (p. 11). En tal sentido, el estatuto epistémico de las doctrinas comprensivas podría estar relacionado con el multiculturalismo para resolver el desafío de Rawls (1995b): “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?” (p. 29).

Según Rawls, para que una sociedad sea considerada justa debe estar basada en un conjunto de principios de justicia que garanticen la libertad y la igualdad en una sociedad cooperativa (Rawls, 1995b, pp. 30-31). Sin embargo, dado que nuestras concepciones comprensivas difieren en términos de moralidad, religión y filosofía, las concepciones profundas sobre lo bueno y lo justo varían entre individuos y comunidades. Por lo tanto, Rawls (1995b) sostiene que la idea de un *consenso entrecruzado* que busca un equilibrio entre las distintas perspectivas comprensivas es fundamental para una *concepción política de la justicia* donde los individuos no tengan que renunciar a sus ideales morales, religiosos y filosóficos (p. 35).

En busca de una teoría más inclusiva que la de Rawls e igualmente intentando reconciliar las diferencias culturales, Will Kymlicka ofrece el multiculturalismo como propuesta para la reivindicación de los derechos de los grupos marginados en una sociedad democrática y liberal (Serrano, 2008, p. 31). Esta justificación del multiculturalismo surge de una revisión de la teoría de Rawls a través de la crítica comunitarista del liberalismo. Para Kymlicka las culturas son instrumentalmente valiosas por dos razones: la pertenencia cultural es una condición importante de la *autonomía* personal, y la pertenencia cultural desempeña un papel crucial en la *autoidentidad* de las personas (Song, 2020, párr. 11). Basado en estas consideraciones y que los grupos minoritarios se enfrentan a desventajas que no afectan a los miembros de la mayoría, Kymlicka (2006) argumenta que los grupos minoritarios deben ser protegidos por medio de derechos diferenciados en función del grupo para proteger la identidad cultural y garantizar la igualdad (p. 153). Sin embargo, como se mostrará en el capítulo 2, “los derechos grupales pueden entrar en colisión con los derechos individuales” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 36). En muchas ocasiones, los derechos de grupo protegen prácticas

culturales que afectan los derechos individuales de las mujeres y de otros miembros marginados en los grupos.

Para Femenías y Vidiella (2017) el modo de considerar la cultura de Kymlicka posibilita la formación de la identidad, sin embargo, es una definición problemática porque no tiene en cuenta que las culturas son heterogéneas y cambiantes. En consecuencia, pretender que la identidad de las personas se determine a partir de una cultura es desconocer que las personas construyen y reconstruyen sus identidades discursivamente en contextos sociales complejos y plurales, que varían en el tiempo. Por otro lado, al definir las identidades desde las culturas, se valida que toda demanda de reconocimiento deba basarse en las culturas, lo que conduce a anteponer las demandas de los grupos, a la distribución igualitaria de derechos que define las democracias (pp. 33 - 34).

Por otro lado, si se les otorga a los grupos el derecho exclusivo a definir sus propias identidades, puede llevar a la “balcanización” o separación cultural entre los distintos grupos, una política de reconocimiento, en vez de conducir a la “balcanización”, debería fomentar el diálogo y la reflexión crítica sobre la identidad colectiva (Benhabib, 2006, pp. 128 - 129). Por tanto, la separación cultural puede llevar a que los grupos no se relacionen entre sí y esto puede dificultar la construcción de una sociedad democrática inclusiva y cohesionada desde un consenso entrecruzado y una concepción política de la justicia.

Las políticas de reconocimiento buscan valorar y proteger la diversidad cultural, sin embargo, una dificultad en una sociedad democrática plural es definir qué grupos merecen reconocimiento y cómo se debe abordar la diversidad en la esfera pública. Para Femenías y Vidiella (2017) no todos los grupos deben ser reconocidos por igual, pues hay algunos que son xenófobos, violentos y promueven discriminación; además, estos grupos “también consideran que sus respectivos sistemas de valores significan un bien para la sociedad” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 31). Esto último plantea un desafío para el multiculturalismo, en tanto estos grupos expongan sus propias demandas de reconocimiento.

A primera vista se puede relacionar el concepto de doctrina comprehensiva con las reivindicaciones del multiculturalismo, ya que ambos conceptos reconocen la diversidad presente en una sociedad, buscan superar los desafíos de la diversidad y promover la convivencia pacífica entre diferentes grupos y personas que poseen una

variedad de doctrinas comprensivas e identidades culturales que pueden entrar en conflicto.

Sin embargo, ambos conceptos han sido blanco de críticas y debates en cuanto a su aplicación concreta. El multiculturalismo ha sido atacado al tratarlo como si fuera un relativismo, estas críticas parten de la idea de que, al reconocer y valorar todas las culturas por igual, se está promoviendo la idea de que todas las perspectivas son igualmente válidas, sin importar su fundamento o sus implicaciones éticas (Olivé, 1999, p. 53). Por otro lado, el multiculturalismo ha sido criticado porque promueve la exclusión de ciertos grupos y la reificación de las culturas (Fraser, 2000, p. 56). Las doctrinas comprensivas han sido objeto de críticas, debido a que no pueden asegurar una sociedad cooperativa cuando entran en conflicto los puntos de vista comprensivos (Villavicencio, 2009, p. 538). También han sido criticadas por su vaguedad, el mismo Rawls (1995b) admite esta posición: “esta explicación de las doctrinas comprensivas razonables es deliberadamente laxa” (p. 76). Para Tarancón (2017) la definición de doctrina comprensiva razonable podría ser demasiado vaga, lo que permite incluir creencias que Rawls mismo consideraría irrazonables: “la definición de ‘doctrina comprensiva razonable’ resulta demasiado vaga e incapaz de excluir creencias que la propia teoría rawlsiana tipifica como irrazonables” (p. 145).

En este sentido, la hipótesis que aborda esta investigación sostiene que el estatuto epistémico de las doctrinas comprensivas, desde su relevancia teórica, permitirá esclarecer su valor para pensar el multiculturalismo y su relación con la solución a sus desafíos. Esta investigación pretende demostrar cómo las doctrinas comprensivas pueden contribuir a la construcción de una sociedad pluralista y justa, donde la diversidad de concepciones comprensivas y culturales sea respetada y permita la buena convivencia política, social y económica entre los ciudadanos. Así pues, esta perspectiva intentará ofrecer herramientas teóricas y prácticas para abordar los desafíos de la diversidad cultural.

Se puede definir el problema de investigación con la siguiente pregunta: ¿el estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva es valioso para pensar el multiculturalismo? En primer lugar, se examinará el estatuto epistémico de las doctrinas comprensivas para determinar sus posibilidades, críticas y limitaciones. En segundo lugar, se estudiarán las justificaciones del multiculturalismo, sus críticas y revisiones para reivindicar las exigencias de los distintos grupos y personas marginados en una sociedad democrática. En tercer lugar, se analizará la relación entre el concepto

rawlsiano de doctrina comprensiva y su capacidad para abordar los desafíos del multiculturalismo, incluyendo la promoción del reconocimiento, la igualdad y una sociedad justa para los grupos y personas, especialmente para aquellos que históricamente han sido dominados arbitrariamente y marginados.

Para abordar estos interrogantes, se responderá en un capítulo específico cada una de las tres cuestiones planteadas. Una vez estudiados y analizados los conceptos de doctrina comprensiva y multiculturalismo, en los capítulos 1 y 2 respectivamente, en el capítulo 3 se examinará el estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva en relación con el multicultural.

El primer capítulo cuenta con tres partes. En la primera parte se presenta brevemente la teoría política liberal de Rawls y su concepto de justicia como equidad, para comprender el contexto en el que se inscribe la noción de doctrina comprensiva. Se realiza un análisis general del liberalismo político y la teoría de la justicia como equidad de Rawls, destacando los principales aspectos de su enfoque. En la segunda parte, se aborda el concepto de las doctrinas comprensivas y su papel dentro del liberalismo político de Rawls. Se analizan los conceptos de lo razonable y lo racional en Rawls, para posteriormente definir las doctrinas comprensivas razonables e irrazonables y su relación con las personas o ciudadanos razonables. En la tercera parte, se analiza la relación entre las doctrinas comprensivas y la esfera pública, se inicia con una exposición del giro político en la obra de Rawls y la importancia de las doctrinas comprensivas en el giro. Posteriormente, se presenta el papel de las doctrinas comprensivas en el debate público y su rol en el consenso entrecruzado para la construcción de una sociedad democrática pluralista y justa, basada en una concepción política de la justicia.

El segundo capítulo cuenta con tres partes. En la primera parte se presentan los conceptos de cultura predominantes en la filosofía política contemporánea, que van desde una concepción *esencialista* hasta una visión *cosmopolita*, que reconoce la heterogeneidad, complejidad y cambio constante de las culturas. El capítulo continúa con el origen del multiculturalismo como respuesta a los desafíos planteados por la diversidad cultural, cuando Australia y Canadá fueron de los primeros países en adoptar políticas y leyes que reconocían oficialmente la diversidad cultural (Rattansi, 2011, p. 8). Se prosigue con la definición de multiculturalismo teniendo en cuenta la concepción dinámica y cambiante de las culturas, luego se exponen las concepciones descriptivas y normativas del multiculturalismo. Para terminar la primera parte, se aborda la crítica más

común que trata el multiculturalismo como un relativismo y se argumenta en favor del multiculturalismo como una perspectiva que busca cómo comprender y responder los desafíos ante la diversidad cultural. La segunda parte se centra en las justificaciones del multiculturalismo acuñadas por Sarah Song. Esta parte presenta una visión general de las diferentes formas de multiculturalismo: *reconocimiento, igualdad, libertad frente a dominación y hacer frente a la injusticia histórica*. Esta parte es importante para comprender las razones y fundamentos que respaldan el multiculturalismo en su desarrollo histórico y cómo se relacionan con la búsqueda de igualdad y reconocimiento cultural. En la tercera parte, se expone brevemente la segunda ola de escritos sobre el multiculturalismo, como los define Cordeiro (2014), que están enfocados en la justicia dentro de los grupos identitarios (párr. 87). Aquí se analizan los efectos adversos de las políticas multiculturales, como los derechos de grupo y autonomía, que pueden desembocar en prácticas discriminatorias que perpetúan desigualdades dentro de los mismos grupos. Se presentan diversas perspectivas muy relevantes en el ámbito del multiculturalismo: Amy Gutmann y los grupos identitarios, Seyla Benhabib y las reivindicaciones de la cultura; y, María Luisa Femenías y Graciela Vidiella: multiculturalismo, feminismo y democracia deliberativa. Este capítulo cierra con una breve exposición de la *democracia deliberativa*, versión de Graciela Vidiella, que intenta conciliar las demandas de reconocimiento cultural con un principio de igualdad de oportunidades que busca equilibrar el respeto a la diversidad cultural y la promoción de la justicia social dentro de los grupos identitarios.

El tercer capítulo cuenta con cinco partes. En la primera parte se presenta el estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva. Aquí se exponen en términos generales los elementos teóricos más relevantes presentados en el primer capítulo sobre las doctrinas comprensivas. De esta forma, se proporcionan las bases conceptuales necesarias para abordar el análisis del multiculturalismo desde las doctrinas comprensivas. La segunda parte prosigue con el análisis del concepto de doctrinas comprensivas y su relación con el concepto de cultura expuesto en el segundo capítulo. Se presenta cómo las culturas pueden influir en la formación de las doctrinas comprensivas y, a su vez, estas doctrinas pueden influir en la interpretación, valoración y transformación de las culturas. En la tercera parte se relacionan las doctrinas comprensivas con los grupos identitarios. Se exponen las limitaciones del concepto de cultura para abordar las identidades grupales, y se plantea la importancia de considerar las doctrinas comprensivas como herramientas para comprender los grupos identitarios

en un contexto multicultural. Se prosigue con la exposición de Busdygan (2020) sobre la relación entre grupos identitarios y doctrinas comprensivas, se muestra de qué forma la identidad “es un complejo que se constituye y se construye a partir de las doctrinas comprensivas y las dinámicas que los diferentes grupos emprenden dentro del espacio político” (p. 246). Luego, se analiza cómo los grupos identitarios y las doctrinas comprensivas se interrelacionan y cómo estas interacciones se evidencian en la esfera pública. En la cuarta parte se aborda cómo las doctrinas comprensivas se relacionan con las justificaciones del multiculturalismo en torno al *reconocimiento* y la *igualdad*, incluyendo las críticas y las revisiones de Benhabib, Femenías y Vidiella. En la quinta parte, se presenta la posibilidad de pensar un *multiculturalismo crítico*, que reúne las justificaciones en torno a la *libertad frente a dominación* y *hacer frente a la injusticia histórica*, en las versiones de Lovett y Tom respectivamente; y, las justificaciones expuestas y revisadas en la cuarta parte: *reconocimiento* e *igualdad*. Un multiculturalismo, desde una perspectiva crítica, busca transformar y dismantlar las estructuras históricas y contemporáneas que permiten la dominación y la injusticia. En este sentido, para visibilizar y solucionar las desigualdades y los problemas evidenciados por el multiculturalismo crítico, es crucial la participación de todas las voces. La *democracia deliberativa*, versión Vidiella, se muestra como un enfoque que promueve la participación ciudadana y el debate abierto como elementos fundamentales en la toma de decisiones políticas. Se mostrará cómo esta versión de la democracia deliberativa incluye una *competencia comunicativa* que garantiza una participación activa y equitativa de todas las voces, especialmente de las minorías marginadas. Luego, se expone cómo esta competencia comunicativa está relacionada con la *razonabilidad*: “la propiedad central que deben reportar en la dimensión política las doctrinas comprensivas” (Busdygan, 2020, p. 249). Para terminar, se presenta cómo el estatuto epistémico de las doctrinas comprensivas podría proporcionar un marco teórico robusto para fortalecer una perspectiva crítica del multiculturalismo.

Capítulo 1: ¿Qué son las doctrinas comprensivas?

En el intrincado entramado de las sociedades contemporáneas, las doctrinas comprensivas emergen como estructuras que moldean las concepciones del bien y lo valioso para la vida humana. Estas doctrinas, que abarcan las dimensiones morales, religiosas y filosóficas, no solo ofrecen un marco para delinear las creencias individuales y colectivas, sino que también influyen en la forma en que se diseñan y aplican las políticas públicas. John Rawls, en su libro *Liberalismo político*, reconoce la inevitable diversidad de concepciones del bien que existe en una sociedad democrática y propone una forma de abordar esta diversidad a través de su obra. Postula que, para alcanzar una sociedad justa, estable y equitativa, es imperativo desarrollar un consenso entrecruzado sobre unos principios de justicia que sean aceptables para todas las doctrinas comprensivas. Este consenso no busca la homogeneización de las creencias, sino la aceptación de una concepción política de la justicia que sea razonable y pueda ser compartida por todas las personas, independientemente de sus diferentes concepciones del bien. De esta forma, Rawls pretende articular una estructura moral y política que no solo tolere, sino que valore la pluralidad, permitiendo que cada ciudadano pueda vivir de acuerdo con sus propias convicciones mientras se mantiene el orden y la cohesión social. Las doctrinas comprensivas no son meras creencias personales, sino actores cruciales en la configuración de las políticas públicas y la vida democrática de una sociedad.

1.1. Breve exposición de la teoría política de John Rawls y su concepto de justicia como equidad

1.1.1. Liberalismo político

En su libro *Liberalismo político*, Rawls inicia una exposición acerca de su teoría política planteando dos preguntas fundamentales:

¿Cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente? (...) ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dada la realidad del pluralismo razonable como consecuencia inevitable de instituciones libres? (Rawls, 1995b, p. 29)

La primera pregunta se enfoca en descubrir cuál es la mejor idea de justicia que define cómo deben ser las interacciones entre ciudadanos que se consideran libres e iguales. Rawls está interesado en una concepción de la justicia que pueda mantener términos justos a lo largo del tiempo. La segunda pregunta refiere a los fundamentos de la tolerancia, qué justifica la necesidad del respeto mutuo en una sociedad compuesta por una “diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales opuestas entre sí e irreconciliables” (Rawls, 1995b, p. 29). Posteriormente, Rawls (1995b) combina las dos preguntas y formula la siguiente: “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?” (p. 29).

Para responder a la pregunta combinada, Rawls (1995b) realiza un breve sumario, de tres condiciones, que caracteriza al liberalismo político como un enfoque que busca establecer términos justos de cooperación social en una sociedad democrática:

Primera, la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción política de la justicia; segunda, esta concepción política es el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables; tercera, la discusión pública, cuando están en juego cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, se lleva a cabo en términos de la concepción política de la justicia. (p. 63)

Freeman (2016) afirma que, el liberalismo político es la teoría política de John Rawls, cuyo problema principal refiere a que las personas pueden no estar de acuerdo en la justificación de una concepción política de la justicia, debido a las diferentes doctrinas comprensivas (p. 289). Rawls sostiene que, en una sociedad democrática, caracterizada por el pluralismo de doctrinas opuestas e irreconciliables entre sí, es necesario buscar una concepción de la justicia que sea aceptable para todos los ciudadanos.

A pesar de la diversidad de doctrinas y las contrariedades que se generan, en un país sólo puede existir una ley. Por lo tanto, la necesidad de imponer una ley unificada plantea dos desafíos fundamentales: el primero es el desafío de la *legitimidad*, es decir, ¿cómo puede imponerse legítimamente un conjunto concreto de leyes básicas a una ciudadanía plural?, ¿qué constitución se puede esperar razonablemente que aprueben todos los ciudadanos? (Wenar, 2021, párr. 30).

Rawls (1995b) argumenta que la coacción del poder político sólo es justificable y legítimo cuando se basa en una Constitución que es imparcial y justa para todos los ciudadanos, su *principio liberal de legitimidad*:

Nuestro ejercicio del poder político es apropiado y, por tanto, justificable sólo cuando se ejerce en concordancia con una Constitución, cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos pueden suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para ellos como razonables y racionales. Éste es el principio liberal de la legitimidad. (p. 208)

En este sentido, el uso del poder político debe cumplir un *criterio de reciprocidad*: los ciudadanos deben creer razonablemente que todos los ciudadanos pueden aceptar razonablemente la aplicación de un determinado conjunto de leyes básicas (Wenar, 2021, párr. 29). El principio liberal de legitimidad requiere que las personas coaccionadas por la ley respalden las disposiciones políticas de una sociedad justa y democrática mediante la idea de que la ley está basada en principios y valores aceptados por todos los ciudadanos como racionales y razonables².

El segundo es el desafío de la *estabilidad*: ¿cómo se asegura que a largo plazo los ciudadanos obedezcan una ley unificada en una sociedad diversa y cambiante? De acuerdo con esto, ninguna sociedad democrática puede ser estable en el tiempo si sus ciudadanos no respaldan las leyes que se aplican en ella. Para Rawls (1995b), la estabilidad implica dos cuestiones fundamentales. La primera refiere a la motivación para adquirir un sentido apropiado de la justicia y obedecer la ley. La segunda cuestión se relaciona con el hecho de que, en una cultura democrática, pluralista y razonable, la concepción política de la justicia puede ser foco de un consenso (p. 143). Según Rawls (1995b), cada cuestión tiene su propia respuesta:

Cada cuestión sobre la estabilidad tiene una respuesta separada. A la primera se contesta aplicando la psicología moral, según la cual los ciudadanos, en una sociedad bien ordenada, adquieren un sentido de la justicia normal y suficiente, de manera que cumplen con los acuerdos justos a que lleguen. A la segunda se contesta con la idea de un consenso traslapado y resolviendo las diversas dificultades que se susciten en relación con este consenso. (p. 143)

En un *consenso entrecruzado* (traslapado) los ciudadanos buscan respaldar una *concepción política de la justicia* que sea aceptable para todos desde sus respectivas doctrinas comprensivas. En un consenso entrecruzado todas las doctrinas comprensivas apoyarán unos principios justos, aunque no necesariamente desde los mismos fundamentos. Cada ciudadano resuelve cómo encaja la concepción política

² La definición de lo racional y lo razonable, en términos de Rawls, se esclarecerá en la segunda parte de este capítulo.

liberal de la justicia con sus propias visiones del mundo (Rawls, 1995b, 59). Pues, los ciudadanos apoyarán, por ejemplo, el derecho a la libertad religiosa, cada uno con sus propias razones y desde sus propias creencias, entendiendo que es la forma más deseable de estabilidad y justicia en una sociedad democrática. Rawls no afirma que un consenso entrecruzado se puede alcanzar plenamente en una sociedad democrática o perdurará una vez establecido, pero considera que la historia ha demostrado que las creencias de los ciudadanos en las sociedades liberales cada vez muestran mayor convergencia (Wenar, 2021, párr. 57 - 58). De esta manera, Rawls propone que la estabilidad en una sociedad democrática se logra mediante dos cuestiones fundamentales: la motivación para actuar de acuerdo con la justicia y el establecimiento de un consenso entrecruzado en torno a una concepción política de la justicia aceptable para las diversas doctrinas comprensivas (Rawls, 1995b, 143).

Además, para lograr la legitimidad y estabilidad en una sociedad democrática, Rawls afirma que se requieren *ciudadanos razonables*, comprometidos con la justicia y la cooperación con sus conciudadanos donde el poder político se use legítimamente. Los ciudadanos razonables comprenden la diversidad de visiones y creencias en una sociedad democrática y no están dispuestos a imponer su propia visión del mundo a los demás (Wenar, 2021, párr. 33). Otro aspecto importante es que la concepción política de la justicia, según Wenar (2021), debe interpretarse desde tres ideas fundamentales que Rawls encuentra en la *cultura política pública*³ de una sociedad democrática: los ciudadanos son *libres e iguales* y la sociedad debe ser *justa* para todos (párr. 42). Además, Rawls con su doctrina de la *razón pública* propone una forma en la que los ciudadanos razonables puedan discutir, justificar y llegar a un acuerdo sobre cuestiones y decisiones políticas sin hacer uso de sus doctrinas comprensivas utilizando valores y normas públicamente disponibles (Rawls, 1995b, 214). En resumen, Cuervo (1998) dice que “el fin último de la propuesta rawlsiana es alcanzar una sociedad como sistema equitativo de cooperación a lo largo de generaciones” (p. 72). Para lograr este objetivo, Rawls afirma que la legitimidad y estabilidad en una sociedad liberal y democrática se logran a través de un consenso entrecruzado sobre una concepción política de la justicia aceptable para las diversas doctrinas comprensivas.

³ “Esta cultura política comprende las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (entre ellas, las del poder judicial), así como textos históricos y documentos de conocimiento común” (Rawls, 1995b, p. 38)

El liberalismo político de Rawls se relaciona con el *multiculturalismo* a través de los conceptos de justicia, estabilidad y legitimidad en una sociedad democrática plural. El multiculturalismo reconoce y valora la diversidad cultural dentro de una sociedad democrática, mientras el liberalismo reconoce la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales que pueden encajar en el amplio concepto de cultura. Ambos conceptos requieren una estructura de justicia que permita la coexistencia pacífica y equitativa de la diversidad de doctrinas y culturas. El multiculturalismo y el liberalismo político de Rawls convergen en la búsqueda de una sociedad justa donde se respeten y protejan los derechos de todos los ciudadanos, independientemente de sus diferencias. Ambos enfoques enfatizan la importancia del diálogo y controversia en la esfera pública, mientras para Rawls su enfoque es el consenso entrecruzado que busca una concepción política de la justicia, Benhabib (2006), como se presentará en 2.3.1, propone un modelo democrático deliberativo que permita “la máxima controversia cultural dentro de la esfera pública, en las instituciones y asociaciones de la sociedad civil y a través de ellas” (p. 9).

1.1.2. La justicia como equidad

Es la teoría de Rawls sobre la justicia en una sociedad liberal y democrática. Esta teoría proporciona un marco para el uso legítimo del poder político y se construye en torno a la interpretación de que los ciudadanos son *libres e iguales*, y de que la sociedad debe ser *justa* para todos (Wenar, 2021, párr. 69 - 70).

Rawls propone una concepción de los ciudadanos y otra de la sociedad. Para Rawls los ciudadanos son libres e iguales, lo que significa que deben tener las mismas oportunidades y derechos para desarrollarse e influir; y, la idea de una *sociedad bien ordenada*, efectivamente regulada por una concepción política de la justicia (Rawls, 2002, p. 28). Además, la concepción de la sociedad debe ser justa y se define por la equidad: las instituciones sociales deben ser diseñadas y estructuradas para promover justicia y buscar el bienestar de los ciudadanos independientemente de su raza, sexo, religión y cualquier otra condición social (Rawls, 2002, pp. 31 - 33).

Rawls (2002) explica que su teoría de la justicia se basa en dos principios: el *principio de igualdad de libertades básicas* y el *principio de diferencias sociales y económicas justas*:

a) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y

b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia). (p. 73)

El primer principio tiene dos características importantes. La primera es que los derechos y las libertades no deben contraponerse a otros bienes sociales, por ejemplo, el primer principio rechaza que se restrinjan las libertades individuales en beneficio de una supuesta estabilidad social. En este sentido, Rawls (2002) afirma que no se puede justificar una ley de servicio militar selectivo que exima a los estudiantes, argumentando que es una forma eficiente de mantener las fuerzas armadas y de proporcionar incentivos educativos que beneficiarían la productividad o la estabilidad social (p. 78).

La segunda característica es que se exige un *valor justo de las libertades políticas* básicas para todos los ciudadanos, por ejemplo, tener garantías e igualdad, independientemente de lo ricos o pobres que sean, en ocupar cargos públicos, el derecho a influir en el resultado de las elecciones, entre otros (Wenar, 2021, párr. 84).

Wenar (2021) afirma que el segundo principio tiene dos partes: la primera se refiere a la igualdad de oportunidades que exige que todas las personas tengan las mismas oportunidades educativas y económicas de acceder a posiciones y cargos sin importar sus condiciones socioeconómicas. La segunda parte se refiere al principio de diferencia, en el cual se aceptan las desigualdades siempre y cuando redunden en beneficio de todos y, en beneficio de los más vulnerables de la sociedad (párr. 85).

La *posición original*, como la plantea Rawls, es un mecanismo imaginario donde los ciudadanos de una sociedad democrática eligen sus principios de justicia. La posición original es un experimento mental como afirma Wenar (2021): “una situación imaginaria en la que cada ciudadano real tiene un representante, y todos estos representantes llegan a un acuerdo sobre qué principios de justicia deben ordenar las instituciones políticas de los ciudadanos reales” (párr. 104). Para concretar la posición original, Rawls recurre a un marco contractual, los principios de justicia son el resultado de un acuerdo hipotético,

pues en realidad no se lleva a cabo efectivamente; se trata de un acuerdo al que llegarían las personas libres y racionales (Caballero, 2006, p. 6).

Rawls (2002) argumenta que esta posición es justa porque los representantes están en igualdad de condiciones y están privados de conocer sus posiciones sociales o las doctrinas comprensivas particulares de las personas que representan. Tampoco conocen los datos sobre los ciudadanos, como la raza, grupo étnico, sexo, dotaciones innatas como la inteligencia, entre otros. Esta privación de información que garantiza la imparcialidad y objetividad del proceso de elección de principios de justicia, Rawls lo denomina "*velo de ignorancia*" (pp. 39 - 40).

Según Wenar (2021), el argumento de la posición original consta de dos partes. La primera consiste en acordar unos principios de justicia. En la segunda, las partes comprueban que estos principios podrían ser estables y aceptados en una sociedad democrática a largo plazo (párr. 112).

Los principios de justicia seleccionados en la posición original son los dos descritos anteriormente: el principio de igualdad y el principio de diferencia. Estos principios de justicia son adoptados y aplicados a las condiciones particulares de cada sociedad en lo que Rawls (2002) llama una "*secuencia de cuatro etapas*":

En la primera etapa, las partes adoptan los principios bajo un velo de ignorancia. En las tres siguientes etapas se van relajando progresivamente las limitaciones del conocimiento disponible: la etapa de la convención constituyente, la etapa legislativa en la que se aprueban leyes permitidas por la constitución y exigidas y permitidas por los principios de justicia, y la etapa final en la que las reglas son aplicadas por los administradores y seguidas en general por los ciudadanos, y en la que las leyes son interpretadas por los miembros de la judicatura. (p. 79)

A través de esta secuencia de cuatro etapas el velo de ignorancia se va diluyendo gradualmente, las partes completan progresivamente detalles institucionales que son exigidos en el mundo real, y se desarrollan instituciones políticas para los contextos específicos de cada sociedad.

Para Rawls, citado por Wenar (2021), la posición original es una herramienta útil para lograr un mayor *equilibrio reflexivo*⁴ (párr. 135). Alcanzar un equilibrio reflexivo

⁴ Para Rawls, citado por Wenar (2021), el grado de justificación de las propias convicciones políticas depende de lo cerca que se esté de alcanzar el equilibrio reflexivo. En el equilibrio reflexivo, todas las creencias, en todos los niveles de generalidad, coinciden perfectamente entre sí. Por lo tanto, los juicios políticos específicos (por ejemplo, "la intolerancia religiosa es injusta", "la discriminación racial es injusta")

perfecto es inalcanzable, pero se puede utilizar el método del equilibrio reflexivo como un proceso que permite que las doctrinas comprensivas de los ciudadanos puedan acercarse a través del diálogo y justificar principios compartidos por todos (Wenar, 2021, párr. 18).

Rawls (2002) afirma que, a pesar de que los acuerdos de la posición original pueden parecer no vinculantes, debido a que se basan en acuerdos hipotéticos, la relevancia de la posición original radica en el hecho de que es un mecanismo de representación o un experimento mental pensado para la clarificación pública y la autoclarificación. La posición original es un mecanismo que modela dos cosas: 1. lo que consideramos como condiciones equitativas para acordar términos equitativos de la cooperación por los que deberá regularse la estructura básica. 2. lo que consideramos como restricciones aceptables sobre las razones que servirán de base a las partes para poder proponer ciertos principios de justicia y rechazar otros (pp. 41 - 42).

Por lo tanto, la posición original es plenamente relevante y sus acuerdos vinculantes, porque modela las condiciones equitativas para el acuerdo de principios de justicia y establece restricciones sobre las razones que pueden utilizarse para proponerlos o rechazarlos. En conclusión, a través de la posición original y la secuencia de cuatro etapas descritas por Rawls, se pueden adoptar principios de justicia que permitan el desarrollo de instituciones y políticas que busquen un mayor equilibrio reflexivo y una distribución equitativa en pos de una sociedad democrática regida por principios de justicia como equidad.

Para terminar, se puede relacionar el liberalismo político y la justicia como equidad, pues ambas teorías tienen como objetivo la promoción de sociedades liberales y democráticas en las que se respeten principios de justicia y derechos fundamentales de los ciudadanos. Sin embargo, el enfoque de ambas difiere según lo explica Freeman (2016):

Es así que *Liberalismo político* tiene un enfoque diferente del de *Teoría de la justicia*. No pregunta qué concepción de la justicia es verdadera o más razonable y encaja mejor con nuestras convicciones de justicia consideradas. Más bien, presupone la justicia de una sociedad liberal y democrática donde las personas se consideran a sí mismas ciudadanos iguales, y luego se pregunta: “¿cómo es

apoyan las convicciones políticas más generales (por ejemplo, "todos los ciudadanos tienen ciertos derechos básicos") que apoyan las creencias abstractas sobre el mundo político (por ejemplo, "todos los ciudadanos son libres e iguales") (párr. 17).

posible que personas razonables que viven en estas condiciones liberales y democráticas, dadas todas sus diferencias religiosas, filosóficas y morales, lleguen a estar de acuerdo en una concepción de la justicia que habrá de permitir a su sociedad perdurar?” (p. 290)

Por ende, se puede analizar que ambas teorías están conectadas, la diferencia básica radica en su enfoque y alcance. La teoría de la justicia busca establecer unos principios de justicia desde una perspectiva filosófica amplia. Mientras el liberalismo político busca cómo esos principios pueden ser aplicados en una sociedad liberal y democrática, teniendo en cuenta la diversidad de doctrinas comprehensivas de los ciudadanos libres e iguales.

1.2. Las doctrinas comprehensivas de John Rawls

1.2.1. Las doctrinas comprehensivas como concepciones globales de la vida humana

Para Rawls (1995b) una sociedad democrática se caracteriza por la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales que conforman una pluralidad de doctrinas comprehensivas que pueden resultar incompatibles entre sí (p. 11 - 12). Además, “ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general. Ni tampoco debiéramos suponer que en un futuro previsible una de ellas, o alguna otra doctrina razonable, algún día sea suscrita por todos o casi todos los ciudadanos de esa sociedad” (Rawls, 1995b, p. 12). Por lo tanto, en una sociedad democrática moderna, las doctrinas comprehensivas existen como concepciones religiosas, filosóficas y morales que pueden ser diversas y contradictorias, además, no se espera que haya una adhesión sobre alguna de ellas.

Rawls (1995b) considera a las doctrinas como concepciones generales y plenamente comprehensivas:

Decimos que una concepción es general cuando se aplica a un amplio espectro de temas (en el límite extremo, a todos los temas); es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que se considera valioso para la vida humana, así como ideas de virtudes y carácter personales, que conformarán gran parte de nuestra conducta no política (en el límite extremo, toda nuestra vida). Existe la tendencia a que las

concepciones religiosas y filosóficas sean generales y plenamente comprensivas; ciertamente, considerarlas así equivale a un ideal digno de realizarse. Una doctrina es plenamente comprensiva cuando abarca todos los valores y virtudes reconocidas dentro de un esquema de pensamiento más o menos bien articulado; mientras que una doctrina es parcialmente comprensiva cuando abarca ciertos valores no políticos (más no todos) y sólo algunas virtudes, y está articulada de manera laxa. (p. 172)

En este sentido, Rawls conceptualiza las doctrinas comprensivas como concepciones generales y plenamente comprensivas porque abarcan todos los aspectos de la vida humana, incluyendo lo que se considera valioso, las virtudes y el carácter personal que influyen en nuestra conducta no política. Sin embargo, agrega Rawls, una doctrina puede ser parcialmente comprensiva cuando solo abarca ciertos valores y virtudes, y está articulada de manera menos rigurosa, es decir, no abarca todos los aspectos de la vida humana y no está completamente articulada.

Busdygan (2020) sintetiza la perspectiva rawlsiana y define las doctrinas comprensivas como “verdaderos sistemas de creencias en los que se despliega alguna concepción de *lo* valioso y *lo* bueno para la vida individual y colectiva” (p. 244). En tal sentido, las doctrinas comprensivas constituyen un trasfondo cultural que proporcionan un marco de referencia normativo para las personas en su individualidad y en su interacción social, que influyen y configuran la vida cotidiana de todos (Rawls, 1995b, 38). En un sentido familiar, Busdygan (2020) refiere que “al interior de las doctrinas comprensivas se establece una jerarquía de valores éticos, estéticos y políticos donde se indica qué ideal(es) particular(es) y social(es) debería(n) cultivarse” (p. 244).

Las doctrinas comprensivas vistas como un “catálogo” de valores (Busdygan, 2020, p. 244), creencias y principios morales que abarcan todos los aspectos de la vida humana, desempeñan un papel imprescindible en la formación de la identidad individual y colectiva; además, en relación con esos catálogos, dice Busdygan (2020), “no debería dejar de advertir que ellos influyen en la observación no solo del mundo sino también de los «otros»” (p. 245). De tal manera, que las doctrinas comprensivas determinan la forma en que las personas perciben el mundo y a los demás, en una especie de “redes de interlocución” (Benhabib, 2006, p. 45) donde “se nos despliega una trama valorativa que nos brinda las “lentes” a través de las cuales vemos, comprendemos y juzgamos al mundo que nos rodea, nuestras acciones y la de los otros” (Busdygan, 2020, p. 245). Las doctrinas comprensivas son entonces, concepciones globales de la vida humana que abarcan las

creencias morales, religiosas y filosóficas, los valores políticos, estéticos, las concepciones de bien de las personas y lo valioso para los individuos y la vida en sociedad.

1.2.2. John Rawls: sobre mi religión y las doctrinas comprensivas

Cuando Rawls habla de doctrinas comprensivas religiosas, refiere “a aquellas religiones de más fuerte implantación en la sociedad americana, que es para la que él habla” (Pérez, 2010, p. 124), como, por ejemplo, dice Pérez (2010), las distintas denominaciones del cristianismo y el judaísmo. Estas religiones han sido fundamentales en la concepción de valores como la libertad, la igualdad y la tolerancia. Han influido en la formación de sociedades democráticas y contribuido al desarrollo de la concepción liberal del estado (p. 124).

Estas religiones han desempeñado un papel relevante en la configuración de la ética y de las normas morales en diferentes sociedades que ha adoptado la tradición liberal: “recordemos, por ejemplo, los pasajes bíblicos en los que se reivindica la primacía de dignidad humana, la igualdad, la libertad o la privacidad (la relación con Dios debe ser en la intimidad). Todos ellos han sido valores desarrollados por la tradición judeocristiana, que articularon la convivencia en Occidente durante siglos” (Pérez, 2010, p. 124).

Cabe anotar que poco después de la muerte de Rawls en 2002, se encontró un texto titulado *Sobre mi religión*, donde el autor describe sus creencias religiosas y sus actitudes hacia la religión. En este texto se describe cómo los fundamentos religiosos del filósofo influyeron de alguna manera en su obra, al respecto dicen Cohen y Nagel (2009):

Los estudiosos de la obra de Rawls, y más aún quienes lo conocieron personalmente, son conscientes de la existencia de un temperamento profundamente religioso que informó su vida y sus escritos, cualesquiera que fueran sus creencias. Rawls afirma, por ejemplo, que la filosofía política aspira a una defensa de la fe razonable, especialmente la fe razonable en la posibilidad de una democracia constitucional justa. (p. 1)

Aunque los compromisos religiosos de Rawls no tienen que ser un referente principal para la interpretación de su obra, es importante reconocer la influencia de estos compromisos en su pensamiento en general y en la concepción de las doctrinas

comprehensivas. Los ciudadanos normalmente suscriben unas normas morales basadas en la religión que profesan, además, pueden reconocer, desde sus creencias religiosas, valores liberales como la libertad y la igualdad. En tal sentido, Rawls reconoce que una concepción política de la justicia puede ser aceptada por los ciudadanos al tener origen en las doctrinas comprehensivas:

Significa que las personas en una sociedad bien ordenada actuarán normalmente de conformidad con leyes razonablemente justas y suscribirán una concepción liberal de la justicia por las muchas razones diferentes que brotan de sus concepciones del bien, incluyendo sus concepciones morales integrales. (Freeman, 2016, p. 323).

1.2.3. Lo razonable y lo racional

En perspectiva rawlsiana la diferencia entre la razonabilidad y la racionalidad se puede evidenciar en su aplicabilidad, lo razonable al ámbito público y lo racional a nivel individual. Para Rawls (1995b) las personas racionales son capaces de perseguir sus fines inteligentemente, mientras que las personas razonables están dispuestas a regir su comportamiento en función de principios razonados con otras personas y toman en cuenta las consecuencias de sus actos en pos del bienestar de los demás. Lo razonable no se opone con lo racional, sino que es incompatible con el egoísmo, así como se relaciona con la disposición de actuar moralmente (p. 67). Por tanto, lo racional, en su nivel individual, se refiere a la capacidad de una persona para tomar decisiones lógicas y coherentes basadas en sus propios intereses. Lo razonable, en el ámbito público, se refiere a la capacidad de las personas para actuar de manera justa y equitativa, teniendo en cuenta principios razonados con otras personas.

Para Rawls (1995b) un agente racional no sólo tiene interés en sí mismo, puede buscar el bienestar de los demás si eso lo considera racional, sin embargo, los agentes racionales pueden seleccionar sus intereses de formas distintas (p. 69). Lo que les falta a los agentes racionales es la “forma particular de sensibilidad moral que subyace en el deseo de comprometerse en la cooperación justa como tal” (Rawls, 1995b, p. 69). En otras palabras, la racionalidad radica en la capacidad de tomar decisiones inteligentes basadas en la razón, los intereses propios que pueden beneficiar a uno mismo, a los demás u otras cosas como un país o la naturaleza.

Para Rawls (1995b) la razonabilidad no deriva de lo racional. La razonabilidad y lo racional son conceptos distintos pero complementarios dentro del marco del liberalismo político:

Como ideas complementarias, ni lo razonable ni lo racional pueden existir lo uno sin lo otro. Los agentes meramente razonables no tendrían objetivos propios que quisieran promover mediante la cooperación justa; a los agentes meramente racionales les falta el sentido de la justicia y no reconocen la validez independiente de las exigencias de los demás. (p. 70)

Una persona racional, pero no razonable, podría ser egoísta y buscar sólo su propio interés, por tanto, no sería apta para la vida social, y una persona razonable, pero no racional, podría actuar de forma altruista sin medir las consecuencias de sus actos. Cuando una persona actúa racionalmente, pero no razonablemente “se aprovecha de todas las oportunidades para obtener lo que le beneficia, pero al hacerlo no es sensible a los intereses de otros y no le importan los efectos adversos de sus exigencias sobre ellos” (Freeman, 2016, p. 266). Por lo tanto, el sentido general de razonabilidad en Rawls implica tanto la racionalidad como la disposición moral para comprometerse en una cooperación justa en las interacciones sociales: “la idea de razonabilidad se usa en conexión con razones y principios que apelan a nuestra distintiva capacidad para el razonamiento moral y nuestro sentido de la justicia” (Freeman, 2016, p. 266).

Desde la perspectiva del liberalismo político, la razonabilidad debe ir junto a la racionalidad, ya que ambas son necesarias para una convivencia justa en una sociedad plural y democrática. Mientras lo racional, a nivel individual, refiere a la capacidad de tomar decisiones inteligentes basadas en la razón, la razonabilidad, en el ámbito público, implica actuar de manera justa y cooperativa con los demás. Para Rawls (1995b) la razonabilidad puede faltar cuando no existe un mundo público establecido de principios compartidos, pero de alguna manera, lo razonable nos obliga a considerar a los demás en nuestras interacciones sociales (p. 71). Aunque Rawls usa elementos epistémicos para fundamentar su concepto de razonabilidad, el sentido principal que tiene del concepto es *moral* (Freeman, 2016, p. 306), pues implica una disposición para la vida colectiva basada en la justicia y el respeto mutuo:

Obsérvese que, en esto, ser razonable no constituye una idea epistemológica (aunque tenga elementos epistemológicos). Más bien es parte de un ideal político de la ciudadanía democrática, que incluye la idea de la razón pública. El contenido de este ideal abarca lo que los ciudadanos libres e iguales, en tanto que personas

razonables, pueden exigir unos de otros respecto de sus puntos de vista comprensivos razonables (...) lo razonable, en contraste con lo racional, se refiere al mundo público de los demás. (Rawls, 1995b, p. 78)

Por último, una sociedad razonable no es una sociedad de altruistas acérrimos que actúan sin considerar sus propios intereses, tampoco una sociedad de egoístas que buscan su propio beneficio, es una sociedad imperfecta donde debe prevalecer la razonabilidad en su sentido moral:

Esta sociedad razonable no es ni una sociedad de santos ni una sociedad de egocéntricos. Es, con mucho, parte de nuestro mundo humano ordinario, un mundo al que no le atribuimos muchas virtudes, hasta que nos vemos fuera de él. Pero el poder moral que subyace en la capacidad de proponer, o de suscribir, y luego de ser impulsados a actuar a partir de términos justos de cooperación, por sí mismos, constituye de todos modos una virtud social esencial. (Rawls, 1995b, p. 71)

En perspectiva rawlsiana, lo razonable y lo racional son conceptos complementarios pero diferentes. Lo razonable implica la disposición de actuar de manera cooperativa y justa con los demás en el ámbito público, mientras lo racional se refiere a la capacidad de tomar decisiones lógicas y coherentes basada en los propios intereses a nivel individual. Lo racional se puede relacionar con el multiculturalismo en la concepción de *la elección racional* de la cultura que se profundizará en 2.1.2. Esta concepción refiere a la idea de que los individuos deben tener la libertad de elegir su propia cultura basados en sus propios intereses. Para Canales (2019) la intencionalidad de esta concepción implica que las acciones de los individuos son el resultado de sus propias razones y elecciones conscientes, la racionalidad alude a la idea de maximizar la utilidad esperada con el objetivo de obtener el mayor beneficio posible (p. 11). Lo razonable se puede relacionar con el multiculturalismo en las políticas de *reconocimiento*, propuesta de Taylor presentada en 2.2.1, que aboga por el respeto y valoración de la identidad cultural tanto en la esfera íntima como en la pública. De manera familiar, lo razonable se puede relacionar con la justificación del multiculturalismo en torno a la *igualdad*, propuesta de Kymlicka presentada en 2.2.2, que busca otorgar derechos diferenciados en función del grupo, pues busca generar un acceso equitativo a recursos y oportunidades a las minorías marginadas. En ambas justificaciones del multiculturalismo se evidencia la necesidad de actuar de manera cooperativa y justa con el otro que necesita ser reconocido y reivindicado.

1.2.4. Doctrinas comprensivas razonables e irrazonables

Busdygan (2020) afirma que no todas las doctrinas comprensivas tienen el mismo grado de cohesión y coherencia en referencia a los conceptos que sostienen y despliegan en relación con temas sensibles (p. 249). Por ejemplo, la interrupción del embarazo, el matrimonio igualitario, entre otros. Cuando se incorporan a la esfera pública estos temas sensibles, es necesario que las doctrinas comprensivas “precisen y clarifiquen interna y externamente las razones que sustentan sus posiciones” (p. 249).

En tal sentido, “cuando se avanza con políticas públicas sobre ese tipo de asuntos en las democracias de sociedades plurales, se evidencia cierto carácter *dinámico y frágil* en el que están relacionados doctrinas y grupos” (Busdygan, 2020, p. 249). Este carácter dinámico y frágil evidencia las dificultades y tensiones inherentes a la implementación de políticas públicas en temas sensibles: la *inestabilidad normativa*, la pluralidad dinámica y frágil puede llevar a una falta de coherencia y consistencia, que puede dificultar la implementación de las políticas públicas, por ejemplo, cuando un país cambia constantemente sus leyes en referencia al consumo de drogas, entre la criminalización y la despenalización. La *polarización* cuando ciertas doctrinas comprensivas sienten que sus valores fundamentales están siendo desafiados. *Dificultades en la toma de decisiones*, debido a que doctrinas comprensivas con posiciones menos coherentes pueden hacer difícil la formulación de políticas equitativas y justas. En referencia a lo *multicultural*, como se profundizará en 3.2, las doctrinas comprensivas proporcionan una estructura conceptual y de valores que puede *encajar* dentro del contexto cultural amplio y contribuir a la formación de la identidad cultural. En este sentido, el carácter dinámico y frágil de las doctrinas comprensivas introduce varias dificultades al multiculturalismo, como la fragmentación interna dentro de las culturas, debido a las constantes redefiniciones y evolución de las doctrinas comprensivas, pueden comprometer la estabilidad que se presupone al promover políticas de reconocimiento cuando se generan posibles divisiones y conflictos internos. Esta disposición puede ocasionar disputas internas sobre qué prácticas y valores deben ser preservados y promovidos.

Por otro lado, el carácter dinámico y frágil también implica que las doctrinas comprensivas pueden estar en constante evolución y debate, ya que están sujetas a cambios en las perspectivas culturales, sociales y políticas de una sociedad plural. Esto permite que las doctrinas comprensivas sean flexibles ante los cambios sociales y puedan adaptarse a nuevas realidades y demandas de la sociedad.

Por tanto, surge un interrogante respecto a las doctrinas comprensivas y los temas sensibles: “¿cuál es la propiedad central que deberían reportar las doctrinas comprensivas, grupos y personas al momento en que buscan discutir estos asuntos sensibles? La *razonabilidad* es la propiedad central que deben reportar en la dimensión política las doctrinas comprensivas” (Busdygan, 2020, p. 249). Así pues, las doctrinas comprensivas, si son razonables, entonces se acogerán a la pluralidad de una sociedad democrática y serán capaces de participar en un diálogo abierto.

Rawls realiza una distinción entre doctrinas comprensivas razonables e irrazonables. Para Rawls (1995b) una doctrina comprensiva razonable acepta lo esencial de un régimen democrático, mientras una doctrina comprensiva no razonable, irracional y hasta absurda, los rechaza (p.12). La sociedad actual se caracteriza por el hecho del pluralismo como tal que implica la existencia de diferentes puntos de vista donde muchos pueden considerarse irrazonables, por ello Rawls (1995b) distingue el *pluralismo como tal* y el *pluralismo razonable* (p. 57). El liberalismo político no trata de un pluralismo de doctrinas como tal, sino más bien de un pluralismo de doctrinas razonables: “éstas son las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan y que el liberalismo político debe abordar” (Rawls, 1995b, p. 57).

Para precisar la característica de la razonabilidad, Rawls (1995b) define dos aspectos básicos de lo razonable⁵:

El primer aspecto básico de lo razonable es el estar dispuesto a proponer términos justos de cooperación y a cumplir con ellos, siempre y cuando los demás también lo hagan. El segundo aspecto básico (...) es la disposición para reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias. (p. 72)

Para explicar el segundo aspecto básico, Rawls refiere al “*desacuerdo razonable*” (Rawls, 1995b, p. 72), un desacuerdo entre personas que comparten los aspectos básicos de razonabilidad y que se basa en las diferencias legítimas de creencias o valores. Las fuentes del desacuerdo razonable son un rasgo inevitable y permanente del libre uso de la razón entre personas razonables. A esas fuentes del desacuerdo, Rawls las llama *cargas del juicio*. Estas cargas del juicio son una parte inherente de la vida política y reflejan la diversidad en una sociedad. Las cargas del juicio implican que las personas razonables

⁵ Como se verá en 1.2.5, estos aspectos básicos de la razonabilidad de Rawls también son aplicados a las personas o ciudadanos razonables. En este sentido, dice Wenar citado por Busdygan (2020): “la noción de lo razonable en Rawls se le aplica a las doctrinas, a las personas, concepciones de justicia, acuerdos, desacuerdos, entre otras muchas cosas más” (p. 254).

deben reconocer que no todas las doctrinas comprensivas pueden ser aceptadas y justificadas en el ámbito público, pues las personas razonables deben presentar sus requerimientos de forma imparcial y considerar las perspectivas e intereses de los demás. En este sentido, dice Andryszczak (2011), cualquier partidario de una doctrina comprensiva razonable es plenamente consciente de que, aparte de su propio punto de vista, existen otras doctrinas igualmente razonables que, como consecuencias de las cargas del juicio, no son irracionales ni tendenciosas, los partidarios de doctrinas comprensivas razonables deben adoptar una actitud adecuada, de diálogo y persuasión (p. 21).

Respecto a las cargas del juicio, Rawls (1995b) expone este elemento en dos sentidos: “la disposición para reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias en la aplicación de la razón pública cuando se dirige el ejercicio legítimo del poder político en un régimen constitucional” (p. 72). Aunque este elemento Rawls lo usa de forma unificada para explicar el segundo aspecto de la razonabilidad, es pertinente analizar estos dos sentidos. *Reconocer las cargas del juicio* implica ser consciente de la diversidad de creencias y valores en una sociedad, y que el desacuerdo razonable entre personas razonables es una consecuencia de la complejidad y pluralidad de cualquier sociedad. *Aceptar las consecuencias de las cargas del juicio* refiere a estar dispuesto a asumir los resultados de las decisiones basadas en juicios razonables, incluso cuando el resultado sea el desacuerdo persistente entre las partes involucradas. Implica reconocer ciertas decisiones que pueden generar consecuencias no previstas o indeseables para algunos.

Como elemento epistémico de la razonabilidad, reconocer las cargas del juicio es un elemento valioso. Pero, aceptar sus consecuencias implicaría, por ejemplo, que una persona religiosa deba estar dispuesta a aceptar que sus creencias pueden estar equivocadas y ser tildadas de irrazonables en el ámbito político (Busdygan, 2020, p. 254). Esto último plantea una incompatibilidad entre las creencias, valores personales y el ejercicio del poder político en un régimen constitucional, no se puede pretender que las personas renuncien a sus creencias debido a una imposición del poder político. La razonabilidad implica aceptar la sociedad diversa, considerar al otro como libre e igual, y estar dispuesto a debatir y negociar argumentos públicos basados en la razón. Por tanto, en términos de una sociedad liberal y democrática, no es razonable exigir la aceptación de las consecuencias de las cargas del juicio.

De forma familiar, en referencia a los aspectos básicos de lo razonable de Rawls, Busdygan (2020) afirma que, para establecer un criterio de razonabilidad que defina el compromiso individual o colectivo con los valores democráticos, hay que tener en cuenta dos cosas muy importantes:

1. Un uso adecuado de la facultad de razonar en la cultura democrática, siendo esa adecuación entendida como un tipo de práctica argumentativa en la que se destaca el valor permanente que tiene el diálogo, el debate, la disposición a la confrontación y la comprensión de los argumentos de otros (Álvarez, 2011: 503).
2. Y la disposición de proponer y respetar principios que estipulen los términos justos de la cooperación social, y que estamos dispuestos a obedecer mientras los otros también lo hacen. (p. 250)

Se puede evidenciar que los dos aspectos básicos de lo razonable de Rawls tienen similitudes y diferencias respecto a las dos definiciones dadas por Busdygan. El primer aspecto básico de Rawls refiere a estar dispuesto a proponer acuerdos justos de cooperación y cumplirlos, siempre y cuando lo hagan los demás, tal como dice Busdygan en la definición (2). El segundo aspecto básico de Rawls refiere a la disposición para reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias en el ámbito político. En cambio, la definición (1) de Busdygan se enfoca en la práctica argumentativa, el valor del diálogo, el debate y la disposición para confrontar y comprender los argumentos de los demás. Esta definición de Busdygan se relaciona estrechamente con la idea rawlsiana de reconocer las cargas del juicio, no de aceptar sus consecuencias.

Esta conexión se establece debido a que reconocer las cargas del juicio implica ser consciente de la diversidad de creencias y valores en la sociedad que pueden estar en conflicto y generar un desacuerdo razonable. La disposición de Busdygan refleja esta posición. La confrontación dialógica y la comprensión de los argumentos de otros implica reconocer las diferencias y conflictos inherentes a la diversidad de doctrinas comprehensivas.

Busdygan afirma que las doctrinas comprehensivas deben clarificar y precisar sus razones internas y externas para sostener sus posiciones en referencia a los temas sensibles en una sociedad. Además, sostiene implícitamente que la claridad y precisión no son fáciles de alcanzar, ya que existe un carácter dinámico y frágil en cómo las doctrinas comprehensivas se relacionan con la esfera pública, que varía dependiendo del contexto histórico y cultural. Como respuesta a esta problemática, Busdygan aboga por la razonabilidad y enfatiza, en la definición (1), una disposición y un compromiso con el

diálogo y el debate como medios para enfrentar los desacuerdos razonables y la diversidad de opiniones en una sociedad. Esta postura está alineada con lo que Rawls podría considerar como una respuesta razonable al reconocimiento de las cargas del juicio: la disposición a reconocer las diferencias y participar en un diálogo abierto, respetuoso y constructivo.

Teniendo en cuenta la anterior comparación, se evidencian dos cosas: primera, la definición (1) de Busdygan, respecto al segundo aspecto básico de Rawls, se limita a reconocer las cargas del juicio al considerar las fuentes o causas del desacuerdo, no abarca la aceptación de las consecuencias de esas cargas en el ámbito político, debido a los problemas prácticos que podría presentar. Segunda, la definición (1) de Busdygan es más amplia porque se enfoca en la habilidad para participar en prácticas argumentativas y en la disposición para confrontar y comprender diferentes puntos de vista, en lugar de circunscribirse explícitamente, como un concepto paralelo, al reconocimiento de las cargas del juicio de Rawls. La discusión de Busdygan sobre la razonabilidad de las doctrinas comprensivas amplía el enfoque en el diálogo y el debate, sugiere una alineación implícita con la idea de que el juicio está sujeto a cargas y limitaciones, y que deben tenerse en cuenta en deliberación política.

Busdygan afirma que, en la razonabilidad, se encuentran las definiciones (1) y (2) como un criterio importante para evaluar las doctrinas comprensivas. Si una doctrina comprensiva no es capaz de adherirse a la razonabilidad, comprender los argumentos de los otros, participar en un debate abierto dentro de una sociedad plural, proponer y respetar principios que busquen la convivencia y cooperación social, entonces debe quedar excluida de la discusión pública. Para esas doctrinas comprensivas que quieren imponer su propia idea de verdad absoluta, Rawls (2001) responde: “el celo que entraña la verdad absoluta en política es incompatible con una idea de razón pública que forma parte de la ciudadanía democrática” (p.157). El liberalismo político es incompatible con la insistencia de una verdad absoluta en una sociedad democrática.

Para Busdygan (2020) “las doctrinas razonables o los grupos razonables se encuentran contruidos por valores consistentes con la *reciprocidad igualitaria*, la *autoadscripción voluntaria* y la *libertad* de asociación o de salida de sus integrantes” (p. 250). Una doctrina que no cumple con estos valores no puede ser compatible con el liberalismo político al no considerar al otro como un igual que debe ser tomado en cuenta y respetado en su dignidad y autonomía.

Se debe considerar que “no todas las doctrinas comprensivas o grupos poseen un mismo grado de compromiso y claridad para con esos valores de la vida en democracia, es esperable que sus transformaciones tiendan a ellos” (Busdygan, 2020, pp. 250 - 251). Esto implica que las doctrinas comprensivas pueden evolucionar y adaptarse para ser más razonables y compatibles con los principios del liberalismo político.

Busdygan (2020) considera a las definiciones dadas en (1) y (2) como “características de orden superior para juzgar las doctrinas comprensivas” (p.251), que evidencian la importancia de la razonabilidad y el respeto por los valores de reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y libertad de asociación en la evaluación de las doctrinas comprensivas dentro de una sociedad democrática. Para definir la propiedad de razonable de las doctrinas comprensivas Rawls (1995b) enumera tres características principales: “la primera es que una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica; abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente” (p.75). En segundo lugar, es un ejercicio de la razón práctica al elegir los principios y valores significativos y cómo equilibrarlos cuando entren en conflicto para guiar la vida individual y colectiva (Rawls, 1995b, p. 76). En tercer lugar, una doctrina comprensiva razonable no es necesariamente fija e inmutable, sino que cambia con el tiempo, pues “tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones” (Rawls, 1995b, p. 76).

Para evitar caer en una determinación arbitraria y exclusivista, Rawls deliberadamente propone estas tres características de forma laxa. De esta forma, evita excluir “como irrazonables doctrinas que no poseen fundamentos sólidos apoyados en aspectos claros de lo razonable” (Rawls, 1995b, p. 76). Sin embargo, en tal caracterización “pueden incluirse doctrinas fundamentalistas políticas o religiosas” (Busdygan, 2020, p. 252) que son intolerantes y no respetan la diversidad. En la caracterización de Rawls de doctrina comprensiva razonable podrían aplicar regímenes autoritarios y antidemocráticos que restringen las libertades y el reconocimiento de la diferencia. Sin embargo, la laxitud en las tres características propuestas por Rawls tiene su justificación en sus propósitos, lograr un acuerdo en una concepción política liberal a favor de la estabilidad:

Necesita evitar aserciones epistemológicas controversiales para lograr un acuerdo acerca de una concepción política liberal de la justicia entre personas razonables.

El principal papel que desempeña la idea de doctrina integral razonable en el consenso traslapado de Rawls es en favor de la estabilidad. (Freeman, 2016, p. 310)

Parecería contradictorio que Rawls en un mismo capítulo defina dos aspectos básicos de la razonabilidad y no los incluya en el concepto de doctrinas comprensivas razonables. En realidad, su propósito es el de incluir la diversidad de doctrinas dentro del marco del liberalismo político y evitar caer en la exclusión de perspectivas consideradas irrazonables que pueden contar con la tercera característica de evolución y adaptación en función de razones buenas y suficientes. Rawls busca conciliar las visiones diferentes en el liberalismo político con la condición de estar dispuestas a adaptarse al ámbito político y al pluralismo razonable. Así pues, Rawls propone implícitamente que una doctrina comprensiva irrazonable es aquella que se niega a adaptarse y evolucionar a la luz de las buenas razones. En este sentido, una doctrina comprensiva, que parezca a primera vista como irrazonable, puede considerarse razonable si muestra disposición a cambiar y adaptarse. Por tanto, es relevante la idea de la persuasión y el diálogo en la cultura democrática:

Es conveniente que se desprenda la idea de que la misma cultura democrática tiene la importante tarea de persuadir a quienes aceptan algunas ideas centrales de ella, de que las posiciones irrazonables pueden acomodarse en consistencia con esas ideas democráticas. (Busdygan, 2020, p. 253)

Para consolidar el concepto de doctrinas comprensivas razonables es necesario tener presentes las definiciones y aspectos básicos de razonabilidad descritos por Rawls y Busdygan, sin tener en cuenta la aceptación de las consecuencias de las cargas del juicio. De esta manera, afirma Busdygan (2020), se evita la definición laxa y se puede establecer un marco claro para determinar qué doctrinas son consideradas razonables al “tener presentes criterios de orden superior que nos permiten expulsar a quienes no busquen ajustarse a criterios de reciprocidad” (p. 252). Las doctrinas comprensivas son razonables cuando son receptivas a la razón, al diálogo y a la posibilidad de adaptación. Sin embargo, una doctrina comprensiva irrazonable “puede encontrar incentivos para acomodarse y revertir esa irrazonabilidad” (Busdygan, 2020, p. 253).

En conclusión, las doctrinas comprensivas razonables no sólo deben estar dispuestas a adaptarse y evolucionar en función de razones “buenas y suficientes” como dice Rawls, sino que también, deben ser coherentes con principios de reciprocidad y estar abiertas al debate público (Busdygan, 2020, 253). Porque esas razones buenas y

suficientes deben ser elevadas a la esfera pública y presentadas para su deliberación y evaluación bajo criterios de razonabilidad, no simplemente para satisfacer a una doctrina comprehensiva en particular “desde su punto de vista” (Rawls, 1995b, p. 76). Las doctrinas comprehensivas deben “poder abrirse a una mirada intersubjetiva de razones puesto que esto pondrá a grupos y doctrinas comprehensivas en la senda dinámica de una evolución sin disolución de las tesis que las constituyen” (Busdygan, 2020, p. 253). De esta forma, se promueve la construcción de sociedades más inclusivas y democráticas, donde diferentes perspectivas pueden coexistir y contribuir al desarrollo de un diálogo constructivo y respetuoso, donde se valoren y consideren las diversas voces y puntos de vista.

Por último, agrega Busdygan (2020) respecto a las doctrinas religiosas:

Deben estar dispuestas a abrir espacios de reflexión sobre sí mismas en las que adviertan, primero, el hecho del pluralismo y que la comunicación de la verdad en la esfera pública no puede darse en términos opresivos; segundo, que el ordenamiento político está realizado sobre leyes no confesionales en un Estado del mismo tipo y tal sentido se expande a algún tipo de moral profana; último, que el lenguaje científico ha monopolizado el campo del saber a partir de su eficiencia y eficacia, aún más que las explicaciones religiosas. (p. 253)

1.2.5. Personas o ciudadanos razonables

En una sociedad democrática basada en el liberalismo político, el concepto de persona razonable está intrínsecamente vinculado a la legitimidad y estabilidad del orden político. Afirma Wenar (2021) que, los ciudadanos razonables quieren vivir en una sociedad en la que puedan cooperar con sus conciudadanos en términos que sean aceptables para todos. Están dispuestos a proponer y cumplir normas mutuamente aceptables, con la seguridad que los demás también lo harán. En resumen, los ciudadanos razonables quieren pertenecer a una sociedad en la que el poder político se utilice legítimamente (párr. 31). Los ciudadanos razonables son el punto focal en el que se sustenta la idea de razón pública, dado que respetan y aceptan las restricciones impuestas por una concepción política de justicia, evitando imponer sus propias doctrinas comprehensivas.

Rawls (1995b) afirma que las doctrinas comprehensivas razonables se caracterizan porque “las personas razonables profesan sólo doctrinas comprensivas

razonables” (p. 75). En este sentido, las personas razonables son un punto crucial en la determinación del concepto de razonabilidad, para que una doctrina comprehensiva sea razonable, los ciudadanos que la sustentan también deben serlo. Esto implica que una sociedad democrática que respete la diversidad debe estar basada en la concepción de ciudadanos razonables.

Según Freeman (2016), Rawls caracteriza a las personas razonables en cuatro rasgos, donde los dos primeros tienen mayor peso:

1. Las personas razonables desean cooperar con otras personas razonables en términos justos y tienen la disposición de proponer tales términos de cooperación. Las personas razonables respetan la libertad e igualdad de otros.
2. Las personas razonables reconocen y aprecian las consecuencias de las cargas del juicio y están dispuestas a aceptarlas.
3. Las personas razonables quieren ser vistas como razonables y con un sentido de justicia.
4. Las personas razonables tienen una “psicología moral razonable”, esto implica que tienen una “naturaleza moral”, incluyendo un sentido de justicia y la capacidad de tener una concepción amplia y tolerante. (p. 307)

Los dos primeros rasgos de Freeman representan los dos aspectos sobre la razonabilidad de Rawls mencionados anteriormente, la razonabilidad en Rawls se aplica tanto para las doctrinas como para los ciudadanos que las sostienen. Los dos primeros rasgos implican que una persona razonable debe estar dispuesta a proponer acuerdos justos de cooperación y a cumplirlos en el marco de la convivencia y el bienestar común, además, una persona razonable debe estar en la disposición de reconocer las cargas de juicio y aceptar sus consecuencias. En este sentido, “no actúan meramente respecto a lo que es racional desde su propia perspectiva individual, sino que toman en cuenta los puntos de vista de otros al deliberar sobre sus propias acciones y decidir qué es racional para ellos” (Freeman, 2016, p. 308). Esto último no implica que las personas razonables sean altruistas en el sentido de olvidar sus propios intereses, sino que ponen sus propios intereses como prioritarios, pero están dispuestas a actuar con términos equitativos de reciprocidad: “la reciprocidad debe regir en ese mundo, de manera que todo el mundo se beneficie” (Rawls, 1995b, p. 98). Básicamente, una persona razonable se preocupa por la justicia y está dispuesta a tomar en cuenta los intereses de los demás al deliberar sobre sus acciones en términos de equidad y reciprocidad.

De manera familiar a Freeman, Leif Wenar (como se citó en Busdygan, 2020) realiza la siguiente lista que resume las características de las personas razonables según la concepción de Rawls, un ciudadano es razonable si:

1. posee la capacidad moral de tener un sentido de la justicia y una concepción del bien que busca promover, asimismo también cuenta con las capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia (Rawls, 2004a: 60);
2. está dispuesto a proponer y cumplir con términos equitativos de cooperación social en la medida en que también los demás los cumplan;
3. está dispuesto a reconocer las cargas del juicio y sus consecuencias para el uso de la razón pública con relación al uso legítimo del poder estatal;
4. cuenta con una psicología razonable (Vidiella, 2006), y
5. reconoce los elementos esenciales de la concepción de objetividad. (p. 255)

Cabe anotar que esta lista abarca de manera más completa las características de una persona razonable según la concepción de Rawls, como se puede evidenciar a continuación al analizar únicamente los dos primeros puntos de cada una. Para Freeman los dos primeros rasgos de su lista tienen mayor peso. Para Busdygan y Wenar sólo bastan las dos primeras características de su lista para definir el concepto de persona razonable, por ende, se analizarán brevemente para esclarecer su importancia.

La primera característica que señala Wenar, Rawls (1995b) la describe como “los dos poderes morales”: “la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de adoptar una concepción del bien” (p. 42). “El sentido de la justicia es la capacidad de entender, aplicar y actuar según la concepción de justicia” (Rawls, 1995b, p. 42). Esto significa tener la disposición y la voluntad de actuar de manera justa hacia los demás en los términos suscritos públicamente. La capacidad de adoptar una concepción del bien se refiere a la de formar y perseguir una concepción de una vida buena y valiosa, de una ventaja o bien racional propio (Rawls, 1995b, p. 43).

En referencia a los dos poderes morales de Rawls, Busdygan (2020) afirma que la razonabilidad está en correspondencia con la *noción de persona moral libre e igual*:

Los ciudadanos son iguales en cuanto cuentan con las facultades morales para la cooperación social en un “grado mínimo esencial” y se conciben a sí mismos como libres, pues se “entienden como fuentes autoautentificadoras de exigencias válidas” (Rawls, 2004b: 44 y 48). El ciudadano razonable posee un sentido de la justicia y una noción de bien revisable que puede perseguirse racionalmente. (p. 256)

De tal manera, que “el mundo público y político constituido por libres e iguales requiere una disposición constructiva de ellos que establezca ciertas bases de reciprocidad en la deliberación política” (Busdygan, 2020, p. 256). Los ciudadanos libres e iguales en una sociedad democrática, en torno a poseer un sentido de la justicia, tienen las siguientes características de la razonabilidad: *comprenden la reciprocidad* al estar dispuestos a actuar conforme a principios de justicia que son ventajosos para todos. *Disposición para cooperar con otros* en términos justos y razonables, respetando los derechos y las libertades de los demás. *Respeto mutuo* al reconocer la diversidad, la libertad, el trato igualitario y la tolerancia hacia las diferencias de opinión y creencias, en los términos establecidos públicamente.

Los ciudadanos libres e iguales en una sociedad democrática, en torno a poseer una noción de bien revisable, deben tener las siguientes características de la razonabilidad: *autonomía y responsabilidad personal* al ejercer su libertad y forjar su propia noción de una vida buena y valiosa en el marco de la convivencia social y las exigencias de la justicia. *Racionalidad y argumentación* fundamentada para establecer y ordenar su concepción de bien y justicia, así como para participar en la deliberación pública. *Pluralismo y apertura* a la diversidad de concepciones de bien, reconociendo que existen diferentes formas válidas de una vida buena y valiosa.

Para Rawls la concepción del bien se refiere a los principios y valores que conforman un esquema definido de vida que también se relaciona con nuestros vínculos con los demás y cómo buscamos nuestro propio bien de manera racional. También vinculamos nuestra concepción del bien con nuestra cosmovisión religiosa, filosófica y moral para darle significado y propósito a nuestra existencia. Además, Rawls (1995b) destaca que “las concepciones del bien de las personas no están fijas, sino que se forman y desarrollan conforme van madurando, y pueden cambiar más o menos radicalmente en el transcurso de la vida” (p. 43). Esto implica, que un ciudadano razonable “subordinará racionalmente su noción del bien a través de exigencias de las distintas instituciones estatales, quedando afectado a un esquema de deberes y obligaciones sociales” (Busdygan, 2020, p. 256). La razonabilidad, continúa Busdygan (2020), es una capacidad esencial que permite contemplar las perspectivas de los demás y establecer relaciones cooperativas sobre ciertos fundamentos de justificación y reciprocidad, donde la deliberación implica la disposición de reconocer a los demás como libres e iguales para trabajar mancomunadamente en la construcción de una sociedad justa y equitativa (p. 256).

La segunda característica que describe Wenar como componente de la razonabilidad se refiere a la disposición de proponer y cumplir acuerdos justos. Esta disposición es fundamental para conservar la cooperación social y garantizar la convivencia pacífica. Sin embargo, esta disposición que existe en las personas razonables puede variar considerablemente dependiendo del contexto socioeconómico y las concepciones religiosas, filosóficas y morales que cada individuo posea. En este sentido, dice Gutmann (1999), un Estado democrático debe ayudar a los niños a comprender y evaluar las diferentes concepciones de la buena vida y la buena sociedad, y a fomentar la deliberación de estas (p. 44). Esto implica que la educación desempeña un papel crucial en el desarrollo de la razonabilidad de los ciudadanos, ya que les proporciona las herramientas para analizar y evaluar diferentes concepciones de la buena vida y de la sociedad para fomentar la deliberación. Esto conlleva la formación de ciudadanos más razonables con la disposición de proponer y cumplir acuerdos justos.

La segunda característica que describe Wenar incluye la idea de que las personas razonables respetarán principios de justicia siempre y cuando los demás lo hagan, por ende, estos principios deben ser sustentados en razones asequibles para todos:

De modo que el carácter operativo de esta reciprocidad que se propulsa tendrá límites definidos, y éstos están dados por un conjunto (creciente) de razones y valores políticamente comunes y compartibles que se van sedimentando en una cultura de la deliberación. (Busdygan, 2020, p. 257)

Se puede evidenciar que ambas listas, la de Freeman y la de Wenar, tienen puntos en común en cuanto a las características de las personas razonables según la concepción de Rawls. Mientras Freeman destaca sus dos primeros rasgos, que en realidad son los dos aspectos de la razonabilidad según Rawls descritos anteriormente, Wenar y Busdygan destacan sus dos primeras características donde identifican la capacidad moral de tener un sentido de la justicia y una concepción del bien, las capacidades intelectuales de argumentación y las disposiciones de cooperación social con términos equitativos.

Las dos primeras características de la lista de Wenar coinciden en gran medida con las dos definiciones de la razonabilidad de Busdygan descritas anteriormente. El segundo rasgo de cada lista coincide exactamente igual. En cuanto al primer rasgo de cada lista, la descrita por Wenar es más amplia⁶ porque incluye los dos aspectos morales

⁶ Es entendible que la característica mencionada de Wenar sea más amplia, porque se refiere a los rasgos de las personas razonables e incluye los dos poderes morales de Rawls, mientras que la lista de Busdygan se refiere sólo a las características de la razonabilidad. Lo importante es reconocer que ambas perspectivas

de Rawls, que deben complementarse con “las capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia” (Busdygan, 2020, p. 255), esto último, es similar a lo descrito en la primera definición de la razonabilidad de Busdygan (2020): “un uso adecuado de la facultad de razonar en la cultura democrática” (p. 250). Se puede concluir que tanto Freeman⁷, Wenar y Busdygan, en sus dos primeros puntos de cada lista, describen aspectos similares de las personas razonables según la concepción de Rawls. Sin embargo, Wenar y Busdygan profundizan y amplían estas importantes características y no incluyen el aspecto de *aceptar las consecuencias de las cargas del juicio*.

La diferencia entre estas dos perspectivas (la de Rawls, y la de Busdygan y Wenar) resuelve un punto relevante en la concepción de la razonabilidad, personas razonables y doctrinas comprensivas razonables. Esta diferencia refiere al hecho de aceptar las consecuencias de las cargas del juicio, que refiere a asumir los resultados prácticos de las decisiones basadas en juicios razonables, incluso cuando estos resultados pueden ser contrarios, estar en desacuerdo o impliquen no admitir como verdaderas nuestras creencias personales. Al respecto, Busdygan (2020) explica que la aceptación de las consecuencias de las cargas del juicio “implica un nivel de exigencia que no podrían cumplir muchos grupos religiosos que llamaríamos razonables pues son afines con la justicia como equidad” (p. 258). En este sentido, para Busdygan y Wenar, y para los propósitos de esta investigación, las dos primeras características de la razonabilidad de Wenar son suficientes para *definir* a una persona razonable que suscribe una doctrina comprensiva razonable para adherirse a la justicia como equidad.

Las dificultades que implica aceptar las consecuencias de las cargas del juicio son significativas, pues ponen a prueba las creencias más profundas de las personas. Es viable que una doctrina comprensiva razonable no sea fija ni inmutable, pero no es razonable entrometerse en las creencias personales pretendiendo un control absoluto para juzgar la razonabilidad de estas. En este sentido, afirma Busdygan (2020), es importante “no inmiscuirse al interior de las doctrinas para ver cómo se ven a sí mismas y mantenerse al margen resulta lo más conveniente pragmáticamente para discutir sólo en el terreno político las propuestas que las doctrinas puedan dar” (p. 259). Por otro lado, como se

abordan aspectos relacionados de lo que significa ser una persona razonable y lo que es una doctrina comprensiva razonable.

⁷ Hay que aclarar que el objetivo de Freeman (2016) en su libro *Rawls*, “es explicar las principales ideas de la filosofía política y moral de John Rawls” (p. 12), por lo tanto, su interpretación se circunscribe a exponer la teoría de Rawls y no proporciona un análisis personal.

explicó anteriormente, lo que sí es viable es *reconocer las cargas del juicio*⁸, que implica ser consciente de la diversidad de creencias y valores en una sociedad, y que el desacuerdo razonable entre personas razonables es una consecuencia de la complejidad y pluralidad de cualquier sociedad. Por lo tanto, las personas razonables no necesariamente deben aceptar las consecuencias de las cargas del juicio, pues el liberalismo político reconoce y busca acoger la diversidad de creencias y perspectivas con un requerimiento de razonabilidad que garantice una amplia pluralidad y coexistencia pacífica dentro de una sociedad democrática adherida al módulo de la justicia como equidad.

El multiculturalismo, como se presentará en el capítulo 2, busca reconocer, respetar y valorar la diversidad cultural mientras fomenta la igualdad, la libertad y la justicia para los grupos y personas. Estas metas se alinean profundamente con la concepción rawlsiana de ciudadanos razonables, quienes buscan cooperar en términos justos y equitativos mientras reconocen las cargas del juicio en una sociedad democrática plural. Para Rawls la estabilidad de una sociedad democrática depende de la participación de ciudadanos razonables, capaces de deliberar y cooperar en un marco de justicia que respete y valore la diversidad, por medio de un consenso entrecruzado que se suscriba a una concepción política de la justicia. En tal sentido, el multiculturalismo se alinea con el esfuerzo de Rawls por construir una sociedad inclusiva y equitativa, donde las diferencias de doctrinas y culturas sean valoradas en un marco justo y razonable.

1.3. El papel de las doctrinas comprensivas en la esfera pública

1.3.1. El giro político en la obra de Rawls

La obra de Rawls usualmente suele dividirse en dos períodos, el primero se centra en la *Teoría de la justicia* de 1971 y el segundo en el *Liberalismo político* de (1993). Con la publicación de *Liberalismo político*, “Rawls plantea un viraje sustancial en su teoría, predefiniéndola como una concepción política de la justicia, entendida como un procedimiento de construcción que garantiza el logro de una sociedad justa y bien ordenada” (Mejía, 2005, p. 80). El *Liberalismo político* recoge también sus ideas de mediados de los años ochenta, de su artículo *Justicia como “fairness”: Política, no*

⁸ De igual forma, como en el análisis de las doctrinas comprensivas razonables, siguiendo la argumentación de Busdygan y el doble sentido que tiene la carga del juicio según Rawls, no es necesario aceptar las consecuencias de las cargas del juicio, pero sí del reconocimiento de estas.

metafísica de 1985. En este artículo menciona que su obra ya no será metafísica, sino que pretende hacer política: “llevar a cabo esta tarea mostrará cómo y por qué esta concepción de justicia deja de lado ciertas pretensiones filosóficas y metafísicas” (Rawls, 1990, p. 90). En este artículo, Rawls enfatiza que una concepción política no puede ser concebida desde una perspectiva general que se pueda aplicar a cualquier sociedad, debe ser concebida desde las condiciones particulares de cada sociedad: “tal concepción debe permitir la diversidad de doctrinas y la pluralidad de concepciones conflictivas, y ciertamente inconmensurables, del bien sustentado por los miembros de sociedades democráticas existentes”. (Rawls, 1990, p. 92).

En el primer período de la obra de Rawls, la estabilidad está garantizada gracias al sentido de la justicia y dadas unas ciertas condiciones de la psicología y la moralidad de los individuos: “cuando las instituciones son justas (tal como son definidas por esta concepción), los que toman parte en estas disposiciones adquieren el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de cumplir su obligación manteniéndolas” (Rawls, 1995a, p. 411). Sin embargo, dado que existe diversidad de doctrinas comprensivas, el argumento en favor de la estabilidad social basada únicamente en el sentido de la justicia y la moralidad individual resulta insuficiente:

El argumento en favor de la congruencia de lo correcto y lo bueno en *Teoría de la justicia* presupone una concepción no realista de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad. La estabilidad fue prologada sobre el argumento de que personas razonables encontrarían racional afirmar su sentido de la justicia como supremamente regulador para desarrollar sus capacidades para la acción y con ello su posición como agentes morales autónomos. Pero, dado el hecho del pluralismo razonable, muchas personas no querrán afirmar su posición como agentes morales autónomos incluso en una sociedad donde la justicia como equidad es generalmente aceptada. (Freeman, 2016, p. 323)

Así pues, el problema de la estabilidad permanece, pero Rawls reconoce la necesidad de abordarlo desde una perspectiva política en lugar de metafísica. Aunque los principios de justicia rawlsianos no cambian, en el segundo período hay un “cambio fundamental que se produce en su obra, y que puede justificar su pretensión de dar un giro a su filosofía, se halla en su concepción de la estabilidad social, con la introducción del concepto del consenso entrecruzado” (Pérez, 2010, p. 120).

El reconocimiento de las doctrinas comprensivas es crucial en el giro político de la obra de Rawls, pues ellas son la base para el desarrollo del concepto rawlsiano de

consenso entrecruzado. El reconocimiento de la diversidad y la pluralidad de concepciones en una sociedad democrática es relevante para lograr un consenso político duradero. Por tanto, la idea de un consenso entrecruzado presupone que las personas se suscribirán a principios políticos cuando estos sean formulados desde sus propias concepciones, cada ciudadano resuelve cómo encaja una concepción política liberal con sus propias convicciones morales dentro de un marco político compartido:

La unidad social se basa en un consenso sobre la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos, y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales. (Rawls, 1995b, p.137)

1.3.2. Las doctrinas comprehensivas en el debate público y su rol en el consenso entrecruzado

Las doctrinas comprehensivas desempeñan un papel fundamental en el debate público y en la consolidación del consenso entrecruzado. En un consenso entrecruzado, dice Abakare (2021), los ciudadanos afirmarán principios políticos desde sus propias perspectivas, y así seguirán haciéndolo, aunque su grupo gane o pierda el poder político (p. 31), lo que garantiza en gran medida una sociedad democrática inclusiva y respetuosa de la diversidad de concepciones. Gracias al consenso entrecruzado se evita que una única doctrina comprehensiva imponga su visión sobre el resto de la sociedad, por este motivo, Rawls propone el giro político donde es crucial el reconocimiento de las doctrinas comprehensivas. En este sentido, el consenso entrecruzado se basa en la idea de que los ciudadanos con diferentes doctrinas comprehensivas razonables pueden llegar a suscribir principios políticos compartidos en una sociedad ordenada, en resumen, Freeman (2016) dice que el consenso entrecruzado:

Simplemente significa que las personas en una sociedad bien ordenada actuarán normalmente de conformidad con leyes razonablemente justas y suscribirán una concepción liberal de la justicia por las muchas razones diferentes que brotan de sus concepciones del bien, incluyendo sus concepciones morales integrales. (p. 323)

Agrega Freeman (2016) que el consenso entrecruzado es una hipótesis acerca de los tipos de concepciones de bien que una sociedad ordenada habrá de fomentar y permitir en su marco político compartido. La suposición crucial detrás de los principios de reciprocidad es que las personas tienden a apoyar instituciones justas que les benefician. Además, el consenso entrecruzado supone que doctrinas religiosas, filosóficas y morales racionales, evolucionarán y encontrarán puntos de convergencia para suscribir valores políticos y principios liberales de justicia (pp. 323 - 324). En este sentido, las doctrinas comprensivas razonables en su rol en el debate público son esenciales para impulsar el consenso entrecruzado en favor de la estabilidad⁹ y para fomentar que otras doctrinas racionales evolucionen doctrinalmente, suscriban valores políticos liberales y principios liberales de justicia.

Según Rawls (1995b), algunos pueden suponer que un consenso entrecruzado, aunque fuera estable, abandona la idea de llegar a una comunidad política y solo busca establecer un entendimiento público, es decir, un *modus vivendi*. Sin embargo, Rawls argumenta que tampoco se busca una comunidad política, pues esta significa una uniformidad de pensamiento y visión, y esa posibilidad excluye el pluralismo razonable y el rechazo de que el Estado oprima a alguna doctrina que vaya en contravía (p. 147). Rawls insiste en que un consenso entrecruzado no es un *modus vivendi*, que se puede entender como un tratado entre dos partes en conflicto que negocian compromisos y no están enteramente satisfechas con los resultados. Para Rawls (1995b) hay dos aspectos que demuestran que un consenso entrecruzado no es un *modus vivendi*:

Primero, el objeto del consenso, la concepción política de la justicia, es en sí mismo una concepción moral. Segundo: se afirma sobre fundamentos morales; es decir, se incluyen concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia, y una explicación que toma en cuenta las virtudes políticas en las que esos principios están encarnados en el carácter humano y se expresan en la vida pública. (p. 149)

Por ende, el consenso entrecruzado, no es un consenso para lograr acuerdos, convenios o compromisos temporales basados en intereses particulares, sino que más bien busca que las diferentes doctrinas comprensivas, a partir de sus propias concepciones, se adhieran a una concepción política de justicia más amplia y apropiada para una sociedad justa y democrática. Además, el hecho de adherirse a una misma concepción

⁹ “El principal papel que desempeña la idea de doctrina integral razonable en el consenso traslapado de Rawls es en favor de la estabilidad” (Freeman, 2016, p. 16)

política de justicia no implica perder algo de la propia identidad religiosa, filosófica o moral, “puesto que los fundamentos sinceramente profesados determinan la naturaleza de su afirmación” (Rawls, 1995b, p. 149).

Un consenso entrecruzado no busca incorporar personas ni doctrinas no razonables “en tanto que tales personas y doctrinas rechacen los principios de la justicia liberal, han de ser “contenidas”, dice Rawls, y no debe hacerse compromiso con ellas” (Freeman, 2016, p. 327). Para Rawls una persona no razonable, que vaya en contra de los principios de justicia liberal, no puede hacer parte de un consenso entrecruzado porque no estaría dispuesta, por definición, a cooperar con los demás en términos razonables. Además, las doctrinas no razonables no serán capaces de encontrar suficiente apoyo para ganar adeptos:

Las doctrinas no razonables, irracionales o “descabelladas” no habrán de concitar suficiente apoyo para ganar una adherencia numerosa; pues (suponiendo que son efectivos los principios psicológicos de reciprocidad) las personas razonables no suscribirán estas concepciones, y las personas no razonables en una sociedad bien ordenada que las suscriban no alcanzarán la cantidad suficiente para desestabilizar a la sociedad. (Freeman, 2016, p. 324)

El consenso entrecruzado ha sido blanco de críticas, Marqués (2022) expone las críticas aportadas desde el comunitarismo¹⁰ y del feminismo desde una perspectiva liberal, que cuestionan los sujetos de los consensos. Alegan que no están representados en su totalidad, debido a que el consenso entrecruzado de Rawls representa un sujeto abstracto o universal que no considera las particularidades y diversidades de los diferentes grupos y comunidades (pp. 19 - 24). La teoría rawlsiana tiene una parte metafísica, un ejercicio mental de sujetos abstractos que buscan establecer principios generales de justicia para una sociedad determinada. Sin embargo, también posee un enfoque político que busca alcanzar un consenso entre las diversas doctrinas comprensivas razonables, lo que implica una inclusión de la diversidad y particularidades de los diferentes grupos y comunidades.

¹⁰ “El comunitarismo se distingue por una reformulación de la moral, que no se relaciona con principios abstractos y universales como su rival el liberalismo, sino que pretende fundar la moral en pautas nacidas, practicadas y aprendidas dentro de la cultura de una comunidad. La concepción del ciudadano que surge desde la perspectiva comunitarista es muy distinta a la liberal, y se caracteriza por otorgar una importancia fundamental a la pertenencia del individuo a una comunidad específica” (Santiago, 2010, p. 154)

Pérez (2010) afirma que, las doctrinas comprensivas razonables reconocen la prioridad de los valores políticos, por lo tanto, no tiene sentido buscar un consenso entrecruzado:

Una sociedad en la que se dé el pluralismo razonable contiene, por definición, doctrinas comprensivas razonables porque, como vimos, reconocen la prioridad de los valores políticos. Pero entonces, la estabilidad de una concepción política de la justicia, dado que sirve de base para un consenso entrecruzado, parece estar fuera de peligro, ya que la estabilidad está garantizada al existir doctrinas comprensivas razonables. (pp. 128 - 129)

Sin embargo, Pérez no tiene en cuenta la complejidad de las doctrinas comprensivas, que, por definición, no son marcos conceptuales estáticos, sino que pueden evolucionar y cambiar con el tiempo. Una doctrina comprensiva razonable puede tener diferentes interpretaciones y aplicaciones a lo largo del tiempo, lo que significa que, la estabilidad de una concepción política de la justicia no está necesariamente garantizada sólo por la existencia de doctrinas comprensivas razonables. Además, estas doctrinas en su evolución pueden encontrar diferencias con otras doctrinas y es necesario un nuevo consenso entrecruzado para poder llegar a suscribir una concepción política para todos los ciudadanos de una sociedad democrática. Por otro lado, un consenso entrecruzado no sólo busca garantizar la estabilidad a través de la adhesión de doctrinas comprensivas razonables, sino la capacidad de generar un consenso que trascienda los límites entre doctrinas racionales y permita la inclusión y el diálogo de múltiples perspectivas y voces en la toma de decisiones políticas (Freeman, 2016, p. 24).

Matej Avbelj destaca la importancia de un consenso entrecruzado para el mantenimiento de una sociedad democrática estable en su artículo *The rule of law, comprehensive doctrines, overlapping consensus, and the future of europe*. En este artículo, el autor explica que la situación actual de la Unión Europea pone de manifiesto que el consenso entrecruzado está roto. Avbelj (2023) afirma que hay intentos serios de anular el dominio político del liberalismo para sustituirlo por una doctrina *iliberale* comprensiva. Esta doctrina promueve una visión particular del mundo y busca imponerla como la única válida en el espacio público. Esto demuestra que el Estado de derecho depende intrínsecamente de la existencia de un consenso entrecruzado que reconozca que los individuos son libres e iguales y, por lo tanto, tienen derecho a un trato no arbitrario y justo (p. 254).

Avbelj (2023) habla de las democracias iliberales en los países de Europa Central y Oriental, explica que estas democracias se definen negativamente como una antípoda de la democracia liberal, que se pueden definir por dos líneas: *forma y contenido*. *Formalmente*, una democracia iliberal es aquella que tiene la configuración de un Estado nación soberano con una cultura dominante (religiosa) consagrada a un *ethos* comunitario¹¹. Es gobernada por un líder o partidos apoyados por las mayorías, que utilizan herramientas para evitar el sistema de frenos y contrapesos de una democracia democrática liberal, buscando ejercer la voluntad de la mayoría. En referencia al *contenido*, una democracia iliberal en términos de valores se opone a la centralidad del individuo, rechaza el individualismo y lo sustituye por un enfoque centrado en la familia como elemento central de una nación, entendida primero en términos culturales y luego en términos cívicos. Se promueve la tradición, los valores colectivos que conducen al fortalecimiento de la nación y a la civilización cristiana (pp. 248 - 249).

Para Avbelj (2023) mientras en una democracia liberal los individuos pueden llevar a cabo su concepción de una vida buena si así lo desean, en una democracia iliberal, a través de un sistema de valores, el individuo se convierte en un instrumento de la nación. En estos países la mayoría democrática prescribe las normas, reglas y valores de una vida buena que debe seguir el pueblo en su conjunto. La democracia iliberal es vista como un despertar hacia una identidad nacional y cultural fuerte, en contraposición a la visión liberal. Los promotores de la democracia iliberal culpan a la Unión Europea de imponer un proceso de sumisión constitucional, estos países de Europa Central y Oriental sienten que se le ha denigrado al nivel de niños que necesitan ser escolarizados (pp. 249 - 250).

El problema descrito por Avbelj demuestra una diversidad de tensiones que tienen amplias causas. Sin embargo, es necesario circunscribirse a la importancia del consenso entrecruzado como forma de garantizar una sociedad democrática plural. El problema aquí, en el contexto de este trabajo de investigación, es que la imposición de la democracia iliberal es la imposición de una doctrina comprehensiva concreta que decreta cómo deben estructurarse las sociedades y cómo deben vivir los ciudadanos. Un pueblo

¹¹ Max Weber, citado por Lerner (2020), “entiende al *ethos* en tanto ética como una dimensión actitudinal, un conjunto de valores y motivaciones que remite a las cualidades morales del individuo. En cuanto a lo comunitario, se trata de un espacio de socialización en el que todos se conocen y quienes participan lo hacen de acuerdo con una “acción racional con arreglo a valores” que está “determinada por la creencia consciente en el valor –ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se la interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor” (Weber, 1964, p. 20)”.

diverso en conjunto no puede seguir un sistema de normas, reglas y valores de una vida buena desde la perspectiva de una única doctrina comprensiva.

Esta situación de la Unión Europea y el análisis de Avbelj, demuestra la importancia del rol de las doctrinas comprensivas en la esfera pública, para lograr un consenso entrecruzado que garantice una sociedad democrática plural. En este sentido, afirma Avbelj (2023), un Estado de derecho, cuando se concibe a la luz del liberalismo político, actúa como una fuerza cohesiva, un recurso para la no arbitrariedad, un elemento constitutivo de una concepción socialmente unificadora de la justicia política en medio de la pluralidad social. El Estado de derecho pierde esa función cuando se separa del liberalismo político, cuando una doctrina comprensiva concreta se apodera de él y lo convierte en una herramienta de su propia hegemonía. Por ello, es necesario invertir en prácticas dirigidas a reconstruir un consenso entrecruzado para fomentar valores políticos de civismo, tolerancia y sentido de la equidad (p. 255).

Siguiendo la idea de que una doctrina comprensiva no debe imponerse debido a sus consecuencias, Marjana Kopperi en su artículo *Comprehensive doctrines in human rights discussion* muestra la relación entre las doctrinas comprensivas y el debate para la concepción de los derechos humanos.

Kopperi afirma que, en el debate sobre la diversidad moral y las normas morales comunes, los enfoques más influyentes han sido, los enumerados por Bhikhu Parekh en su artículo *Non-ethnocentric universalism: el relativismo, el monismo y el universalismo mínimo*. Para Kopperi (2007) el *relativismo* considera que todas las normas morales están inseparablemente ligadas a la cultura, la tradición y la historia. El *monismo* afirma que existe un modo de vida supremo o verdaderamente humano, una concepción uniforme del bien basada en la naturaleza humana o en la estructura del universo o la voluntad de Dios. El *universalismo mínimo* admite que la vida moral puede vivirse de varias maneras diferentes, pero cree que es posible, no obstante, definir una norma universalmente válida para una conducta recta (pp. 1 -2).

Para la autora, lo que distingue los enfoques anteriores, es la relación entre las normas que guían a los seres humanos en su búsqueda de lo valioso y bueno para la vida y las normas que especifican lo que las personas pueden hacer en relación con los demás. Kopperi (2007) afirma que las doctrinas morales se dividen en dos categorías, algunas doctrinas o teorías parten de un relato definido desde sus propias perspectivas y determinan los derechos y deberes de los seres humanos en función de este relato. Otras doctrinas y teorías tratan estas dos cuestiones por separado y no deben mezclarse (p. 2).

Kopperi (2007) afirma que basar una concepción de los derechos humanos, en un relato específico de la vida buena es problemático, porque anula el respeto por la diversidad y porque el objetivo de dicha concepción es proporcionar condiciones para una vida digna y tolerable, no una visión del mundo que lo abarque todo. Por tanto, debe hacerse una distinción entre basar las normas morales o derechos humanos en una u otra interpretación de alguna doctrina comprehensiva, o verlo como normas que especifican simplemente cómo se debe o no se debe tratar a los seres humanos. Si no se hace esta distinción, es complejo iniciar las conversaciones sobre normas comunes y es casi imposible lograr algún consenso entrecruzado sobre ellas (pp. 3 - 5).

En los artículos de Kopperi y el de Avbelj se pueden evidenciar y reafirmar que una sociedad diversa no puede llegar a un consenso entrecruzado desde la perspectiva de una u otra doctrina comprehensiva, debido a que anula cualquier intento de una sociedad democrática y diversa. Ambos artículos subrayan la tensión entre universalismo y particularismo en el marco de la política y la ética de los derechos humanos. Esta tensión refleja el desafío fundamental de encontrar un equilibrio entre las exigencias de cohesión social y el reconocimiento de la diversidad.

Avbelj, basado en las ideas de John Rawls, propone que para que exista una sociedad democrática estable, es necesario establecer un consenso entrecruzado que promueva principios políticos que todos los miembros de la sociedad puedan aceptar y cumplir a pesar de sus diferencias doctrinales. Advierte que cuando una doctrina comprehensiva particular, como la que promueve la democracia iliberal, busca imponer su visión del bien como la única válida, se instrumentaliza a los individuos, se genera una crisis política y moral en la sociedad, donde el Estado de derecho pierde su función de garantizar la cohesión social.

Por otra parte, Kopperi hace hincapié en la importancia de distinguir entre basar la concepción de los derechos humanos en una concepción específica de la vida buena y verlos simplemente como normas que regulan el trato a los seres humanos. Esta distinción es crucial porque demuestra que basar la concepción de los derechos humanos en una doctrina comprehensiva particular, puede excluir y marginar a aquellos que no comparten esa visión del bien.

Las reflexiones de Avbelj y Kopperi se complementan y destacan la importancia de encontrar cómo las sociedades deben gestionar la pluralidad inherente de doctrinas comprehensivas. En este sentido, se hace evidente la necesidad de evitar la hegemonía de alguna doctrina comprehensiva particular en la esfera pública y promover un diálogo

abierto y tolerante que construya y mantenga un consenso entrecruzado, donde cada individuo pueda expresar y vivir de acuerdo con sus convicciones.

Respecto al multiculturalismo y su relación con el papel de las doctrinas comprensivas en el debate público, muestra una convergencia significativa en el reconocimiento de la diversidad y la necesidad de un diálogo donde participen todas las voces. *Reconocimiento de la diversidad*: el multiculturalismo aboga por el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural, promoviendo una convivencia justa y equitativa. De manera similar, el consenso entrecruzado de Rawls reconoce la diversidad de doctrinas comprensivas en una sociedad. *Políticas de reconocimiento e igualdad*: como se presentará en 2.2.1, la justificación del multiculturalismo en torno al reconocimiento de Taylor (2009) implica que el reconocimiento en la esfera pública es fundamental para garantizar la no discriminación y promover la inclusión de todas las personas, especialmente de aquellas que pertenecen a grupos minoritarios y marginados (p. 72). La justificación del multiculturalismo en torno a la igualdad de Kymlicka implica que los grupos minoritarios, al enfrentar desventajas que no afectan a los miembros de la mayoría, tienen derecho a protecciones especiales (Song, 2020, párr. 12). Esto es, afirma Kymlicka (2006), para proteger la identidad cultural y la igualdad (p. 153). En tal sentido, Rawls también reconoce que en una sociedad justa se debe respetar la pluralidad y diversidad de concepciones de lo valioso y bueno para la vida humana. El consenso entrecruzado no busca una homogeneización, sino un entendimiento público basado en principios comunes que respeten las diferencias visibles en las doctrinas comprensivas. *Establecimiento de políticas inclusivas*: tanto en el multiculturalismo como en el consenso entrecruzado, las políticas deben ser diseñadas para incluir a todas las culturas y doctrinas comprensivas, ofreciendo mecanismos para respetar y valorar la diversidad cultural. *Diálogo y cooperación*: el consenso entrecruzado enfatiza la necesidad de un diálogo basado en la razonabilidad entre distintas doctrinas comprensivas. El multiculturalismo, en las versiones de Benhabib, Femenías y Vidiella, propone un modelo democrático deliberativo que permita que las políticas de una sociedad reflejen el diálogo continuo de todos los ciudadanos. Por otra parte, como se presentará en 3.5, en equivalencia a la razonabilidad, Vidiella propone el derecho a adquirir una *competencia comunicativa* para el modelo democrático deliberativo, que garantice la participación equitativa de todas las voces. En tal sentido, es importante que los Estados democráticos ayuden a los niños a comprender y evaluar las diferentes concepciones de la buena vida y la buena sociedad, y a fomentar la deliberación de estas (Gutmann, 1999, p. 44). Por

tanto, la educación tiene un papel crucial para fomentar la razonabilidad y las competencias comunicativas de los ciudadanos.

1.3.3. Las doctrinas comprensivas y la concepción política de la justicia

En una sociedad democrática es esencial poseer una concepción política de la justicia que proporcione una base compartida para la convivencia pacífica, para justificar las instituciones políticas y garantizar la estabilidad a lo largo del tiempo. Una sociedad bien ordenada, liberal y democrática es estable en la medida que se cumplan tres condiciones:

1) hay una concepción política independiente de la justicia; 2) que es aceptable a las personas razonables y suscrita por todas las doctrinas integrales razonables en un consenso traslapado, y 3) ello da contenido al razonamiento público acerca de los elementos constitucionales esenciales y la justicia básica—, entonces una sociedad bien ordenada liberal y democrática es *estable por las razones correctas*: su concepción de la justicia es generalmente aceptable para los ciudadanos libres e iguales con base en razones morales implícitas en su *sentido de justicia* y también en sus concepciones integrales razonables, y guía sus acciones. (Freeman, 2016, pp. 292 - 293)

Una concepción política de la justicia es independiente de cualquier doctrina comprensiva cuando no depende de una visión particular sobre lo valioso y lo bueno para la vida humana. Según Freeman (2016), lo que hace independiente o autónoma una concepción política de la justicia es “que tiene una *justificación política*, que está enmarcada en términos de valores e ideales democráticos que son parte de la cultura pública que son independientes de los valores y razones peculiares” (p. 292). Por tanto, una concepción política de la justicia se basa en principios y valores democráticos compartidos por todos los ciudadanos, sin importar sus diferentes concepciones del bien.

En la *cultura política pública*, afirma Wenar (2021), se encuentran tres ideas fundamentales que deben servir como base para formular una concepción política de la justicia: la idea de ciudadanos *libres e iguales*, y que la sociedad debe ser un sistema *justo* de cooperación (párr. 42). Partiendo de estas ideas fundamentales, Rawls destaca tres elementos característicos de una concepción política de la justicia:

1. *Sujeto de la concepción política*: una concepción política de la justicia constituye una concepción moral elaborada para una clase específica de sujeto: las

instituciones políticas, sociales y económicas. Estas instituciones conforman “la estructura básica” de la sociedad que deben encajar en un sistema unificado de cooperación social para garantizar la justicia y el bienestar de todos sus miembros. Rawls especifica que “la estructura básica” de la sociedad refiere a “una democracia constitucional moderna” (Rawls, 1995b, p. 36).

2. *Modo de presentación*: “una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado” (Rawls, 1995b, p. 36). No se impone desde una o más doctrinas comprensivas, es independiente de ellas. En este sentido, se debe diferenciar entre cómo se presenta una concepción política de la justicia y el que se derive de alguna doctrina comprensiva. Los ciudadanos suscriben doctrinas comprensivas que se relacionan con la concepción política que aceptan, sin embargo, se requiere que la concepción política se presente como libremente aceptada sin referencia a las doctrinas comprensivas relacionadas. La idea es que la concepción política de la justicia es un módulo “que encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula” (Rawls, 1995b, p. 37). Aunque los ciudadanos apoyen y suscriban diferentes doctrinas comprensivas, la concepción política de la justicia se presenta como un marco común, dentro del cual se pueden encajar diversas doctrinas comprensivas, que puede ser aceptado por todos los ciudadanos independientemente de sus valores y creencias religiosas, filosóficas y morales.

3. *Base cultural*: para Rawls (1995b) el contenido de la concepción política de la justicia se formula en función de “ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática” (p. 38). Esta cultura política “comprende las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (entre ellas, las del poder judicial), así como textos históricos y documentos de conocimiento común” (Rawls, 1995b, p. 38). Rawls (1995b) diferencia entre la cultura de lo social y de lo político: lo social refiere a las doctrinas comprensivas y lo político refiere a la cultura política pública de una sociedad democrática (p. 38). Las doctrinas comprensivas ofrecen una visión integral de lo que es valioso en la vida y forman parte de lo que llama Rawls (1995b) “cultura de trasfondo”, la cultura de lo social, de la vida diaria en las iglesias, universidades, sociedades culturales y científicas, entre otros (p. 38). La cultura política pública se refiere a las tradiciones políticas y a las instituciones políticas de un régimen constitucional, que se origina en el ámbito político y democrático de una sociedad.

1.3.3.1. Los límites que impone una concepción política a las concepciones del bien

Rawls realiza una distinción entre la concepción política de la justicia y las concepciones del bien de las personas. Para Rawls una concepción política de la justicia tiene como fin establecer los principios básicos que rigen la estructura básica de una sociedad democrática y constitucional. Este fin es limitado en comparación con las doctrinas comprensivas de las personas, que incluyen una visión más amplia sobre todos los aspectos de la vida moral y del bien (Rawls, 1995b, pp. 172 - 173). Para Rawls (1995b) las ideas del bien incluidas en una concepción política de la justicia deben ser ideas políticas razonables y deben suponer:

- a) que son compartidas, o pueden ser compartidas, por ciudadanos considerados libres e iguales, y
- b) que no presuponen ninguna doctrina plenamente (o parcialmente) comprensiva. (p. 173)

Para Rawls, estos dos puntos muestran la principal restricción que impone una concepción política de la justicia a las concepciones del bien que buscan incluirse en ella. Sin embargo, Rawls también señala otros límites y se pueden englobar todos en los siguientes puntos: *aplicabilidad restringida*, *independencia de doctrinas comprensivas*, *fundamentación en ideas políticas compartidas*, y *prioridad de lo justo sobre las concepciones del bien*.

Aplicabilidad restringida: el liberalismo político de Rawls (1995b) presenta una concepción política de la justicia “para las instituciones principales de la vida política y social, y no para toda la vida” (p. 173). En este sentido, la concepción política de la justicia se limita a regular y establecer los principios básicos de la estructura social y política, sin aplicarse a aspectos más amplios de la vida moral y del bien. *Independencia de doctrinas comprensivas*: al suscribir una concepción política de la justicia, no se requiere que los individuos adopten o compartan alguna concepción del bien específica: “aceptar la concepción política no presupone aceptar ninguna doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral” (Rawls, 1995b, p. 172). Este punto es importante porque garantiza que las personas puedan adherirse a la concepción política de la justicia, independientemente de sus diferentes concepciones del bien, evitando así la imposición de una visión particular. *Fundamentación en ideas políticas compartidas*: la concepción política de la justicia se fundamenta en ideas políticas, latentes en la cultura política pública, que pueden ser compartidas por ciudadanos libres e iguales en una sociedad

democrática y constitucional: “las ideas del bien incluidas deben ser ideas políticas; esto es, deben pertenecer a una razonable concepción política de la justicia” (Rawls, 1995b, p. 172). Estas ideas no deben presuponer ninguna doctrina comprensiva específica y deben poder ser aceptadas por personas con diferentes concepciones del bien. *Prioridad de lo justo sobre las concepciones del bien*: esto significa que cualquier concepción del bien que un individuo sustente, debe ser compatible con las normas de justicia establecidas por la concepción política: “esta prioridad significa que las ideas del bien admisibles deben respetar los límites de la concepción política de la justicia, y representar en ella un papel importante” (Rawls, 1995b, p. 173).

1.3.3.2. Tres puntos de vistas comprensivos

En el apartado 1.3.2 se evidenció cómo Rawls explica la naturaleza del consenso entrecruzado en una sociedad democrática, el cual se distingue de un mero *modus vivendi*. Rawls argumenta que, en un consenso entrecruzado, las distintas doctrinas comprensivas suscriben una concepción política de la justicia desde su propia base de razones y valores, y no como un resultado de un acuerdo táctico o pragmático. Cada doctrina comprensiva se relaciona con la concepción política, afirma Rawls, desde tres puntos de vista comprensivos:

1. *Filosofía moral de Kant*. Desde el ideal kantiano de autonomía, que refiere a la capacidad de los individuos para actuar de acuerdo con su propia razón, la concepción política de la justicia puede ser derivada: “alguien que suscriba la doctrina de Kant, o alguna otra semejante a ésta, considera ese punto de vista la base deductiva de la concepción política y, de esa manera, la considera una prolongación continua de esa base deductiva” (Rawls, 1995b, p. 168).

2. *El utilitarismo de Bentham y Sidgwick*. Esta perspectiva clásica se enfoca en maximizar la felicidad y el bienestar general de la sociedad (Tasset, 2022, p. 2). Desde el punto de vista utilitarista, se podría considerar la concepción política de la justicia propuesta por Rawls como la mejor aproximación para promover el bienestar general: “una concepción política de la justicia, de corte liberal en su contenido, es satisfactoria, y acaso la mejor, la más cercana aproximación a lo que el principio de utilidad, tras un buen análisis, requeriría” (Rawls, 1995b, p. 168).

3. *Desde una perspectiva pluralista de los dominios de los valores*. Esta perspectiva reconoce la existencia de una diversidad de valores, cada uno con su propia

base de razones y justificaciones. La concepción política de la justicia propuesta por Rawls se entiende como una parte integrante de este pluralismo de valores, que deben balancearse con otros valores en una sociedad democrática. Desde esta perspectiva, Rawls argumenta que la concepción política de la justicia es apoyada mediante la afirmación de un balance entre diferentes valores políticos y otros valores que pueden entrar en conflicto con ellos: “en este punto de vista pluralista y comprensivo se afirma o se profesa la concepción política equilibrando los juicios que sostienen los grandes valores de lo político” (Rawls, 1995b, p. 168).

Lo importante aquí es que cada doctrina comprensiva adopta una concepción política de la justicia basada en sus propias razones, no de una forma coercitiva o impositiva, sino como una prolongación deductiva de sus puntos de vista comprensivos. El *punto principal*, para Rawls, es que las doctrinas comprensivas suscribirán genuinamente una concepción política de la justicia sin necesidad de hacer un compromiso con sus propias concepciones comprensivas:

En el consenso traslapado, en el que intervienen los puntos de vista que acabamos de describir, la aceptación de la concepción política no es un compromiso entre quienes sostienen diferentes puntos de vista, sino que se fundamenta en la totalidad de razones especificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano. (Rawls, 1995b, p. 169)

Por otro lado, afirma Rawls (1995b), lo anterior contesta dos críticas clave al liberalismo político: “una es la acusación de escepticismo e indiferencia (hacia la verdad religiosa, filosófica o moral, o hacia sus valores); la otra es que el liberalismo político no puede lograr suficiente apoyo para asegurar el cumplimiento de sus principios de justicia” (p. 169). Al encontrar una concepción política de la justicia que se sostenga a través de un consenso entrecruzado, se demuestra que es posible lograr la estabilidad democrática en una sociedad plural, sin sacrificar los valores esenciales de las diferentes doctrinas comprensivas que coexisten dentro de dicha sociedad.

1.3.3.3. La influencia de las doctrinas comprensivas

En su artículo *Can my religion influence my conception of justice? Political liberalism and the role of comprehensive doctrines*, Billingham (2017) plantea una cuestión en la que se centra su exposición: ¿pueden las doctrinas comprensivas de los ciudadanos *influir* de forma permisible en su elección de la concepción política? Por

ejemplo, un ciudadano católico podría rechazar cualquier concepción política que favorezca leyes que prohíban la exclusividad del sacerdocio masculino. De igual forma, un ciudadano que apoye la teología de la liberación, es decir, que considere que Dios tiene una preocupación preferente por los pobres, podría apoyar una concepción política que exija niveles altos de redistribución (p. 2).

Para responder esta pregunta Billingham (2017) plantea dos enfoques, un modelo *permisivo*, que lo permite, y otro modelo *restrictivo* que afirma que la libertad de acción de las concepciones políticas se vería comprometida si se permite la influencia de las doctrinas comprensivas en la elección de la concepción política (p. 2). Según el modelo permisivo, las doctrinas comprensivas pueden influir en el razonamiento de los ciudadanos sobre qué concepción política consideran más razonable, según el modelo restrictivo, cada ciudadano debería deliberar los valores políticos y llegar a una concepción política de la justicia, independientemente de su doctrina comprensiva (Billingham, 2017, p. 7).

Dice Billingham (2017) que los defensores del modelo restrictivo consideran que es inadmisibles que una doctrina comprensiva influya sobre la concepción política, pues, se puede argumentar que el modelo permisivo viola la libre determinación y permite que las concepciones políticas sean “marionetas” de las doctrinas comprensivas (p. 12). El término “marionetas” proviene de un ensayo de Rawls (2001) titulado *Una revisión de la idea de razón pública*, donde descarta el modelo permisivo:

La ordenación de los valores se hace a la luz de su estructura y de sus características, dentro de la concepción política misma y no dentro de las doctrinas generales de los ciudadanos. Los valores políticos no se deben ordenar de manera separada o desagregada de su contexto. No son marionetas manipuladas tras bambalinas por las doctrinas generales. La ordenación de valores no es distorsionada por esas doctrinas siempre que la razón pública la considere razonable. (p. 169)

En este sentido, Billingham (2017) responde que, afirmativamente Rawls señala que la ordenación de los valores políticos no debe basarse “principalmente” en consideraciones globales, sugiriendo que tales consideraciones pueden tener cierta influencia sobre la concepción política de la justicia (p. 16). Además, como afirma Rawls (2001), en la última frase: “la ordenación de valores no es distorsionada por esas doctrinas siempre que la razón pública la considere razonable” (p.169). Mientras un ciudadano acepte una concepción política que esté dentro de la familia de concepciones razonables,

no se puede afirmar que su doctrina comprehensiva haya distorsionado la concepción, incluso si su doctrina ha guiado su elección (Billingham, 2017, p. 16). Esto implica que en cualquier momento una doctrina comprehensiva puede influir en el debate público, siempre y cuando ofrezca razones políticas apropiadas como criterio principal para evaluar y ordenar lo que ellas proponen (Rawls, 2001, p. 177). Este último requisito Rawls lo denomina *la estipulación*¹².

Según Billingham (2017), muchas objeciones al liberalismo político de Rawls provienen de teóricos que simpatizan con alguna religión, afirman que el punto de vista de Rawls es incompatible con una religiosidad integral (p. 1). Como, por ejemplo, el ciudadano católico que no podría aceptar una concepción política de la justicia que prohíba la exclusividad del sacerdocio masculino, sin embargo, cabe anotar que una ley como esta no es admisible en el liberalismo político. Esto es debido a que dada la importancia de que los ciudadanos sean libres de perseguir su concepción del bien, el Estado no debería interferir coercitivamente en el funcionamiento interno de las doctrinas comprehensivas, siempre que no se nieguen libertades u oportunidades básicas (Billingham, 2017, p. 14).

Billingham (2017) se afirma en favor del modelo permisivo por diversas razones que se pueden resumir a grandes rasgos: la libertad de acción, la deliberación, la sinceridad en la exposición de las razones por parte de los ciudadanos, la legitimidad, que es psicológicamente más realista y que puede disipar las objeciones de integridad al liberalismo político (pp. 12 - 29). Billingham responde afirmativamente a la pregunta de si las doctrinas comprehensivas pueden influir de forma permisible en una concepción política de la justicia, afirmando que Rawls permite que las doctrinas comprehensivas tengan cierta influencia sobre la concepción política de la justicia siempre y cuando “ofrezcan razones políticas apropiadas”. Por tanto, Billingham sugiere que las objeciones dadas al liberalismo político de Rawls y al modelo permisivo, pueden ser superadas al considerar los beneficios de la influencia de las doctrinas comprehensivas en la

¹² Afirma Garzón (2016) que “la mayor muestra de la apertura del liberalismo rawlsiano a las creencias religiosas reside en los conceptos de estipulación y deber público de civilidad” (p. 162). Según Rawls (2001), la *estipulación* refiere a “que en el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas” (p. 177). El *deber público de civilidad* refiere a que los ciudadanos, cuando ostenten algún cargo público, se deben apoyar en la idea de razón pública y explicar a otros ciudadanos sus razones para sostener posiciones políticas fundamentales en términos de la concepción política de la justicia que consideran más razonable (Rawls, 2001, p. 159). En otras palabras, “ambos conceptos se refieren a la capacidad de los creyentes de hacerse entender por quienes no comparten su cosmovisión, presentando su doctrina en forma de valores políticos” (Garzón, 2016, p. 162).

concepción política de la justicia. Aunque Billingham (2017) considere su modelo permisivo como ideal y teórico, este modelo logra el propósito central de Rawls: ofrecer una explicación de cómo es posible, en una democracia pluralista, una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que conviven en condiciones justas de cooperación mediante la promulgación de leyes aceptables para todos (p. 28).

1.3.3.4. El apoyo de las doctrinas comprehensivas

Pérez (2010) se pregunta ¿cómo puede lograr la concepción política de la justicia su propósito de recibir el *apoyo* de las diversas doctrinas comprehensivas en un consenso entrecruzado? Para responder este interrogante examina tres elementos: 1. El contexto histórico de donde es heredera la propuesta rawlsiana, 2. Cuál es el tipo de doctrina que poseen los ciudadanos, y 3. Cómo y de qué modo los ciudadanos hacen suya la concepción política de la justicia (p. 123):

1. Rawls centra su propuesta en la democracia constitucional moderna, ciñe su propuesta a estas sociedades y no pretende ser universal. Cuando Rawls habla de “doctrinas comprehensivas religiosas”, se refiere a las religiones de más fuerte implantación en la sociedad estadounidense, que son las iglesias cristianas y la religión judía. Estas religiones han desempeñado un papel fundamental en la determinación de valores como la libertad, la igualdad o la tolerancia. Pérez (2010) argumenta que en algunos pasajes bíblicos “se reivindica la primacía de la dignidad humana, la igualdad, la libertad o la privacidad” (p. 24). Posteriormente, el pensamiento liberal eleva, estos valores, al rango de valores políticos y son aquellos sobre los que la propuesta de Rawls de la justicia como equidad se fundamenta (Pérez, 2010, p. 124).

2. La mayoría de las personas no poseen una doctrina comprehensiva bien articulada, lo que se denomina una doctrina plenamente general y comprehensiva (Rawls, 1995b, p. 160). Esto implica que las personas no se identifican plenamente con ninguna doctrina moral, sino que se ciñen a ellas de manera parcial y selectiva: “en ciertos ámbitos siguen cierta doctrina moral, mientras que otros quedan sometidos a otro tipo de valoraciones” (Pérez, 2010, p. 125). Esto explica por qué algunos católicos aceptan el divorcio o algunos religiosos beban licor cuando su religión lo prohíbe.

3. Para que las personas hagan suya la concepción política de la justicia, se debe erigir sobre unos valores políticos presentes en la cultura política de las sociedades democráticas. Estos mismos valores son los ya compartidos por las doctrinas

comprehensivas en la sociedad. Por ejemplo, un niño cristiano podría comprender por el catecismo el valor de la igualdad, a partir de la idea de que todos los hombres son iguales ante Dios (Pérez, 2010, p. 126). Sin embargo, ese niño puede adoptar el valor de la igualdad por su socialización en un sistema educativo donde se promueva ese valor como base de convivencia pacífica. En este sentido, dice Pérez (2010), un mismo valor puede tener una doble esfera: “por un lado, se adopta para formar parte de unas creencias morales como parte de una doctrina comprensiva; por otra, como un valor político que se reconoce y promueve desde la concepción política de la justicia” (p. 126). Como consecuencia, se produce una comunión entre los valores políticos y comprensivos, debido a que la concepción política de la justicia se dirige a una sociedad concreta: la occidental moderna (Pérez, 2010, p. 126).

Teniendo en cuenta, como afirma Pérez (2010), que las distintas tradiciones religiosas constituyen el sustrato comprensivo de donde surgen los valores del liberalismo, la distinción entre los valores políticos y los comprensivos mostrará un carácter difuso. En este sentido, las personas en la vida corriente tenderán a no considerar cuál es el modo concreto en que su doctrina comprensiva se relaciona con la concepción de la justicia, no distingue dónde acaban los valores políticos y comienzan los valores comprensivos. Por lo tanto, la mayoría de los ciudadanos genera lealtad a la concepción política de la justicia por sí misma, sin evaluar la relación que guarda con su doctrina (pp. 126 -127).

A pesar del carácter difuso que afirma Pérez, los ciudadanos suscriben la concepción política de la justicia no solo por su relación con su doctrina comprensiva, sino también, por sus propios méritos, porque reconocen, desde su propia razonabilidad, la importancia de la justicia como un valor fundamental para la convivencia en una sociedad democrática: “la concepción política seguirá teniendo apoyo, independientemente de los cambios en la distribución del poder político. Cada punto de vista apoya la concepción política por sí misma, o por sus propios méritos” (Rawls, 1995b, p. 149). Rawls (1995b) reconoce que los ciudadanos deciden individualmente de qué manera se relaciona la concepción política de la justicia que suscriben con sus propias doctrinas comprensivas (p. 59). Por lo tanto, los ciudadanos pueden respaldar la concepción política de la justicia tanto por su relación con sus doctrinas comprensivas como por sus propios méritos e importancia para la convivencia en una sociedad democrática.

Por otra parte, el segundo punto de Pérez destaca que “la mayoría de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales no se consideran plenamente generales y comprensivas” (Rawls, 1995b, p. 160). Esto implica que hay muchas maneras de que los principios liberales de la justicia sean interpretados y aplicados de forma laxa con los diversos puntos de vista parcialmente comprensivos de las diferentes doctrinas (Rawls, 1995b, p. 160). Para Rawls (1995b) esto significa que muchos ciudadanos pueden adherirse a una concepción política de la justicia sin ver alguna conexión significativa entre sus creencias religiosas, filosóficas o morales y dicha concepción política:

Esto nos hace pensar que muchos ciudadanos, si no la mayoría, llegan a afirmar o profesar los principios de la justicia incorporados a su Constitución y a su práctica política, sin ver ninguna conexión particular, de ninguna manera, entre esos principios y sus demás puntos de vista. Ante todo, es posible que los ciudadanos aprecien el bien que logra la aplicación de esos principios, tanto para ellos mismos como para quienes dependen de ellos, así como, más generalmente, para toda la sociedad, y luego afirmarlos y profesarlos sobre esta base. En caso de que posteriormente se reconozca una incompatibilidad entre los principios de la justicia y sus doctrinas más comprensivas, podrán ajustar o revisar dichas doctrinas en vez de rechazar aquellos principios. (p. 160)

Esto último revela que muchos ciudadanos pueden adoptar una concepción política de la justicia basada en sus propios juicios racionales y en su comprensión del bien común, sin necesidad de que esté en concordancia directa con sus doctrinas comprensivas. Además, cuando surjan incompatibilidades entre los principios de justicia y las doctrinas comprensivas, los ciudadanos podrán ajustar o revisar sus doctrinas en lugar de rechazar los principios de justicia. Esto sucede por dos razones, la primera refiere a que la mayoría de las personas no se identifican plenamente con ninguna doctrina moral, sino que se ciñen a ellas de manera parcial y selectiva. La segunda razón pone de manifiesto la tercera característica, según Rawls, de una doctrina comprensiva razonable: no es necesariamente fija e inmutable, sino que cambia con el tiempo, pues “tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones” (Rawls, 1995b, p. 76).

El consenso entrecruzado no debe ser entendido como una adhesión de los ciudadanos a una concepción política de la justicia ajena a sus creencias comprensivas, sino como un consenso que está inherentemente implícito en la formulación de la concepción de la justicia, porque esta parte de los valores e ideas implícitas en la cultura

política (Pérez, 2010, p.128). Por tanto, la concepción política de la justicia se concibe desde la idea de que los ciudadanos la respaldan tanto por su relación con sus propias doctrinas comprensivas, la cultura política y el mérito de esta.

Para finalizar, la importancia de una concepción política de la justicia también radica en su capacidad para promover debates en la esfera pública, lo que garantiza una sociedad democrática y participativa que incluye la diversidad de doctrinas comprensivas: “cuando los ciudadanos comparten una concepción política razonable de la justicia, disponen de una base sobre la cual las discusiones públicas pueden llevarse a cabo, para decidir razonablemente acerca de las cuestiones políticas fundamentales” (Rawls, 1995b, p. 15). Esto último se relaciona con la concepción de la *democracia deliberativa* de Benhabib, en 2.3.2.4, y de Vidiella, en 2.3.3.4, quienes sostienen que el modelo deliberativo es la respuesta a los problemas multiculturales y establece que la toma de decisiones debe ser participativa para considerar las voces de quienes generalmente han estado excluidos.

En conclusión, las doctrinas comprensivas desempeñan un papel crucial en la configuración de las concepciones de la justicia y en la garantía de la estabilidad de las sociedades democráticas. A través del enfoque de un consenso entrecruzado, Rawls ofrece una solución para conciliar la diversidad de creencias en un marco político compartido, permitiendo la coexistencia de múltiples concepciones del bien sin sacrificar la cohesión social. Al reconocer y valorar esta diversidad, Rawls refuerza los principios fundamentales de libertad e igualdad y destaca la importancia de una concepción política de la justicia que pueda ser aceptada por todos los ciudadanos. De tal manera, que en una sociedad democrática bien ordenada, las doctrinas comprensivas no son antagonistas en conflicto, en realidad contribuyen, a través del diálogo y la cooperación, a la construcción de un orden justo y estable que respeta y valora la diversidad de concepciones del bien.

Capítulo 2: ¿Qué es el multiculturalismo?

El multiculturalismo representa una respuesta tanto a la diversidad cultural inherente en las sociedades contemporáneas como a la necesidad de reconocer, respetar y valorar estas múltiples identidades dentro de una estructura política común. En este sentido, se pueden evidenciar interrelaciones conceptuales entre la perspectiva del Rawls, como se estudió en el capítulo 1, y el multiculturalismo. El enfoque de Rawls, al buscar alcanzar un consenso entrecruzado sobre principios de justicia aceptables para todas las doctrinas comprensivas; plantea un marco en el que el multiculturalismo puede ser integrado y valorado como parte fundamental de la diversidad que enriquece a una sociedad, en tanto las doctrinas comprensivas, como concepciones de lo valioso y lo bueno de la vida humana, encajan en el amplio marco de la cultura.

Antes de abordar el concepto de multiculturalismo, es necesario comprender la noción de cultura en sus diversas acepciones. En la filosofía política contemporánea, como afirma Cordeiro (2014), se destacan cinco conceptos de cultura predominantes: *semiótico*, *normativo*, *societal*, de la *elección racional* y las *concepciones de cultura del cosmopolitismo antiesencialista* (párr. 5). Estas perspectivas, aunque diferentes, convergen en que la cultura es un concepto amplio y complejo que abarca aspectos simbólicos, normativos, sociales e individuales de la vida humana, que influye en la cohesión de los grupos y en la forma en que las personas se relacionan, se identifican y toman decisiones. Entender estas diversas concepciones de cultura es fundamental para comprender y abordar el multiculturalismo, un paradigma que reconoce y valora la diversidad cultural dentro de una sociedad, promoviendo el respeto y la coexistencia pacífica de diferentes grupos culturales.

2.1. El multiculturalismo

2.1.1. Concepto de cultura

El multiculturalismo es una teoría que trata sobre la forma en que se entiende y aborda la diversidad cultural. Por tanto, es importante comprender el término cultura antes de entrar al concepto del multiculturalismo. Cordeiro (2014) esboza cinco conceptos de cultura predominantes en la filosofía política contemporánea: *semiótico*, *normativo*, *societal*, de la *elección racional* y las *concepciones de cultura del cosmopolitismo*

antiesencialista. Todas estas concepciones de la cultura defienden una comprensión amplia y diversa de lo cultural, por lo tanto, es posible defender cualquier concepción y admitir que la cultura también posee los rasgos de las otras concepciones (párr. 5).

La perspectiva *semiótica* de la cultura refiere a la cultura como un sistema de signos y significados compartidos que permiten a los individuos interactuar y comunicarse dentro de un grupo. Desde esta perspectiva, una cultura se define como un sistema de ideales o estructuras de significación simbólica (Cordeiro, 2014, párr. 6).

La concepción *normativa* de la cultura, adoptada generalmente por los comunitaristas, se refiere a la cultura como un conjunto de normas, valores y creencias compartidos por una comunidad o sociedad que impulsan a los individuos a actuar de una manera específica en determinado contexto social. Por lo tanto, dice Cordeiro (2014), parte de lo que una persona considera como sus compromisos morales, su identidad práctica y sus razones están formadas por estos compromisos morales (p. 9).

Cabe anotar, continúa Cordeiro (2014), que la concepción normativa suele asociarse a la semiótica, en el sentido que no se contradicen, de hecho, pueden ser complementarias. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, desde la perspectiva semiótica, no se necesita proporcionar razones morales para motivar la acción, lo que alguien es, no es por sus compromisos morales, puede ser cualquier cosa dentro del sistema. Para explicar cómo pueden ser compatibles estas dos concepciones, se debe considerar la concepción tayloriana de la cultura. Taylor, dice Cordeiro, apoya ambas perspectivas de la cultura y considera que los individuos son animales que se interpretan a sí mismos, esto significa que la existencia humana está constituida por significados. Desde el punto de vista normativo, estos significados son valoraciones morales fuertes, en otras palabras, se trata de un trasfondo de distinciones entre las cosas que los individuos consideran importantes y las que se consideran menos valiosas (párr. 10 - 11). En este sentido, los individuos se ven influenciados por lo que consideran moralmente valioso, en tanto que están inmersos en un sistema de signos y significados compartidos dentro de su cultura.

La concepción *societal* de la cultura es un concepto usado por el filósofo Will Kymlicka para analizar las cuestiones relacionadas con el multiculturalismo. Para Kymlicka (1996) una cultura societal es:

Una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y

privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida.

Las he denominado «culturas societales» para resaltar que no sólo comprenden memorias o valores compartidos, sino también instituciones y prácticas comunes. (...) En el caso de la cultura societal, este léxico compartido es el léxico cotidiano de la vida social, que se expresa en las prácticas que abarcan la mayor parte de las áreas de la actividad humana. Y en el mundo moderno, el que una cultura se exprese en la vida social significa que debe tener una expresión institucional, en las escuelas, los medios de comunicación, la economía, el gobierno, etcétera. (p. 112)

Para comprender la concepción societal de la cultura de Kymlicka, es necesario comprender las dos fuentes de la diversidad cultural: la *diversidad nacional* y la *diversidad étnica*:

En el primer caso, la diversidad cultural surge de la incorporación de culturas, que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban territorialmente concentradas a un Estado mayor. Una de las características distintivas de las culturas incorporadas, a las que denomino «minorías nacionales», es justamente el deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte; exigen, por tanto, diversas formas de autonomía o autogobierno para asegurar su supervivencia como sociedades distintas.

En el segundo caso, la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar. Estos emigrantes acostumbran a unirse en asociaciones poco rígidas y evanescentes, que voy a denominar «grupos étnicos». A grandes rasgos, dichos grupos desean integrarse en la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros de pleno derecho de la misma. Si bien a menudo pretenden obtener un mayor reconocimiento de su identidad étnica, su objetivo no es convertirse en una nación separada y autogobernada paralela a la sociedad de la que forman parte, sino modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales. (Kymlicka, 1996, pp. 25 - 26)

La concepción societal de la cultura de Kymlicka se basa en la idea de que la diversidad cultural surge tanto de la incorporación de culturas previamente autónomas en el Estado, como de la inmigración. Estas culturas societales están ligadas al proceso de modernización: esto implica la difusión en toda la sociedad de una cultura común,

incluyendo una lengua normativizada que se expresa en las instituciones económicas, políticas y educativas comunes (Kymlicka, 1996, pp. 112 - 113). Según Kymlicka (1996), esto sucede por diversas razones, en primer lugar la economía moderna exige una fuerza de trabajo móvil, educada y culta. En segundo lugar, la necesidad de un alto nivel de solidaridad en los Estados democráticos modernos, se necesita que los ciudadanos tengan un fuerte sentimiento de identidad común y pertenencia común, esto se favorece al tener una lengua e historia comunes. En tercer lugar, la difusión de una cultura común es imprescindible para el compromiso moderno de igualdad de oportunidades, por ejemplo, la provisión de una educación pública estandarizada para toda la sociedad que garantice igualdad de oportunidades para las personas de distintas clases, razas y segmentos de la sociedad (p. 113).

Para Kymlicka (1996) una nación debe tener una cultura común que permita la cohesión social, esta cultura debe ser una cultura societal. Además, los inmigrantes deberán asumir la nueva lengua de la cultura mayoritaria, pueden mantener algunos rasgos de su propia cultura, pero no pueden formar comunidades separadas y autónomas (pp. 115 - 116). Adicionalmente, desde una concepción liberal, para Kymlicka es importante la concepción societal de la cultura en pos de la libertad de los pueblos y su capacidad de promover y elegir su propia concepción de la vida buena (Kymlicka, 1995, p. 117). Para Kymlicka esta cultura común no implica homogeneizar las culturas autónomas y los inmigrantes en un Estado, implica buscar un marco común que genere lazos y evite la fragmentación social, que actúe como un vínculo entre la diversidad de culturas en una sociedad, al tiempo que salvaguarde la autonomía de las culturas que hacen parte.

Por otro lado, Kymlicka (1995) argumenta que algunos grupos étnicos y nacionales son profundamente iliberales:

Y más bien procuran eliminar, en vez de apoyar, la libertad de sus miembros. En estas circunstancias, acceder a las exigencias de los grupos minoritarios puede desencadenar flagrantes violaciones a las libertades más básicas de los individuos. Sin embargo, en otros casos el respeto a los derechos de las minorías puede ampliar la libertad de los individuos, porque la libertad está íntimamente vinculada con —y depende de— la cultura. (p. 111)

En este sentido, las minorías nacionales y los grupos étnicos pueden tener perspectivas liberales o iliberales. Los primeros buscan proteger los valores liberales para integrarse a la sociedad donde los ciudadanos sean considerados libres e iguales, como

los inmigrantes que buscan adoptar la lengua y cultura mayoritaria y no dejan atrás sus propias tradiciones y valores. Por otro lado, los grupos étnicos y nacionales que son profundamente iliberales, buscan imponer la perspectiva de su propia cultura, como algunos grupos étnicos religiosos que imponen restricciones a la libertad individual en nombre de sus creencias o relegan a las mujeres y la comunidad *queer* a un estatus inferior.

La concepción de la *elección racional* de la cultura refiere a la idea de que los individuos deben tener la libertad de elegir y valorar su propia cultura. La estructura de la teoría de la elección racional (TER), dice Canales (2019), está compuesta por tres dimensiones o variables: el *individualismo metodológico*, la *intencionalidad* y la *racionalidad*:

El objeto analítico es la acción humana individual y esto opera desde la lógica de que “los fenómenos sociales pueden ser comprendidos en términos de la interacción entre acciones humanas individuales” (Abitbol y Botero, 2005: 134). Para la TER, en este sentido, la sociedad o cualquier grupo humano es una colección de individuos, donde lo colectivo o lo social, en términos de contexto productor de subjetividades y prácticas, no tiene cabida. Entonces, los mecanismos causales en la acción social son las decisiones que toman los actores cuando interactúan entre sí, por lo que las acciones humanas particulares, que se pueden describir como decisiones, comparten dos propiedades generales: intencionalidad y racionalidad. (p. 11)

La intencionalidad de esta concepción implica que las acciones de los individuos, al ser intencionales, son el resultado de sus propias razones y elecciones conscientes; y, la racionalidad, alude a la idea de maximizar la utilidad esperada, es decir, una acción racional es la que un individuo realiza con el objetivo de obtener el mayor beneficio posible (Canales, 2019, p. 11).

Teniendo en cuenta estas dimensiones de la TER, Laitin sugiere una concepción de la cultura desde esta perspectiva. Para Laitin (2007) la cultura es un equilibrio en un conjunto bien definido de circunstancias en el que los miembros de un grupo que comparten una ascendencia común, prácticas simbólicas y altos niveles de interacción, son capaces de coordinar su comportamiento a creencias de conocimiento común sobre el comportamiento de todos los miembros del grupo (p. 64).

Esta concepción de la cultura, según Cordeiro (2014) posee cuatro características fundamentales: 1. Un grupo cultural es un grupo en el que los individuos comparten cierto

número de características que los diferencian de los otros. 2. Todos estos individuos comparten un alto grado de conocimiento común, información compartida y expectativas mutuas sobre las acciones y creencias de los demás miembros del grupo. 3. Existe un equilibrio cultural cuando el incentivo para actuar o en interés propio para actuar es acorde con las creencias de su propia cultura. 4. Las acciones de los individuos están dispuestas de tal forma que coinciden o se complementan entre sí, en lugar de entrar en conflicto (párr. 22).

Respecto al punto 3 de Cordeiro, Laitin (2007) ofrece un ejemplo para ilustrar el incentivo para actuar en línea con las creencias de su propia cultura. A principios del siglo XX, la tradición china de los pies vendados, de gran valor durante mucho tiempo, comenzó a cambiar. La mayoría de los padres chinos obligaban a sus hijas a vendarse los pies, debido a que esa práctica cultural les facilitaba el matrimonio. Sin embargo, hubo una masa crítica de maridos potenciales que comenzaron a preferir mujeres con pies no vendados, lo que llevó un cambio a esta práctica cultural (p. 36).

Esta concepción de la cultura resalta la importancia de la intencionalidad y la racionalidad en las acciones individuales y cómo estas se relacionan con la cultura de un grupo. Sin embargo, tal equilibrio no siempre favorece a todos los miembros del grupo, ya que los líderes de muchas culturas imponen su propio sistema de creencias y valores sin permitir la participación o la diversidad de opiniones, por ejemplo, las mujeres chinas que simplemente aceptaban su condición y las consecuencias de la práctica cultural que afectaba su salud y calidad de vida.

La concepción de cultura del *antiesencialismo* y el *cosmopolitismo*. Afirma Cordeiro (2014) que los conceptos de cultura anteriores han sido fuertemente criticados por algunos teóricos políticos. Dicen que estas concepciones son visiones esencialistas de la cultura que describen de forma inexacta la realidad social. Desde un punto de vista esencialista existe una distinción entre las propiedades esenciales y accidentales que pueden tener las distintas clases de objetos y sujetos. Las propiedades accidentales son aquellas que no están necesariamente presentes en todos los miembros de un determinado grupo de objetos o sujetos. Las propiedades esenciales son las que definen a los objetos o sujetos, es decir, los objetos o sujetos deben tener necesariamente estas propiedades para ser miembros de un determinado grupo (párr. 23 - 24).

En este sentido, el esencialismo aplicado a la cultura implica considerar que existen características esenciales e inmutables que definen a un grupo cultural, y que esas características determinan la identidad y el comportamiento de sus miembros.

El problema del esencialismo en la concepción de la cultura, según los críticos del esencialismo, es que parte necesariamente de dos supuestos: en primer lugar, los críticos afirman que los esencialistas afirman erróneamente que las culturas son conjuntos claramente delimitados y que sus prácticas y creencias no se solapan con las de otras culturas; en segundo lugar, los esencialistas presentan erróneamente las culturas como internamente uniformes u homogéneas (Cordeiro, 2014, párr. 26). En este sentido, el primer punto es erróneo porque las culturas no son islas independientes, sino que están en constante interacción y cambio mutuo. El segundo punto es igualmente problemático, ya que dentro de una misma cultura puede haber diversidad y heterogeneidad en sus prácticas, cada individuo de un mismo grupo puede interpretar de formas diferentes las normas y creencias culturales.

Desde este punto de vista, el esencialismo en la concepción de la cultura se enfrenta a críticas porque se basa en una visión reduccionista y simplista de las culturas, ignorando su dinamismo, interacción y diversidad interna:

Las culturas se forman a través de interacciones y diálogos complejos con otras culturas, y que sus límites son fluidos, porosos y controvertidos. Las identidades culturales en sociedades democráticas, pluralistas y complejas deberían buscar un reconocimiento público de su especificidad en forma tal de no negar su fluidez. (Benhabib, 2006, p. 297)

Benhabib argumenta que esta visión reduccionista de la cultura ignora la complejidad de las interacciones culturales, pues se centra en que “las culturas deberían preservarse para mantener separados a los grupos, porque la hibridación cultural genera conflicto e inestabilidad” (Benhabib, 2006, p. 25). Este enfoque, que la filósofa denomina como “la sociología reduccionista de la cultura”, tiene premisas epistémicas falsas:

(1) Que las culturas son totalidades claramente delineables; (2) que las culturas son congruentes con los grupos poblacionales y que es posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; y (3) que, aun cuando las culturas y los grupos no se corresponden exactamente entre sí, y aun cuando existe más de una cultura dentro de un grupo humano y más de un grupo que puede compartir los mismos rasgos culturales, esto no comporta problemas significativos para la política o las “políticas”. (Benhabib, 2014, p. 27)

El problema de esas premisas que esencializan la concepción de la cultura y homogeneizan a los grupos sociales, es que ignoran la complejidad y diversidad interna

de las culturas, la interacción constante entre ellas y la evolución de sus prácticas y tradiciones.

Dice Cordeiro (2014) que, teniendo en cuenta la posición esencialista de la cultura, se han sugerido concepciones más flexibles; quizá una de las más conocidas es la concepción *cosmopolita* de la cultura defendida por Waldron (párr. 29). Según Waldron (1992) las culturas viven, crecen, cambian y a veces se marchitan, se fusionan con otras culturas o se adaptan a las necesidades geográficas o demográficas; por lo tanto, preservar una cultura es como tomar una “instantánea” favorecida de la misma e insistir en que esta versión debe persistir a toda costa, en su pureza definida, independientemente de las circunstancias sociales económicas y políticas circundantes (pp. 787 - 788). Este punto de vista destaca la fluidez y adaptabilidad de las culturas, rechazando la idea esencialista de las culturas como entidades estáticas y homogéneas. Este enfoque cosmopolita reconoce la complejidad de las culturas y su capacidad de evolucionar, mezclarse y adaptarse a diferentes contextos, culturas y circunstancias.

Un posible problema del antiesencialismo es que puede llegar a una prohibición de la generalización y esto implica una limitación para comprender los fenómenos culturales al diluir los límites de la diversidad y hacer difícil la identificación de patrones y las características comunes entre las diferentes culturas. Narayan (1998) argumenta que el antiesencialismo no implica prohibir la generalización, porque no todas las generalizaciones son igual de problemáticas. Narayan afirma que hay diferencias significativas entre las generalizaciones que se basan en estereotipos y prejuicios, y aquellas que se derivan de un análisis crítico y contextualizado de la diversidad cultural (p. 103).

Para Narayan (1998) es importante reconocer que las visiones esencialistas de la cultura ocultan la realidad del cambio histórico y las controversias políticas con las que se entrelaza. Por tanto, se promueve una imagen estática y fija de las culturas, en la que sus valores, prácticas y tradiciones, así como su sentido de lo que significa su cultura y lo que implica su conservación, parecen inmunes a la historia. Narayan considera que una visión feminista históricamente informada y antiesencialista requiere que aprendamos a ver las culturas como menos rígidas y más impregnadas de cambio (p. 94).

Narayan (1998) considera que expresiones como “mujeres occidentales” o “mujeres africanas”, representan grupos homogéneos de personas heterogéneas cuyos valores, intereses, modos de vida y compromisos morales y políticos son internamente plurales y divergentes (p. 88). Para contrarrestar esta imagen estática de la cultura, dice

Narayan, se debe insistir en una comprensión histórica de los contextos de cómo llegaron a ser vistas y definidas lo que actualmente se consideran “culturas particulares”; por ejemplo, mientras la imagen predominante de la “cultura occidental” inicia en Grecia y finaliza en los Estados Unidos contemporáneo, una perspectiva histórica registraría que los antiguos griegos no se definirían a sí mismos como parte de la “cultura occidental” (Narayan 1998, p. 92).

Las anteriores concepciones de la cultura nos proporcionan distintas perspectivas válidas para entender y abordar el multiculturalismo. Todas estas perspectivas enfatizan diversas dimensiones de la cultura y el grupo de personas que pueden ser identificados a través de ellas. Todas ellas tienen en común que se circunscriben al ser y al quehacer humano en sociedad, reconociendo la existencia de múltiples identidades y experiencias. Rodríguez (2006) afirma que la cultura no es algo agregado a los individuos “sino que en cierto modo su rasgo fundamental coincide con su ser cultural” (p. 209). Además, agrega más adelante, que la cultura aparece como una dimensión ontológica que diferencia a los seres humanos de los demás animales (Rodríguez, 2006, p. 210). Por lo tanto, se puede afirmar que, en términos del quehacer humano, la cultura se refiere al:

Conjunto total de los actos humanos en una comunidad dada, ya sean éstos prácticas económicas, artísticas, científicas o cualesquiera otras. Toda práctica humana que supere la naturaleza biológica es una práctica cultural, en este sentido implica ante todo una concepción mucho más respetuosa de los seres humanos ya que no califica por referente sobre lo válido o inválido de éstas, evita discriminación desde el momento en que no compara, sino que describe y explica la manifestación desde la base de la creación social. (De la Fuente, 2008, p. 25)

Sin embargo, Benhabib (2006) va más allá de esta definición, teniendo en cuenta la perspectiva antiesencialista y cosmopolita, argumenta que la cultura no solo es una praxis humana, sino también el resultado de un diálogo complejo: “las culturas son prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas” (p. 10). Esta definición amplía aún más el entendimiento de la cultura, reconoce inicialmente la cultura como una praxis humana, destacando su carácter dinámico y su interacción constante con otras culturas. Por tanto, esta definición de cultura es la más adecuada para entender y abordar el multiculturalismo.

2.1.2. Origen del multiculturalismo

El debate del multiculturalismo se originó en la segunda mitad del siglo XX como respuesta a los desafíos planteados por la diversidad cultural, cuando Australia y Canadá fueron de los primeros países en adoptar políticas y leyes que reconocían oficialmente la diversidad cultural. En Canadá, dice Rattansi (2011), el debate comenzó con las relaciones problemáticas entre las regiones anglófona y francófona en los años sesenta. Una Comisión Real sobre bilingüismo y biculturalismo recomendó el inglés y el francés como lenguas oficiales. Sin embargo, esto abrió la puerta a la cuestión de otras minorías en Canadá y la recomendación de añadir un pluralismo más amplio a la identidad canadiense (p. 8).

Para Femenías y Vidiella (2017) el multiculturalismo se origina “como una corriente ético-política que representaba los reclamos de las culturas minoritarias a la cultura hegemónica de las democracias liberales” (p. 23). Dichos reclamos están fundados en la creencia de que los grupos minoritarios son objeto de discriminación e injusticia por parte de los grupos hegemónicos, de tal manera, que el pluralismo de las sociedades liberales, esconde cierta intolerancia ante la diversidad cultural (Femenías y Vidiella, 2017, p. 24).

En gran medida, dice Rattansi (2011), el multiculturalismo surge en respuesta a las poblaciones que habían residido anteriormente en las colonias europeas y que, en general, habían sido consideradas razas inferiores, la cuestión del multiculturalismo estuvo *racializada* desde sus inicios. Por otra parte, debido a la racialización, los orígenes del debate multicultural se encuentran en las dificultades percibidas para *asimilar* estas nuevas comunidades (p. 9).

Rattansi (2011) afirma que, esta asimilación fue compleja, si no imposible, por tres motivos: primero, por el supuesto carácter racial distintivo que se relacionaba con diferencias fisiológicas superficiales como el color de la piel, que parecía una barrera biológica y cultural que acabaría el carácter nacional. Segundo, por la evidente hostilidad mostrada por las poblaciones “blancas” de acogida hacia los “de color”. Tercero, la falta de voluntad de las propias comunidades de inmigrantes para renunciar sin más a todas las facetas de su carácter cultural distintivo. Sin embargo, ha habido otra tendencia política y cultural que ha ayudado al desarrollo del multiculturalismo: la creciente aceptación dentro de los Estados democráticos liberales occidentales de que las minorías étnicas

tienen derecho a conservar sus culturas distintivas, aunque siempre dentro de ciertos límites (pp. 9 -10).

Olivé (1999) destaca igualmente que los países latinoamericanos han vivido una historia de sumisión desde los tiempos de la Colonia, que ha provocado interrogantes para el desarrollo del multiculturalismo:

Desde los tiempos de la Colonia, México y los países latinoamericanos han vivido una confrontación entre el ideal alimentado por los grupos dominantes de promover una cultura única a la cual deberían converger todas las demás, y la posición que pugna por el reconocimiento de la diversidad cultural que de hecho existe, y por un modelo de sociedad según el cual es deseable que todas las culturas se preserven, florezcan y evolucionen en su diversidad, en vez de asimilarse a un único patrón de corte occidental moderno. (p. 37)

Por tanto, el multiculturalismo se origina como respuesta a las dificultades para asimilar a las comunidades de inmigrantes y minorías étnicas, en un contexto histórico definido por la racialización, la confrontación y el ideal de una cultura única promovida por los grupos dominantes.

2.1.3. Definición de multiculturalismo

El multiculturalismo, dice De la Fuente (2008), se puede identificar como la primera expresión del pluralismo cultural que promueve la no discriminación, respeto y reconocimiento de la diferencia, así como el derecho a mantener y celebrar las propias tradiciones y prácticas culturales (p. 25). Además, el multiculturalismo, al fomentar la interacción y el diálogo entre diferentes culturas, supone la creación de estructuras en las que la incorporación de inmigrantes y minorías étnicas se produce de forma justa y con el reconocimiento de que el deseo de inmigrantes y minorías de conservar aspectos de sus culturas es razonable (Rattansi, 2011, p. 8).

Teniendo en cuenta las definiciones de Rattansi y De la Fuente, se puede concluir que el multiculturalismo implica el reconocimiento, respeto y valoración de la diversidad cultural inherente a un Estado¹³, y el derecho a conservar aspectos de sus culturas. Tomando en cuenta la concepción de cultura de Benhabib, el multiculturalismo no solo comprende prácticas humanas complejas de significación y representación, sino que se

¹³ En lo que todos los autores coinciden, dice Barabas (2014), es que el multiculturalismo “se fundamenta en el reconocimiento público de derechos culturales dentro de un estado-nación” (p. 3).

configura a través de un proceso dinámico de diálogo complejo y de construcción y transformación constante entre culturas, internamente diversificadas por narrativas en conflicto. De esta forma, el multiculturalismo reconoce que las culturas no son estáticas y que están en constante cambio, adaptación y redefinición.

En este sentido, es importante reconocer el carácter dinámico de las culturas, para evitar que el multiculturalismo se convierta en una forma de política identitaria donde el concepto de cultura se funde con el de identidad étnica (Turner, 1993, p. 411). Afirma Turner (1993) que, desde un punto de vista antropológico, este movimiento está plagado de peligros tanto teóricos como prácticos; pues, se corre el riesgo de esencializar la idea de cultura como propiedad de un grupo étnico o una raza, se corre el riesgo de cosificar las culturas como entidades separadas y su distinción mutua; se corre el riesgo de hacer demasiado hincapié en la homogeneidad interna de las culturas en términos que potencialmente legitiman las demandas para una conformidad cultural (pp. 411 - 412).

Rattansi refiere a la incorporación justa de inmigrantes y minorías étnicas, esta distinción es importante porque revela en qué medida cada grupo reivindica su derecho a mantener y celebrar sus propias tradiciones y prácticas culturales:

Debe distinguirse claramente a los inmigrantes (de diferentes orígenes étnicos) de las poblaciones aborígenes o autóctonas. Estas últimas fundan sus derechos en la ascendencia histórica y los vínculos territoriales milenarios. Los inmigrantes, al igual que otros grupos culturalmente diversos pero surgidos dentro de las dinámicas de conformación nacionales, no tienen historicidad ni territorialidad, previas a la conformación de los estados nacionales, aunque ciertamente tienen derecho a la reproducción de su diversidad dentro de estados multiculturales. (Barabas, 2014, p. 2)

Las poblaciones aborígenes o minorías étnicas autóctonas están intrínsecamente ligadas a su tierra y tienen una historia cultural arraigada que predomina sobre la conformación de los estados nacionales. Reclaman derechos fundamentales basados en su ascendencia histórica y vínculos territoriales que deben ser reconocidos y respetados. Por otro lado, los inmigrantes, portadores también de una diversidad cultural significativa, llegan como parte de movimientos más recientes de migración y dentro de contextos históricos y políticos diferentes a los aborígenes. Su incorporación en la sociedad implica un proceso de reconocimiento y adaptación a la cultura predominante.

El multiculturalismo, al reconocer la diversidad cultural, busca abandonar la idea de homogeneidad para promover la inclusión de todas las culturas dentro del Estado. Sin

embargo, las formas en que el multiculturalismo aborda el reconocimiento y valoración cultural a inmigrantes y minorías étnicas autóctonas difieren y han generado debates y discusiones que se tratarán más adelante. Algunos teóricos abogan por los derechos exclusivos de grupo, mientras otros enfatizan en el reconocimiento y la igualdad de derechos. Por otro lado, algunas experiencias del multiculturalismo ligado con la globalización, que se basa en la idea de una diversidad como un mosaico cultural, han producido efectos adversos como la segregación y marginación de las culturas e individuos (Barabas, 2014, p. 3).

2.1.4. El concepto descriptivo y normativo del multiculturalismo

Olivé (1999) divide el concepto del multiculturalismo en dos versiones: el *factual* y el *normativo*. Afirma que, cuando se refiere a las sociedades “multiculturales”, como la mexicana o la planetaria, se quiere decir simplemente que en ellas coexisten culturas diversas; en este sentido, se habla de “multiculturalidad” en un término *factual*, se refiere a una situación de hecho (p. 58). Por otro lado, para Olivé el concepto más relevante del multiculturalismo es el normativo:

Se trata de un concepto que se refiere a modelos de sociedad que sirven como guías para las decisiones y acciones de los representantes de los Estados, de los miembros de las diversas culturas, de los partidos políticos, de los ciudadanos en general, de organizaciones no gubernamentales y de organismos internacionales en materia de políticas culturales. Esos modelos incluyen concepciones acerca de las culturas, sus funciones, sus derechos y obligaciones; las relaciones entre las culturas y los individuos, y las relaciones entre las diversas culturas. (Olivé, 1999, p. 59)

Esta concepción normativa del multiculturalismo se centra en la idea de que las sociedades multiculturales deben adoptar políticas y modelos de integración de culturas diversas. Este concepto ha sido el que más polémica ha despertado y ha generado debates en el ámbito político y filosófico (Olivé, 1999, p. 58).

De manera familiar, para Femenías y Vidiella (2017) el multiculturalismo posee dos significados: uno *descriptivo* (factual) y otro *prescriptivo* (normativo):

En su acepción descriptiva, se utiliza para indicar la variabilidad de culturas existentes en las sociedades actuales; en la prescriptiva, en cambio, mienta la incorrección moral implicada en las políticas de asimilación cultural, propugnadas

por las culturas dominantes de las democracias occidentales, que se caracterizan por la discriminación y el trato desigual de las minorías, en general, y de las mujeres, en particular, como si de una minoría más se tratara. (p. 26)

Para Cordeiro (2014) la concepción normativa o política del multiculturalismo tiene dos características principales. En primer lugar, pretende abordar las diferentes demandas de los grupos culturales, es decir, se trata de políticas que pretenden hacer frente a los diferentes retos normativos que surgen cuando grupos minoritarios desean tener sus propias instituciones y prácticas reconocidas y protegidas por parte del Estado. Las políticas multiculturales pretenden corregir el tipo de desventajas de las que son víctimas algunas personas debido a su pertenencia a una determinada cultura (párr. 40).

En segundo lugar, para Cordeiro (2014) las políticas multiculturales son políticas que ayudan a proporcionar a los grupos los medios para que las personas puedan preservar, permitir o celebrar las diferencias culturales. Esto implica que las políticas multiculturales contrasten con un punto de vista asimilacionista, es decir, que el objetivo final de estas políticas sea conseguir que el grupo minoritario pase a formar parte del grupo mayoritario, que sea aceptado por el grupo mayoritario y encontrar un equilibrio una posición de consenso entre las diferentes culturas. Por el contrario, el multiculturalismo reconoce la diversidad y el Estado no debería asimilar a estos grupos, sino, otorgarles herramientas para que lleven a cabo sus propias formas de vida y cultura. El objetivo final del multiculturalismo no es la estandarización de las formas culturales, sino permitir y dar los medios para que los grupos reivindiquen sus diferencias (párr. 41).

La concepción normativa del multiculturalismo es la más relevante para abordar los desafíos que plantea la diversidad cultural: un multiculturalismo como política que busca reconocer y proteger las diferencias culturales en un consenso social, que tiene como objetivo principal fomentar lazos de respeto y tolerancia entre los diferentes grupos culturales y sus miembros, donde se busque un equilibrio entre la preservación de las culturas, los derechos y la igualdad de oportunidades individuales y colectivas.

2.1.5. Crítica: el multiculturalismo como un relativismo

El multiculturalismo ha sido blanco de críticas: “una estrategia frecuente entre los críticos del multiculturalismo consiste en tratarlo como si fuera sinónimo de relativismo, descalificando erróneamente los argumentos a favor de una sociedad multicultural” (Díaz, 2009, p. 32). Las críticas al multiculturalismo como un relativismo parten de la

idea de que, al reconocer y valorar todas las culturas por igual, se está promoviendo la idea de que todas las perspectivas son igualmente válidas, sin importar su fundamento o sus implicaciones éticas (Olivé, 1999, p. 53).

Esta posición relativista sostiene que no hay una verdad universal y objetiva, y que cada cultura tiene sus propias normas y valores que deben ser respetados. Sin embargo, afirma Olivé (1999), esta posición tiene consecuencias difíciles de aceptar:

- 1) Si se acepta el relativismo, cualquier acción podría estar justificada si se cuenta con el conjunto de valores adecuados para ello. Por consiguiente, quedamos sin recursos para una sana crítica de acciones aborrecibles (...)
- 2) En particular, si se acepta el relativismo, no parece haber modo de fundamentar los derechos humanos, excepto con una validez restringida a cada contexto particular (...)
- 3) Más aún, el relativismo obstaculiza la cooperación y la realización de acciones coordinadas entre miembros de culturas diferentes, pues desalienta la búsqueda de puntos de coincidencia y de acuerdos, sea en el terreno moral o en el cognoscitivo. (p. 54)

Otro argumento que afirma la idea de que el multiculturalismo promueve un relativismo cultural, es que el multiculturalismo no está dispuesto a tolerar la intolerancia. Ovejero (2002), crítico del multiculturalismo, afirma que la defensa de la tolerancia del multiculturalismo convive mal con algunas de las invocaciones relativistas. La defensa de la tolerancia equivale a una condena a la intolerancia. Si la intolerancia es inaceptable, eso implica condenar ciertos modos de vida, ciertas culturas, no todo vale igual y, por ende, sin más matices, el relativismo cultural resulta indefendible (p. 31). Cuando en realidad, para el multiculturalismo, todos los valores no son igualmente válidos y no se puede caer en la paradoja de la tolerancia:

La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada aún a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia. (Popper, 2006, p. 585)

En una sociedad multicultural, la tolerancia no implica aceptar todas las prácticas culturales sin cuestionamientos. En una sociedad tolerante, afirma Díaz (2009), no puede “tolerarse la intolerancia, pero eso no contradice los fundamentos del multiculturalismo, ya que éste sólo acepta que *algunos* principios *pueden* ser válidos —*algunos* valores

islámicos o algunos valores cristianos— pero no que *todos* los principios los sean” (p. 38).

Estas críticas, que condenan el multiculturalismo como un relativismo, acusan que el multiculturalismo piensa las culturas como fijas y ajenas a la influencia de otras culturas y que las leyes diferenciadas hacen que se pierda la igualdad ante la ley (Díaz, 2009, pp. 32 -33). Sin embargo, estas acusaciones relativistas, desconocen la concepción dinámica de las culturas y caen en un error de lógica que, “consiste en aceptar que si no existen verdades o valores absolutos y por lo tanto universales, entonces todos los puntos de vista son igualmente válidos” (Díaz, 2009, p. 34). Estas críticas parten de un falso dilema:

Aquí es donde se plantea el dilema: o bien hay criterios absolutos para decidir qué sistema de normas es preferible, es decir, los criterios que están por encima de cualquier cultura, o bien no hay criterios absolutos y todos dependen siempre de algún contexto cultural específico. (Olivé, 1999, p. 45)

La posición absolutista sostiene que hay criterios universales e imparciales para determinar qué sistema de normas es preferible (Olivé, 1999, p. 46). El problema del absolutismo es que puede conducir a una posición intolerante con la diversidad cultural, ya que implica imponer un conjunto de normas y valores universales sobre todas las culturas. La posición absolutista no sólo implica problemas desde el punto ético, sino también, dice Olivé (1999), el epistemológico: “no hay creencias acerca del mundo, ni métodos, ni fines, ni siquiera valores cognoscitivos, eternos e inmutables” (p. 51).

Por tanto, la posición absolutista, la que critica al multiculturalismo como un relativismo, tampoco ofrece una solución satisfactoria para abordar la diversidad cultural:

En suma, ni el absolutismo ni el relativismo parecen posiciones filosóficas satisfactorias para extraer de ellas principios heurísticos que orienten las acciones en las relaciones interculturales. Pero lo mismo que en el terreno de la ética, en el campo del conocimiento el rechazo del absolutismo no tiene que conducir directamente al abrazo del relativismo. En ambos campos es posible desarrollar una posición *pluralista* que supere el absolutismo y el relativismo, y que permita plantear una sana base para las relaciones entre culturas, sobre un pie de igualdad en el terreno epistémico y en el terreno no moral (Olivé, 1999, p. 55)

El problema de este falso dilema es que desconoce que el multiculturalismo no acepta que todos los principios culturales sean igualmente válidos, sino que deben establecerse criterios éticos y morales que permitan el respeto y el reconocimiento para

formar una relación estable para las diversas culturas (Díaz, 2009, p. 38). En este sentido, el multiculturalismo no es sinónimo de relativismo, en realidad busca cómo comprender y responder ante la diversidad cultural, que se inscribe entre uno de los desafíos que existen para la convivencia en una sociedad.

Una concepción normativa del multiculturalismo puede proporcionar elementos para una integración más justa para los grupos minoritarios en una sociedad, teniendo en cuenta que los Estados modernos están organizados en torno a las normas culturales de los grupos mayoritarios con los que históricamente se han constituido. Por ejemplo, el multiculturalismo visibiliza y ayuda a materializar la exigencia del reconocimiento de derechos para proteger a las minorías, “tales como el derecho a ser educado en la propia lengua, el derecho a alguna forma de autodeterminación, el derecho a la propiedad colectiva de la tierra, entre otros, de los cuales el derecho a la propia cultura es el referente principal” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 24). Sin embargo, como se verá más adelante, los derechos exclusivos de grupo pueden ser problemáticos en tanto al tratamiento igualitario; puesto que, las razones normativas de grupo pueden implicar el sostenimiento de prácticas culturales que afectan a las minorías y a las mujeres (Femenías, 2007, p. 63).

2.2. Las justificaciones del multiculturalismo

Sarah Song (2020) acuña en una lista muy bien sustentada los siguientes elementos como justificaciones del multiculturalismo: *reconocimiento*, *igualdad*, *libertad frente a la dominación* y *hacer frente a la injusticia histórica* (párr. 4). Estas justificaciones se basan en diferentes perspectivas que buscan reivindicar la diversidad cultural y promover la inclusión de distintos grupos marginados en la sociedad. A continuación, se analizarán cada uno de los elementos y sus principales autores, con el fin de comprender las razones y fundamentos que respaldan el multiculturalismo.

2.2.1. Reconocimiento

Esta justificación del multiculturalismo surge de la crítica comunitarista del liberalismo. Dice Song (2020) que, los liberales dan primacía a los derechos y libertades individuales sobre la vida comunitaria y los bienes colectivos. Los comunitaristas rechazan la idea de que el individuo sea anterior a la comunidad y que el valor de los bienes sociales pueda reducirse a su contribución al bienestar individual; en su lugar,

adoptan el holismo ontológico, que reconoce los bienes colectivos como intrínsecamente valiosos (Song, 2020, párr. 9).

Taylor, contrariando la idea liberal individualista, argumenta que las identidades culturales no se definen de forma aislada o individual, sino que se forman a través del “diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas” (Taylor, 2009, p. 63). Por lo tanto, las identidades se conforman en diálogo con otros y esto implica que se forman gracias al reconocimiento de nuestras particularidades culturales.

Para Taylor (2009) existen dos formas de reconocimiento, el *íntimo* y el de la esfera *pública*:

Es así como el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes; y luego, en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor. (p. 69)

El reconocimiento en el nivel íntimo se refiere a la importancia de que cada individuo sea valorado y respetado en su identidad cultural por “otros significantes”, es decir, en la interacción con otras personas. Pero, para Taylor, el reconocimiento en la esfera pública adquiere mayor relevancia y es donde concentra su estudio. En esta esfera, el reconocimiento se refiere a la necesidad de que las instituciones y la sociedad en general reconozcan y valoren la diversidad cultural de las personas. En este sentido, Taylor (2009) identifica que el reconocimiento en la esfera pública puede significar dos cosas distintas, la primera refiere a la *política de respeto o dignidad igualitaria*:

Con el tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos. En ella, lo que hay que evitar a toda costa es la existencia de ciudadanos de “primera clase” y de “segunda clase”. (pp. 69 - 67)

En esta perspectiva, el reconocimiento implica garantizar la igualdad de derechos y oportunidades para todas las personas, a fin de evitar que existan ciudadanos de primera y segunda clase. Los ciudadanos de segunda clase son las personas pobres y marginadas que no han podido aprovechar sus derechos de ciudadanía debido a su condición socioeconómica, esto exige un remedio por medio de la *igualación* (Taylor, 2009, p. 70).

Por otro lado, la segunda refiere a la *política de la diferencia*:

Desde luego, también ésta tiene una base universalista, que causa un traslape y una confusión entre ambas. Cada quien debe ser reconocido por su identidad única. Pero aquí, el reconocimiento también significa otra cosa. Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que se reconozca es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. (Taylor, 2009, p. 70)

La perspectiva de Taylor implica que el reconocimiento en la esfera pública es fundamental para garantizar la no discriminación y promover la inclusión de todas las personas, especialmente aquellas que pertenecen a grupos minoritarios y marginados: “la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial. De este modo, los grupos aborígenes recibirán ciertos derechos y facultades de que no gozan otros” (Taylor, 2009, p. 72).

La ausencia de reconocimiento o el falso reconocimiento pueden causar severos daños, puede ser una forma de opresión que impide el desarrollo pleno de las personas (Taylor, 2009, p. 54). Por otro lado, el reconocimiento, dice Taylor (2009), “sólo puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales” (p. 86). Taylor distingue la política de la diferencia y la política del respeto igualitario del liberalismo. Esta última no tolera la política de la diferencia por dos razones: “a) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y b) desconfía de las metas colectivas” (Taylor, 2009, p. 100). En cambio, la política de la diferencia, argumenta Taylor (2009), implica modelos que “se fundamentan en buena medida en los juicios acerca de lo que es una vida buena: juicios en que ocupa un lugar importante la integridad de las culturas” (p. 100).

2.2.2. Igualdad

La teoría de la justicia elaborada por Rawls tiene como objetivo hacer compatible dos dimensiones fundamentales para el liberalismo: la justicia social y la autonomía

económica y moral del individuo, bases para que un estado liberal sea políticamente viable (Serrano, 2008, p. 29). Sin embargo, Rawls (1995a) tuvo un manejo vago de las cuestiones relativas a ciertas minorías y las mujeres en relación con la desigualdad:

Si, por ejemplo, existen derechos básicos desiguales fundados en características naturales fijas, estas desigualdades determinarán posiciones pertinentes. Dado que estas características no pueden ser modificadas, las posiciones que definen contarán como lugares iniciales en la estructura básica. Las distinciones basadas en el sexo son de este tipo, así como las que dependen de la raza y la cultura. (p. 101)

El ejemplo de Rawls establece que, si un hombre resulta favorecido en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad estaría fundamentada por el principio de diferencia (Rawls, 1995a, p. 80). Este principio justifica la existencia de la desigualdad¹⁴:

El principio de diferencia justifica la existencia de diferencias en la distribución de la riqueza si hay una misma capacidad de acceso a los puestos de trabajo y privilegios, y si, además, ventajas adicionales para los mejor situados vienen acompañadas simultáneamente de mejores condiciones para el sector social menos aventajado. (Serrano, 2008, pp. 29 - 30)

Además, para Rawls, la libertad presupone el no estar restringida, sino, solamente por ella misma, por lo tanto, importa poco los condicionamientos de desigualdad e injusticia social, en nombre del fin supremo que es la libertad en el liberalismo de Rawls (Serrano, 2008, p. 30). Esta visión de Rawls, afirma Serrano (2008), implica que las mujeres y ciertos grupos diferenciados por raza y etnicidad podrían quedar “gravemente afectados en su libertad por las condiciones seculares en las que han sido colocados” (p. 30).

En este sentido, en busca de una teoría de la justicia más inclusiva que la de Rawls e igualmente intentando reconciliar las diferencias culturales, Will Kymlicka ofrece el multiculturalismo como propuesta para la reivindicación de los derechos de los grupos marginados en una sociedad democrática y liberal (Serrano, 2008, p. 31). En este contexto insatisfactorio, surge la segunda justificación del multiculturalismo, que procede de una

¹⁴ “¿Qué es, entonces, lo que puede justificar este tipo de desigualdad inicial en las perspectivas de vida? Según el principio de diferencia sólo es justificable si la diferencia de expectativas funciona en beneficio del hombre representativo peor colocado, en este caso el obrero no calificado representativo. La desigualdad en las expectativas es permisible sólo si al reducirla se empeora aún más a la clase obrera” (Rawls, 1995a, p. 83).

revisión de la teoría de Rawls a través de la crítica comunitarista del liberalismo. Afirma Song (2020) que, en lugar de partir de objetivos y bienes colectivos intrínsecamente valiosos, como hace Taylor, Kymlicka considera las culturas como instrumentalmente valiosas para los individuos por dos razones principales. La primera refiere a que la pertenencia cultural es una condición importante de la *autonomía* personal. La segunda refiere que la pertenencia cultural desempeña un papel crucial en la *autoidentidad* de las personas (párr. 11).

Siguiendo la primera razón, para Kymlicka las culturas societales funcionan como “contextos de elección” que permiten a los individuos “elegir entre las prácticas sociales de su entorno, en función de sus creencias sobre el valor de esas prácticas” (Kymlicka, 2006, p. 120). De esta manera, se reconoce la autonomía personal y se puede fomentar la libertad individual del liberalismo en un contexto multicultural:

Este argumento acerca de la conexión entre elección individual y cultura es el primer paso hacia una defensa específicamente liberal de determinados derechos diferenciados en función del grupo. Para que una elección individual significativa sea posible, los individuos no sólo necesitan acceso a la información, sino también capacidad de evaluarla reflexivamente y libertad de expresión y asociación. También necesitan acceder a una cultura societal. Por consiguiente, las medidas diferenciadas en función del grupo que aseguran y fomentan dicho acceso pueden tener un legítimo papel a jugar en una teoría liberal de la justicia. (Kymlicka, 2006, p. 122)

Por otro lado, en relación con la segunda razón, pertenecer a una cultura, según Kymlicka (2006) citando a Margalit y Raz, es importante para la identidad y el sentido de pertenencia a una comunidad:

La pertenencia cultural tiene un «alto perfil social», puesto que afecta a la forma en que los demás nos perciben y nos responden, lo que a su vez modela nuestra identidad. Por otro lado, la identidad nacional es especialmente adecuada para servir como «foco de identificación primario», porque se basa en la pertenencia y no en la realización, en lo que cada individuo llega a ser. (pp. 128 - 129)

Aunque algunas personas, afirma Kymlicka, puedan llevar una vida cosmopolita cambiando de una cultura a otra con total libertad, a otras les resulta difícil adaptarse a otras culturas y necesitan mantener un profundo vínculo con su cultura de origen (Kymlicka, 2006, p. 130). De tal manera, que la identidad cultural proporciona a los

individuos un sentido de pertenencia nacional como elemento reforzador de la dignidad y de la propia identidad (Kymlicka, 2006, p. 129).

De acuerdo con Kymlicka, las culturas societales desempeñan un papel crucial en la promoción de la libertad y la autonomía individual, pues, estas últimas están íntimamente vinculadas con la pertenencia cultural (Kymlicka, 2006, pp. 111 -112). Además, las culturas societales deben ser protegidas por promover dichos valores (Kymlicka, 2006, p. 134). En otras palabras, los liberales que promueven los valores de libertad y autonomía deben estar comprometidos con proteger y preservar las culturas societales para garantizar el respeto a la diversidad cultural y fortalecer los valores liberales.

Basado en estas consideraciones y que los grupos minoritarios se enfrentan a desventajas que no afectan a los miembros de la mayoría, Kymlicka argumenta que los miembros de los grupos minoritarios, al estar en desventaja, tienen derecho a protecciones especiales (Song, 2020, párr. 12). Kymlicka (2006) sostiene que es necesario reconocer derechos diferenciados en función del grupo, como la autonomía territorial, el derecho al veto, la representación garantizada en las instituciones centrales, las reivindicaciones territoriales y los derechos lingüísticos para proteger la identidad cultural y la igualdad (p. 153). En este sentido, cuando las leyes son uniformes para todos los ciudadanos, se desconoce el hecho de que existen diferentes grupos con necesidades específicas, de tal manera, que la uniformidad en las leyes produce un trato desigual para los grupos minoritarios que quedarían en desventaja.

Para Kymlicka (2006) hay tres argumentos en favor de los derechos diferenciados en función del grupo. 1. *Basados en la igualdad*, cuyo objetivo es mostrar que las minorías tienen que hacer frente a ciertas desventajas injustas que pueden rectificarse mediante un derecho diferenciado de grupo. 2. *Basados en la historia*, cuyo objetivo es mostrar que las minorías tienen cierto derecho histórico a un derecho diferenciado en función del grupo, fundamentado en una soberanía previa, en tratados o en algún otro acuerdo histórico. 3. *Basados en la diversidad cultural* y su relación con la igualdad como con las argumentaciones históricas (p. 21).

Los derechos de grupo se pueden clasificar en dos categorías, los que protegen a un grupo contra el disenso interno y los que protegen a un grupo del medio externo, las *restricciones internas* y las *protecciones externas*:

Debemos distinguir entre dos tipos de reivindicaciones que un grupo étnico o nacional podría hacer. El primero implica la reivindicación de un grupo contra sus

propios miembros; el segundo implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado. (Kymlicka, 2006, p. 58)

Kymlicka (2006) afirma que, ambos tipos de derechos son fundamentales para proteger la estabilidad de las comunidades nacionales y étnicas, el primero implica la protección del impacto del *disenso interno* en el grupo, por ejemplo, un miembro que se niegue a seguir con las costumbres tradicionales. El segundo, implica la protección del grupo del impacto de las *decisiones externas*, por ejemplo, las decisiones políticas y económicas de las sociedades mayoritarias (p. 58). Ambas formas de protección se conocen como “derechos colectivos”, las restricciones internas implican relaciones *intragrupales*, el grupo étnico o nacional puede pretender usar el poder del Estado para restringir la libertad de sus propios miembros; mientras que las protecciones externas implican relaciones *intergrupales*, el grupo étnico o nacional puede tratar de proteger su existencia y su identidad limitando el impacto de las decisiones de la sociedad en la que está inmersa (Kymlicka, 2006, pp. 58 - 59).

Además, Kymlicka (2006) define tres formas de derechos diferenciados en función del grupo y sus respectivas protecciones externas:

- Los derechos especiales de representación para un grupo dentro de las instituciones políticas del conjunto de la sociedad hacen menos probable que una minoría nacional o étnica sea ignorada en decisiones que afectan globalmente al país.
- Los derechos de autogobierno confieren poderes a unidades políticas más pequeñas, de manera que una minoría nacional no puede ser desestimada o sobrestimada por la mayoría en decisiones que son de particular importancia para su cultura, como las cuestiones de educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derecho familiar.
- Los derechos poliétnicos protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado (por ejemplo, subvencionando programas que fomenten las lenguas y las artes de los grupos), o que están en desventaja (muchas veces inintencionadamente) en la legislación vigente (por ejemplo, las exenciones a la legislación de cierre dominical o pautas indumentarias que entran en conflicto con creencias religiosas). (p. 61)

Para Kymlicka, cada una de estas formas de protección externa tiene como objetivo garantizar la supervivencia y preservación de los grupos étnicos o nacionales

ante las presiones económicas y las decisiones políticas de la sociedad mayoritaria (Kymlicka, 2006, p. 61).

2.2.3. Libertad frente a la dominación

La tercera justificación del multiculturalismo se basa en la idea de que todas las culturas y grupos étnicos tienen el derecho inherente a la libertad sin ser dominados arbitrariamente por otros. Phillip Pettit (1999), ha desarrollado la idea de la libertad como no-dominación, basado en la tradición republicana, sostiene que “la libertad del pueblo sólo tiene sentido si la libertad consiste en la no-dominación” (p. 58). Para Pettit (1999), aunque el derecho implica necesariamente interferencia y la ley es necesariamente coercitiva, la interferencia no será arbitraria si sólo interfiere cuando persigan la satisfacción de los intereses comunes de los ciudadanos y cuando se hagan de forma y manera que se adecúe a las opiniones de la ciudadanía (p. 58). El autor diferencia entre la interferencia *forzada*, diseñada para el bien común (por ejemplo, una ley a la que todos obedecen), y la interferencia *arbitraria*, que es ejercida sin justificación legítima (Pettit, 1999, pp. 11 - 12).

Pettit (1999) define la libertad como no dominación de la siguiente forma:

La no-dominación, en el sentido que nos ocupa a nosotros, es la posición de que disfruta alguien cuando vive en presencia de otros, y en virtud de un diseño social, ninguno de ellos le domina. Ese estatus, como veremos, puede venir en uno u otro grado, pero a menudo es conveniente hablar de él como si fuera un asunto de todo o nada. Alguien disfruta de no-dominación, podemos decir, cuando vive entre personas (...) que no tienen capacidad para interferir de modo arbitrario en sus elecciones. (p. 96)

Además, afirma Pettit (1999), se puede sufrir dominación, es decir, perder la libertad, así no haya interferencia, por otro lado, se puede sufrir de interferencia sin ser dominado. Por ejemplo, en el primer caso, cuando un amo es afable y no interfiere, se sufre dominación en la medida que se tiene un amo. En el segundo caso, cuando una institución interfiere en la actividad de un ciudadano, sólo a condición de que la interferencia cumpla la promesa de promover los intereses del ciudadano (pp. 41 - 42).

En este sentido, Frank Lovett (2009) amplía esta idea del valor de la libertad frente a la dominación y argumenta que, las instituciones o prácticas políticas y sociales de cualquier sociedad son justas en la medida en que, en expectativa, tenderán a minimizar

la suma total de la dominación, contando la dominación de cada persona por igual. Lovett entiende a la dominación en el sentido de que las personas o grupos están dominados, en tanto dependen de relaciones sociales en las que otras personas o grupos ejercen un poder arbitrario sobre ellos (p. 820).

Por tanto, afirma Lovett (2009), la dominación se refiere a una situación en que las personas sometidas al poder arbitrario dependen de forma involuntaria a una relación social en la que otros tienen el control. Por otro lado, es improbable un escenario indefinido, totalmente libre de dominación. El poder social es arbitrario en la medida en que su posible ejercicio no está restringido externamente por normas, procedimientos u objetivos efectivos que sean de conocimiento común para todas las partes implicadas (p. 821).

En cuanto al valor de la libertad frente a la dominación en cuestiones multiculturales, Lovett (2010) argumenta que es importante cuestionarse lo siguiente: ¿cuáles serían entonces los límites apropiados de la tolerancia? ¿En qué condiciones se debería dar cabida a prácticas sociales diversas? ¿Habría alguna vez motivos para establecer derechos diferenciados por grupos? En este sentido, Lovett no intenta solucionar el debate del multiculturalismo, intenta demostrar que existen algunas circunstancias en las que el objetivo de reducir la dominación en sí mismo se vería favorecido por las políticas de acomodación especial (p. 245). Una forma de defender la acomodación es argumentar que la diversidad de prácticas sociales tiene valor en sí misma y que, por lo tanto, uno debería acomodarse lo más posible a la mayor variedad de prácticas sociales, nuestro mundo puede ser un lugar mejor o más interesante si contiene una diversidad más rica de prácticas sociales (Lovett, 2010, p. 251).

Hay unas prácticas sociales, afirma Lovett (2010), como la esclavitud, que obviamente son prácticas de dominación; las prácticas como mantener el kosher o celebrar el Día de la Bastilla obviamente no. Pero, la práctica social de mujeres y niñas musulmanas de llevar pañuelos en la cabeza no es tan obvia, la cuestión es que si la práctica crea o mantiene relaciones de dependencia o desequilibrios de poder para ser ejercido arbitrariamente (p. 248). Lovett cita un análisis de Cecile Laborde (2008) sobre la polémica del pañuelo en Francia, donde se argumenta que la prohibición del uso del pañuelo incentiva que los padres retiren a las niñas de la escuela y las envíen a otras instituciones educativas que promueven una visión más conservadora y restrictiva de la mujer (p. 164). Cuando la práctica del pañuelo en la cabeza se ve perjudicada, afirma Lovett (2010), los miembros de esa comunidad pueden alentar su compromiso con otras

prácticas que refuerzan de hecho la dominación patriarcal del grupo. Resulta más fácil combatir esas prácticas, si la carga sobre las prácticas más benignas, como el pañuelo en la cabeza, fuera menor. En este sentido, el objetivo de reducir la dominación requiere cierta medida de acomodación especial para estas últimas prácticas (p. 258).

De forma familiar, Fraser (2000) afirma que, las políticas contemporáneas en favor del reconocimiento están sirviendo más para marginar y excluir a ciertos grupos. A esta cuestión la llama el *problema del desplazamiento*. Por otro lado, las luchas en favor del reconocimiento se producen en un momento de creciente interacción transcultural, lo que produce que las expresiones culturales sean más híbridas y plurales. Sin embargo, los rumbos que toman dichas luchas no contribuyen a promover una verdadera coexistencia y respeto mutuo, sino que, contribuyen a simplificar y reificar las identidades culturales. A esta cuestión la llama el *problema de la reificación* (p. 56).

Otra situación, afirma Lovett (2010), es la de los inmigrantes mexicanos que viajan a Estados Unidos en busca de trabajo, al estar apegados a las prácticas sociales de sus comunidades de origen, pueden enfrentar desafíos para integrarse plenamente a la cultura social dominante. Por ejemplo, si los inmigrantes mexicanos no entienden bien el inglés, no pueden comprender fácilmente leyes y políticas estadounidenses. Esto les hace vulnerables a una serie de aspectos legales y económicos que pueden ser aprovechados por sus empleadores: pueden ser contratados y despedidos arbitrariamente, obligados a aceptar salarios bajos, condiciones de trabajo inseguras y acobardados con amenazas de denuncia. En este sentido, para reducir el dominio de estos inmigrantes, necesitan medidas públicas especiales para ayudarles a superar el problema de sus costes culturales irrecuperables. Debe quedar claro que estas medidas se derivan del deseo de reducir la dominación, no del deseo de proteger una cultura intrínsecamente valiosa. Por lo tanto, es importante que, sean cuales sean las formas de adaptación especial que se adopten en estos casos, no tengan la consecuencia de afianzar las mismas vulnerabilidades que pretenden aliviar (p. 259 - 260).

2.2.4. Hacer frente a la injusticia histórica

Song (2020) afirma que otros teóricos que simpatizan con el multiculturalismo miran más allá del liberalismo y el republicanismo, buscando una justicia social que aborde las desigualdades históricas y promueva la escucha y valoración de los grupos marginados (párr. 21). Robert Huseby (2023) afirma que hay varias formas de entender

la injusticia histórica. Citando a M. Blomfield afirma que refiere a casos en los que la víctima como el autor de la injusticia están muertos y, la cuestión es si el hecho de que se cometa una injusticia sigue siendo relevante en tales circunstancias y cómo. Citando a N. Pérez afirma que refiere a las reclamaciones y los deberes de los descendientes de los autores y las víctimas originales. Citando a A. Nuti afirma que refiere a los casos relativos a las reclamaciones de los descendientes de grupos históricamente agraviados, como los afroamericanos, las mujeres o los pueblos indígenas. Además, agrega Huseby, aunque los casos de injusticia histórica refieran a grupos, las mismas cuestiones pueden plantearse fácilmente también a nivel individual (p. 1).

Para Duncan Ivison (2009) la injusticia histórica es omnipresente en la historia de la humanidad, los orígenes de casi todas las instituciones relevantes para la vida política están manchadas por las injusticias de diversas magnitudes, como la esclavitud, el genocidio, la expropiación masiva de propiedades, los internamientos masivos, los asesinatos y la represión política masiva. Ivison se pregunta cómo se puede abordar esta injusticia histórica, considerando que no se puede cambiar el pasado, pero sí se pueden tomar acciones para enfrentarse a la injusticia histórica para fundar nuevas instituciones y formas de vida colectivas tras años de opresión o conflictos civiles (p. 507).

Para Ivison existen al menos tres modos diferentes de reparación: *restitución*, *indemnización* y *reconocimiento*. Según Ivison (2009), la restitución plena es imposible, pero se pueden buscar formas de compensación para la restauración o devolución de lo que originalmente fue tomado. Por indemnización refiere al intento de reparar o compensar las consecuencias de un daño, aceptando que es imposible restituir literalmente lo que se ha tomado. Por reconocimiento refiere al sentido en que las reparaciones obligan a reconocer la humanidad básica y a la subjetividad de las víctimas negadas en la perpetración del daño contra ellas (pp. 509 - 510). Para Ivison estos diferentes modos y formas de reparación pueden combinarse de diversas maneras en función del contexto. La compensación monetaria no es la única opción de reparación, sino que también pueden considerarse otras formas de reparación en especie como programas de acción afirmativa, disculpas, derechos de grupo de diferentes tipos (a la tierra o al autogobierno), comisiones de verdad y la reconciliación, y combinación híbrida de las mismas (Ivison, 2009, p. 521). Por tanto, para Ivison es relevante que se reivindiquen y se implementen políticas y acciones que aborden la injusticia histórica y promuevan la reparación de los grupos afectados.

Para Spinner-Halev (2007) es importante centrarse en las injusticias que tienen sus raíces en el pasado y continúan en la actualidad, lo que denomina injusticia duradera. En lugar de centrarse en encontrar a la parte responsable de la injusticia, defiende que se utilice la historia para entender por qué perduran algunas injusticias (p. 574).

Spinner-Halev afirma que la justicia en un contexto multicultural no debe limitarse a la mera protección de los derechos individuales, como propone el modelo liberal. El autor hace referencia a los Estados, a lo largo de su historia, han querido imponer su propia doctrina comprehensiva dominante sobre un grupo minoritario. El autor afirma que la asimilación forzada históricamente se ha demostrado ineficaz y perjudicial para los grupos minoritarios, por tanto, hay que cuestionar esa relación opresiva y buscar formas de reconocer y respetar la autonomía de esos grupos. Spinner-Halev (2001) afirma que, cuando el Estado señala y oprime un grupo concreto, porque los Estados no siempre actúan de manera justa, las cuestiones de justicia no pueden sólo limitarse a proteger los derechos individuales y garantizar la igualdad del modelo liberal; es necesario *cuestionar* la relación inmediata entre el Estado y el ciudadano, ya que el grupo a veces merece tener o conservar cierto grado de autonomía. Si el esfuerzo por garantizar los derechos individuales se hace sin tener en cuenta cómo trata el Estado a un grupo, entonces los derechos individuales pueden acabar siendo menos seguros (p. 95). Para el autor, los grupos oprimidos que carecen de autonomía deberían ser provisionalmente privilegiados en lo que respecta a derechos diferenciados de grupo respecto a los grupos no oprimidos (Spinner-Halev, 2001, p. 97).

Caitlin Tom da relevancia a la necesidad de reconocer y abordar las injusticias históricas, para promover la reparación de los grupos afectados con un enfoque más contextualizado que otorgue más voz a los grupos minoritarios (Song, 2020, párr. 23). Tom (2018) presenta tres principios clave para la práctica del reconocimiento: la *autodefinición*, la *receptividad* y la *contestación interna*. El principio de autodefinición exige que los grupos afectados sean respetados y reconocidos en su autodefinición individual y colectiva. El principio de receptividad exige que las prácticas exitosas de reconocimiento atiendan a las demandas y los valores de la comunidad que recibe el reconocimiento tal y como ésta los articula. Por último, el principio de contestación interna exige a quienes practican el reconocimiento, que lo hagan de forma que acepten y den cabida a la inevitabilidad de la impugnación de los significados comunitarios a lo largo del tiempo (p. 5). La contestación interna refiere a que, tanto las identidades individuales como las colectivas cambian con el tiempo, y ese cambio no invalida las

instancias posteriores de esas identidades; por tanto, los esfuerzos por reconocer la identidad deben permitir que una identidad colectiva autodefinida cambie necesariamente con el tiempo (Tom, 2018, p. 88).

La tesis de Tom (2018) presenta tres argumentos. En primer lugar, sostiene que existen razones de libertad, así como razones de igualdad, que requieren políticas de reconocimiento, además, que los teóricos de las políticas de reconocimiento deben centrarse en cuestiones *prácticas*. En segundo lugar, sostiene que la autodefinición proporciona una guía útil para desarrollar principios intermedios que orienten la práctica del reconocimiento. En tercer lugar, sostiene que los principios intermedios de autodefinición, receptividad y contestación interna deberían ser adoptados por los funcionarios estatales a los que se les pide que participen en prácticas de reconocimiento (p. 5).

Caitlin Tom (2018) afirma que las disculpas por las injusticias históricas son relevantes en las prácticas del reconocimiento. Examina las disculpas presentadas en 1988 por el Gobierno de Canadá a los canadienses de ascendencia japonesa¹⁵. La experiencia de la comunidad japonesa-canadiense pone en relieve la importancia del valor de la autodefinición para la política del reconocimiento. La forma en que se desarrollaron estos procesos revela la importancia de la negociación sustantiva y la impugnación de los significados basados en el grupo para la práctica del reconocimiento (p. 30). Tom argumenta que la *política de reconocimiento* se fundamenta en la idea de que todas las personas y comunidades merecen ser reconocidas en su identidad. La *autodefinición* destaca la importancia de permitir que las personas y comunidades definan y redefinan su propia identidad a lo largo del tiempo, en lugar de ser definidos por narrativas externas. La *negociación sustantiva* es crucial para garantizar un reconocimiento significativo, refiere al diálogo auténtico y la participación inclusiva de todas las partes involucradas. Además, la *contestación interna* ayuda a que las voces y perspectivas de todos los miembros de una comunidad sean tomadas en cuenta. Esto conduce a un proceso que enriquece la autodefinición y contribuye a un mejor entendimiento de la identidad colectiva del grupo.

¹⁵ Tom (2018) dice que, las disculpas por el internamiento y la desposesión de los canadienses de origen japonés sólo se presentaron tras una larga campaña pública de grupos comunitarios organizados, sobre todo de la Asociación Nacional de Canadienses de Origen Japonés (p. 30). Estas disculpas se presentaron debido a que el Gobierno de Canadá envió a los canadienses de origen japonés, a campos de detención, como represalia después del ataque japonés a la base de Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941.

2.3. La segunda ola de escritos sobre el multiculturalismo

Cordeiro (2014) afirma que la primera ola de escritos sobre el multiculturalismo se enfocaba en discutir la justicia de las políticas sensibles a las diferencias en el contexto liberal. En general, los filósofos políticos liberales contemporáneos que han escrito sobre el multiculturalismo adoptan dos posturas: algunos defienden que las políticas sensibles a las diferencias están justificadas, mientras otros argumentan que son una desviación de los valores fundamentales del liberalismo (párr. 86).

Recientemente, ha aparecido una segunda ola de escritos sobre el multiculturalismo que se centra no tanto en los debates de la justicia entre los distintos grupos, sino más bien en la justicia dentro de los grupos (Cordeiro, 2014, párr. 87). De esta forma, se ha dado especial atención a cuestiones como el poder y la autoridad dentro de los grupos culturales y cómo esto puede afectar la igualdad de derechos y oportunidades para todos los miembros del grupo. En este sentido, los filósofos contemporáneos han prestado especial atención a tres tipos de minorías internas: la comunidad *queer*, las mujeres y los niños (Cordeiro, 2014, párr. 88).

En esta sección se analizan los efectos adversos de las políticas multiculturales, como los derechos de grupo y autonomía, que pueden desembocar en prácticas discriminatorias que perpetúan desigualdades dentro de los mismos grupos. Se presentan diversas perspectivas muy relevantes en el ámbito del multiculturalismo: Amy Gutmann y los grupos identitarios, Seyla Benhabib y las reivindicaciones de la cultura; y, María Luisa Femenías y Graciela Vidiella: multiculturalismo, feminismo y democracia deliberativa.

2.3.1. Amy Gutmann y los grupos identitarios

Amy Gutmann (2008) inicia su libro *Identidad en democracia* afirmando que los *grupos identitarios* ocupan un lugar incómodo en la democracia, sus críticos destacan que las identidades grupales restringen a los individuos más que liberarlos (p. 11). Gutmann (2008) defiende a los grupos identitarios y afirma que “las identidades de grupo ayudan a las personas a afirmar su sentido de sí mismas y de pertenencia social” (p. 11). Por lo tanto, ayudan a las mujeres y a las minorías desfavorecidas a reaccionar y resistir la opresión y la discriminación por medio de estereotipos negativos para defender una

imagen más positiva de sí mismas y fomentar el respeto por los integrantes de sus grupos (Gutmann, 2008, pp. 11 - 12).

Para Gutmann las personas se identifican entre ellas, la identidad de grupo se conforma en tanto las personas comparten características similares y se identifican entre sí:

Las personas se identifican unas con otras en razón de su ascendencia étnica, raza, nacionalidad, cultura, religión, género, orientación sexual, clase, discapacidad, edad, ideología y otros marcadores sociales. No existe una única identidad que abarque la totalidad de la persona, ni siquiera todas las identidades de grupo consideradas en conjunto la abarcan; sin embargo, las asociaciones políticamente significativas que convocan a sus integrantes a causa de su identificación mutua pueden con acierto considerarse grupos identitarios. (Gutmann, 2008, p. 12)

Por lo tanto, los grupos identitarios son aquellos en los que las personas comparten características similares y se identifican mutuamente debido a su ascendencia étnica, raza, nacionalidad, cultura, religión, género, entre otros marcadores sociales. Gutmann (2008) los llama grupos identitarios debido a que la identificación mutua contribuye a la existencia de estos grupos, además, argumenta que estudios psicológicos demuestran que la imagen de sí mismo cambia de forma positiva o negativa cuando el individuo se identifica con otros (pp. 12 - 13).

Gutmann (2008) afirma que, como los críticos podrían sugerir, no se puede pensar solamente en los grupos identitarios dispuestos a matar inocentes para reprobar la política basada en la identidad, pues esta línea desorienta y da una noción limitada de grupo identitario (p. 15). Los grupos identitarios son mucho más complejos y diversos que esa visión reduccionista. Estos grupos puede fomentar la libertad de los individuos para reclamar su identidad: “los grupos de identidad aparecen como un subproducto inevitable de conceder a los individuos el derecho a la libre asociación” (Gutmann, 2008, p. 15). Impedir la formación de grupos identitarios sería una “tiranía”, afirma Gutmann, ya que supondría negar a las personas el derecho y la libertad de asociarse y expresar su identidad compartida.

Un aspecto importante de la identificación de los grupos identitarios, dice Gutmann (2008), es que es significativa desde el punto de vista social, pero no abarca la identidad individual. Es decir, que las expectativas que se adjudican a una identidad grupal no definen de forma abarcadora la identidad personal de cada individuo, una mujer feminista es más que sólo una feminista (pp. 23 - 25).

2.3.1.1. Los grupos identitarios en la esfera pública

Gutmann (2008) argumenta que es importante no tomar en sentido literal las demandas de los grupos identitarios, porque muchas veces estas demandas pueden ir en contra de la justicia democrática:

Darles a los grupos de identidad la soberanía política o un poder político de similar importancia, sin considerar la forma en que tratan a los individuos, significaría subordinar a las personas a la causa de los grupos. Subordinar a las personas al grupo equivale a una tiranía. Un motivo para ser escéptico con respecto a los grupos identitarios en democracia es que a menudo aumentan su propio poder en detrimento de la justicia. (p. 269)

Si no se pueden tomar en sentido literal las demandas de los grupos identitarios, ¿cuál sería su rol? Una de las preguntas esenciales que la ciencia política ha pasado por alto, según Gutmann, citada por Benes (2009), es la siguiente: “¿cuál es el rol que desempeñan los grupos organizados políticamente sobre la base de la identidad en las sociedades democráticas?” (p. 227). La autora se pregunta por el lugar de estos grupos en el marco de los tres principios fundamentales de la justicia democrática y la manera que apoyan como amenazan estos principios. Estos principios son: la *igualdad ante la ley* (o igualdad civil), *iguales libertades* e *igualdad de oportunidades* (Gutmann, 2008, p. 17).

Gutmann (2008) reconoce que no hay duda de que “la identificación mutua con respecto a una identidad grupal partidaria desempeña un papel fundamental en el marco de las instituciones oficiales de la política democrática” (p. 16). Por tanto, los grupos identitarios desempeñan un papel significativo en los procesos políticos democráticos y fuera de ellos, en tanto que apoyen o amenacen los tres principios fundamentales de la justicia democrática (Gutmann, 2008, p. 17). En este sentido, los grupos identitarios presentan una complejidad para la democracia, porque pueden presentar aspectos positivos y negativos en cuanto a su influencia en la política democrática:

- En una democracia consagrada al respeto igualitario por los individuos, los grupos de identidad no son la fuente última de valor;
- los grupos de identidad pueden tanto promover como obstaculizar el respeto igualitario a los individuos, y, con más amplitud, la justicia democrática;
- algunos grupos identitarios fomentan estereotipos negativos, incitan a la injusticia y frustran la búsqueda de justicia;

- otros grupos actúan para superar los estereotipos negativos y luchan contra la injusticia en contextos de desigualdad civil y desigualdad de derechos y oportunidades;
- los grupos identitarios también se pueden prestar apoyo recíproco y expresar una identidad compartida entre individuos cuyas vidas serían más limitadas si carecieran de ese apoyo mutuo y de esa identificación. (Gutmann, 2008, p. 20)

Gutmann (2008) afirma que, “aceptar que un grupo identitario es la referencia moral última no es coherente con la idea de tratar a las personas como iguales, con derecho a vivir como crean conveniente” (p. 20). Por tanto, para Gutmann los grupos identitarios no pueden ser fuente última de valor en la democracia, debido a que en la justicia democrática es básico el respeto igualitario hacia los individuos, más que a los grupos. Este enfoque reivindica la importancia de no dar soberanía absoluta o poder político a los grupos identitarios, ya que pueden subordinar las personas a las causas de los grupos.

La importancia de los grupos identitarios en la política democrática radica en tres aspectos, afirma Gutmann (2008): primero, porque los grupos identitarios tienen una influencia significativa en la identidad de los individuos que es relevante para consolidar la libertad individual y el derecho a la libre asociación. Segundo, porque la cantidad de personas es crucial en la política democrática al otorgar legitimidad a la influencia política, además, los individuos tienen mayor influencia si están en grupo. Tercero, aunque los grupos identitarios no combatan la injusticia, mientras no la ejerzan, pueden considerarse valiosos debido a las relaciones de apoyo recíproco que brindan a sus integrantes (pp. 20 - 21).

Gutmann (2008) distingue entre los grupos identitarios y los *grupos de interés*: “un grupo de interés se organiza en torno a un interés instrumental compartido de los individuos que constituyen el grupo, sin que sea necesaria la identificación mutua entre los integrantes” (pp. 27 - 28). Para Gutmann, es importante señalar que los grupos identitarios, basados en la identificación mutua de los individuos, muchas veces tienen intereses políticos derivados de sus características específicas como grupo identitario y no necesariamente de su interés instrumental compartido. Esto es relevante recalcarlo para evitar la simplificación o generalización de los grupos identitarios como grupos de interés y “caer en el escepticismo selectivo de usar la idea de identidad grupal para comprender cómo las personas actúan en la política democrática” (Gutmann, 2008, p. 28). Por ende, es fundamental reconocer la importancia de los grupos identitarios en la

esfera pública para determinar que, argumenta Gutmann (2008), la política democrática está ligada a dos cosas relevantes: *cómo* se identifican las personas y *qué* quieren lograr como grupo (p. 31).

2.3.1.2. Tipos de grupos identitarios

Existen para Gutmann (2008) cuatro tipos de grupos identitarios: *culturales*, *voluntarios*, *adscriptivos* y *religiosos* (p. 51). Los culturales se refieren a las personas identificadas por una cultura común. Los voluntarios se refieren a aquellos grupos en los que las personas se identifican y participan de manera optativa. Los adscriptivos se refieren a los grupos a los que las personas se encuentran asignadas con base en una identidad no optativa. Y, los religiosos se refieren a aquellos grupos identificados por una creencia religiosa.

En los cuatro capítulos del libro *La identidad en democracia*, Gutmann analiza y cuestiona cada uno de los cuatro grupos identitarios y su relación con la justicia democrática:

Los grupos culturales velan por la defensa de los principios democráticos cuando consideran que no hay una cultura que abarque completamente la identidad de sus miembros. No lo hacen cuando sostienen que la soberanía ejercida sobre sus miembros debe ser más absoluta cuanto más abarcadora es una cultura. Los grupos voluntarios son compatibles con la justicia democrática cuando canalizan el ejercicio de la libertad individual de asociación. No lo son cuando, al utilizar su derecho legítimo de exclusión, impiden a quienes son excluidos del grupo expresar su identidad en igual libertad de condiciones. Los grupos adscriptivos defienden la democracia cuando el motivo de orgullo no es la identidad adscriptiva en sí misma, sino la manifestación de esa identidad como personas dignas y respetadas que han superado los obstáculos sociales impuestos por rasgos no optativos. No lo hacen cuando crean nuevas divisiones entre los desfavorecidos y transmiten la peligrosa impresión de que las personas sólo se deben agrupar sobre la base de su identidad común y no en su carácter de seres humanos. Por último, los grupos religiosos son coherentes con las igualdades democráticas cuando protegen la conciencia individual y consideran a todas las personas como sujetos éticos. No lo son cuando consideran que la propia conciencia interna es infalible

y discriminan, a partir de ella, a aquellos que disienten con sus creencias religiosas. (Benes, 2009, pp. 227 - 228)

Es importante aclarar que, para Gutmann (2008), aunque se pueda considerar que todos los grupos identitarios son representativos de una cultura y que la cultura constituye la identidad de los integrantes de grupo, la cultura como aglutinante universal que une o divide a las personas en grupos identitarios, constituye una definición amplia que raya en lo vacuo. Por ello, desde un punto de vista político, se debe especificar lo que se entiende por grupo cultural. En este sentido, Gutmann define los grupos culturales como aquellos que explican, representan modos de vida abarcadoras o incluyentes, la cultura proporciona un contexto de elección que determina el ámbito de lo que es considerado factible y legítimo para los individuos que forman parte de dicho grupo (p. 51).

Gutmann (2008) expone como ejemplos de grupos identidad cultural a las tribus como los pueblo, los navajo, los hopi, o los maoríes, cada una de ellas representan una cultura distintiva. Las minorías nacionales como los vascos y los catalanes, también son otra clase de grupo cultural. Otra clase de grupos de identidad cultural se definen por una religión específica (como sucede en algunas culturas indígenas), de manera que las categorías culturales se superponen, como los judíos ultraortodoxos de Israel y los amish del antiguo orden de los Estados Unidos. Lo que los hace estar en esta categoría, es que reclaman algo a la democracia en nombre de su identidad cultural (pp. 62 – 63).

2.3.2. Seyla Benhabib y las reivindicaciones de la cultura

La filósofa Seyla Benhabib realiza una crítica a algunos postulados liberales que abordan la reivindicación de los diversos movimientos culturales en un mismo espacio político-temporal. Benhabib (2006) argumenta que la respuesta normativista de los liberales a las demandas de reconocimiento cultural puede generar divisiones y perpetuar la exclusión:

Sostengo que la respuesta a esta “extraña multiplicidad” ha sido un normativismo prematuro en gran parte de la teoría política actual, es decir, la reificación demasiado expeditiva de identidades grupales dadas, el fracaso para cuestionar el significado de la identidad cultural y el abandono de estas temáticas por parte de la literatura sociológica e histórica, dominadas por el “constructivismo” metodológico. El resultado de este normativismo prematuro es la implementación

de políticas improvisadas que corren el riesgo de solidificar las diferencias ya existentes entre los grupos. (p. 9)

Para contrarrestar esta visión normativista, Benhabib (2006) propone un modelo *democrático deliberativo* que permita “la máxima controversia cultural dentro de la esfera pública, en las instituciones y asociaciones de la sociedad civil y a través de ellas” (p. 9).

Benhabib critica los movimientos que intentan mantener la pureza de las culturas, pues considera que las culturas no son estáticas ni fijas, sino que están sujetas a cambios y transformaciones a lo largo del tiempo. Defiende el constructivismo *social*, en contraste al metodológico, como una explicación que abarca las diferencias culturales, en contra de los intentos de la teoría política de reificar normativamente las identidades culturales (Benhabib, 2006, p. 28). Benhabib (2006) está en contra del esencialismo cultural, en cambio, propone una “*visión narrativa de las acciones y la cultura*”:

Cualquier visión de las culturas como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y controlar. Por el contrario, los participantes de la cultura experimentan sus tradiciones, historias, rituales y símbolos, herramientas y condiciones materiales de vida a través de relatos narrativos compartidos, aunque también controvertidos y factibles de ser rebatidos. (p. 29)

De acuerdo con Benhabib, el constructivismo sociológico le ha llevado a cuestionar la idea de un “multiculturalismo mosaico” que refiere “a la postura de que las culturas y los grupos humanos son totalidades bien delineadas e identificables que coexisten, aunque con fronteras claras, como si fueran piezas de un mosaico” (Benhabib, 2006, p. 33). Para Benhabib (2006) el “multiculturalismo mosaico” está errado tanto empírica y normativamente, por lo tanto, “la justicia intercultural entre grupos humanos debería defenderse en nombre de la justicia y la libertad y no de una elusiva preservación de las culturas” (p. 33). Por ende, se deben entender las culturas como entidades dinámicas y en constante cambio:

Deberíamos considerar las culturas humanas como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias entre “nosotros” y el/los “otro(s)”. El “otro” siempre está también dentro nuestro y es uno con nosotros. Un sí mismo es un sí mismo sólo porque se distingue de un “otro” real, o más que nada imaginado. (Benhabib, 2006, p. 33)

El enfoque sobre la política del multiculturalismo de Benhabib (2006) está definido por los siguientes compromisos teóricos:

La teoría del discurso de la ética, la constitución dialógica y narrativa del sí mismo y una concepción de los discursos como prácticas deliberativas que no sólo se centran en las normas de acción e interacción, sino también en la negociación de interpretaciones compartidas situacionalmente a través de divisorias multiculturales. (p. 46)

La *teoría del discurso de la ética*, afirma Benhabib (2006), refiere a las normas de *respeto universal* y de *reciprocidad igualitaria* como principios éticos fundamentales en las interacciones humanas. Esto implica que, en el contexto del multiculturalismo, es importante que en los diálogos morales, éticos y políticos comiencen con el reconocimiento del respeto, la igualdad y la reciprocidad entre los participantes (p. 38).

Afirma Benhabib (2006) que, *la narrativa del sí mismo* y la *constitución dialógica* implica que ser y convertirse en un sí mismo es insertarse en unas redes de interlocución, saber cómo responder cuando se es interpelado, saber interpelar a los demás y constituir una identidad a través de la interacción con los demás. En el sentido heideggeriano nos vemos *arrojados* en estas redes de interlocución. No escogemos estas redes, sino que inicialmente nos vemos atrapados en ellas, de esta forma somos conscientes de quiénes somos aprendiendo a ser socios conversacionales en estos relatos (pp. 45 - 46).

Benhabib (2006) considera a las culturas como “divididas y controvertidas internamente” (p. 47), en contraposición a la idea tradicional de culturas homogéneas, donde el relato más dominante constituye las identidades personales. En su lugar, Benhabib argumenta que las culturas son complejas y heterogéneas y, la identidad personal se construye a través del diálogo con otros en las redes de interlocución para construir nuestras propias narrativas:

Con el modelo dialógico y narrativo de la constitución de la identidad, propongo definir las identidades grupales de manera mucho más dinámica y argumentar que, al reflexionar sobre la política de la identidad y la política de la diferencia, debemos concentrarnos menos en lo que el grupo *es* y más en lo que los líderes políticos de dichos grupos *exigen* en la esfera pública. (Benhabib, 2006, p. 47)

Benhabib afirma que el diálogo intercultural, la participación, la controversia y el conflicto son inherentes a todas las culturas y fundamentales para resignificar identidades que afectan a ciertas minorías y grupos marginados: “la política de la identidad y la política de la diferencia se ven afectadas por la paradoja de querer preservar la pureza de lo impuro, la inmutabilidad de lo histórico y el carácter fundamental de lo contingente” (Benhabib, 2006, p. 37).

2.3.2.1. ¿El universalismo es etnocéntrico?

Benhabib (2006) se pregunta ¿es etnocéntrico el universalismo?, y plantea que la idea de que el universalismo sea etnocéntrico presupone una visión homogeneizadora de las culturas y civilizaciones, lo cual permitiría definir y delimitar las culturas en términos estáticos. Esta pregunta revela la falsa generalización sobre Occidente, desde la época de la conquista de América, como portador de una identidad homogénea que claramente puede ser definida y diferenciada de otras culturas (p. 59).

La autora expone la crítica a la visión holística de las culturas como totalidades internamente coherentes, esta perspectiva no toma en cuenta el *diálogo complejo*¹⁶ entre las culturas y las civilizaciones, argumenta que la preocupación entre el “nosotros” y los “otros” ha sido abordada erróneamente en la visión holística. Este enfoque impide percibir la complejidad de los diálogos y los encuentros civilizacionales globales; las culturas no son holísticas, sino que son sistemas de acción y significación polivocales, descentrados y fracturados que se entrelazan y se transforman constantemente en relación con otras culturas (Benhabib, 2006, p. 61).

2.3.2.2. El cambio de paradigma

A partir de una revisión crítica de tres teorías contemporáneas sobre el reconocimiento: Taylor, Kymlicka y Fraser, Benhabib analiza el desplazamiento del paradigma de la *redistribución* hacia el *reconocimiento*. El paradigma de redistribución implica eliminar las desigualdades sociales y económicas mediante la redistribución de recursos, mientras que el paradigma de reconocimiento se centra en la valoración y promoción de la diversidad, sin abandonar las demandas redistributivas.

Al analizar la obra de Taylor, Benhabib critica la relación que establece entre las demandas de reconocimiento en el plano individual y el nivel colectivo, pues esto lleva a subordinar la identidad individual a la identidad grupal, lo que puede limitar la autonomía y la libertad de los individuos: “las reivindicaciones individuales de autoexpresión auténtica no tienen por qué ir de la mano de las aspiraciones colectivas al reconocimiento cultural” (Benhabib, 2006, p. 99).

¹⁶ La filósofa afirma que el “diálogo cultural complejo” no es sólo una realidad sociológica, sino también una posición epistemológica estratégica con implicaciones metodológicas para la ciencia social y el cuestionamiento moral (Benhabib, 2006, p. 94).

Kymlicka trata de hacer frente al problema anterior con su distinción de “restricciones internas” y “protecciones externas”, las primeras refieren a las normas y valores internos de una comunidad que reivindican el grupo, mientras las segundas hacen referencia a la protección del grupo ante las influencias externas. Benhabib afirma que la perspectiva de Kymlicka todavía se basa en una concepción estática y homogénea de las culturas, pues Kymlicka:

Quiere que “apuntemos a asegurar que todos los grupos nacionales tengan la oportunidad de mantenerse como una cultura distintiva, si así lo desean” (...) Pero las culturas no son totalidades homogéneas; se constituyen a través de los relatos y las simbolizaciones de sus miembros, que los articulan en el curso de su participación en prácticas sociales y de significación complejas. (Benhabib, 2006, p. 113)

Benhabib afirma que Kymlicka lleva a cabo una cosificación no legítima de las identidades grupales de las minorías, pues, equipara el concepto de cultura con las formas institucionales de cultura, por medio de la concepción de *cultura societal*, una cultura que se manifiesta en la esfera pública y privada. En este sentido, afirma Benhabib (2006) que, “nunca hay una cultura única, un sistema coherente de creencias, significados, simbolizaciones y prácticas que pueda abarcar” (p. 112).

Por otro lado, dice Benhabib, Kymlicka sólo considera que las exigencias de derechos diferenciados están justificadas por las demandas de las minorías nacionales, pero no la de los grupos etnoculturales que se forman en un país, como los formados por la inmigración:

Si la cultura es valiosa desde el punto de vista del liberalismo político porque permite un espectro significativo de elecciones en el manejo de nuestras vidas y porque configura los parámetros dentro de los cuales creamos un plan de vida en primer lugar, entonces, objetivamente, no existe ninguna base para que el teórico privilegie las culturas nacionales por encima de las inmigrantes, o las culturas de grupos religiosos por encima de las de los movimientos sociales. (Benhabib, 2006, p. 121)

Para Benhabib, la posición de Kymlicka es errónea porque considera las culturas como algo estático y delimitable, todo ello, a partir de criterios reduccionistas y objetivistas: “así, la diferencia entre multinaciones y grupos etnoculturales no es estática sino dinámica, y ella sola no basta para diferenciar entre las reivindicaciones por el reconocimiento y las aspiraciones de agrupaciones humanas diferentes” (Benhabib, 2006,

p. 117). Kymlicka, afirma Benhabib (2006), no tiene en cuenta que las culturas son *construcciones dinámicas de la identidad* (p. 117). En otras palabras, la identidad del grupo al que un individuo pertenece, puede cambiar en el transcurso de las dinámicas políticas y sociales, esta es la perspectiva de Benhabib, un cambio en la concepción de los grupos, promueve una visión dinámica de ellos que, tradicionalmente en el liberalismo son considerados como estáticos.

Nancy Fraser es la última autora que analiza Benhabib en relación con el cambio de paradigma. Para Fraser, afirma Benhabib (2006), “la política del reconocimiento no puede equipararse con la política identitaria, porque las reivindicaciones por, el reconocimiento no implican necesariamente sólo la afirmación de una forma de especificidad cultural o de otro tipo” (Benhabib, 2006, p. 128). En este sentido, Benhabib explica que esta distinción es muy importante, pues las demandas de reconocimiento no se deben limitar a reafirmar el derecho grupal para definir sus contenidos y la propia identidad, esta distinción “sugiere que podemos y deberíamos hacer justicia con respecto a determinadas reivindicaciones por el reconocimiento sin aceptar que la única manera de hacerlo es reafirmando el derecho grupal a definir los contenidos y los límites de la propia identidad” (Benhabib, 2006, p. 128).

Sin embargo, Benhabib argumenta que la afirmación de Fraser que los grupos deben tener derecho exclusivo a definir sus propias identidades es problemática, ya que puede llevar a la “balcanización” o separación cultural entre los distintos grupos. La política de reconocimiento bien concebida, en vez de conducir a la “balcanización”, debe fomentar el diálogo y la reflexión crítica sobre la identidad colectiva:

La política de reconocimiento puede iniciar el diálogo y la reflexión crítica en la vida pública acerca de la propia identidad de la colectividad en sí. El diálogo y la reflexión pueden iluminar la interdependencia problemática e inevitable de imágenes y concepciones del sí mismo y del otro. (Benhabib, 2006, pp. 128 - 129)

2.3.2.3. Mujeres, niños y niñas

Benhabib analiza el estatus de las mujeres, de los niños y las niñas en las culturas. Se remonta a las discusiones clásicas de Platón y Aristóteles en la Grecia Antigua, para luego enfocarse en las prácticas culturales y sus conflictos. Para esto último, refiere a Bhiku Parekh quien confecciona una lista de doce prácticas que provocan choques en la coexistencia cultural, de las cuales la mayoría se relaciona con el estatus de la mujer:

La circuncisión femenina, la poligamia, los métodos musulmanes y judíos para sacrificar a los animales, los matrimonios arreglados, los matrimonios dentro de grados de parentesco prohibidos, la laceración de las mejillas de los niños y niñas, o de otras partes de su cuerpo, la práctica musulmana de retirar a las niñas de ciertos ámbitos de educación mixta como los deportes y las clases de natación, la insistencia musulmana para que las niñas usen el hijab o pañuelo islámico cubriendo su cabello, la insistencia sikh de ponerse o quitarse los turbantes tradicionales, la negativa de los gitanos y los amish a enviar a sus niños y niñas a escuelas públicas, ya sea siempre o después de una determinada edad; los pedidos de los hindúes para poder cremar a sus muertos, el estatus subordinado de las mujeres y todo lo que ello implica. (Benhabib, 2006, p. 147)

En este punto, Benhabib destaca la importancia de reconocer y analizar las prácticas culturales que afectan negativamente el estatus de las mujeres, los niños y las niñas. Por tanto, se pregunta: “¿cómo puede explicarse la preponderancia de prácticas culturales concernientes al estatus de las mujeres, las niñas, el matrimonio y la sexualidad entre las causas de conflicto intercultural?” (Benhabib, 2006, p. 148). En este sentido, afirma Benhabib (2006), la esfera sexual y reproductiva es central en todas las culturas como demarcación entre naturaleza y cultura, la naturaleza no define quién debe aparearse con quién; sin embargo, las prácticas culturales establecen normas y roles específicos, donde las mujeres, gracias a su capacidad de reproducción sexual, median entre la naturaleza y la cultura (p. 148).

Se puede evidenciar un dilema importante en el ámbito del multiculturalismo, por un lado, se busca promover la diversidad cultural y el respeto a las prácticas y tradiciones de diferentes grupos. Por otro lado, se debe también respetar los derechos individuales y proteger a los más vulnerables dentro de los grupos, como las mujeres, los niños y las niñas.

En las democracias liberales tradicionalmente se mantiene una distinción entre lo público y lo privado¹⁷. Benhabib analiza que, las prácticas en la esfera privada, que tradicionalmente el liberalismo no se deben regular, podrían generar choques entre derechos y reivindicaciones que provocan “algunas de las luchas culturales más amargas

¹⁷ “El liberalismo se basa en la convicción de que la privacidad incluye aquellas creencias muy profundas relacionadas con la religión, la cultura, la estética y el estilo de vida. No sólo respeta “la privacidad” de la esfera doméstica familiar; también requiere que el Estado no regule sobre los asuntos concernientes a las creencias religiosas, culturales y estéticas” (Benhabib, 2006, p. 150).

y profundamente divisorias” (Benhabib, 2006, p. 147). Estas luchas suelen estar relacionadas con las diferencias en la interpretación y aplicación de valores, normas y prácticas asociadas con: el estatus de las mujeres, la educación, los derechos de los niños y niñas, prácticas de matrimonio y sexualidad, modificación corporal, la vestimenta, ritos funerarios, entre otros. Estas luchas culturales reflejan las tensiones entre la promoción de la diversidad, el reconocimiento de tradiciones y prácticas culturales, frente a los valores liberales que buscan garantizar y proteger la igualdad, la libertad y los derechos individuales.

La línea entre la esfera pública y privada se vuelve difusa cuando se abordan estas luchas culturales y se plantean interrogantes sobre cuánto debe intervenir el Estado en la regulación de las prácticas culturales que pueden afectar a mujeres, niños y niñas. Para Benhabib, es posible superar esta dicotomía entre la promoción de la diversidad cultural y la protección de los derechos individuales si se abandona la concepción esencialista de las culturas y si se implementa un modelo de democracia deliberativa que permita el diálogo y la negociación de las propias identidades:

Una política multicultural democrática y deliberativa no relega a las mujeres, niños y niñas a sus comunidades de origen en contra de su voluntad, sino que alienta el desarrollo de su agencia autónoma frente a las identidades que les son asignadas. (Benhabib, 2006, p. 151)

2.3.2.4. La democracia deliberativa

La democracia deliberativa es un enfoque que promueve la participación ciudadana y el debate abierto como elementos fundamentales en la toma de decisiones políticas. Este enfoque, como un ejercicio público y colectivo del poder, “privilegia un modelo deliberativo por encima de otro tipo de consideraciones normativas” (Benhabib, 2006, p. 179). La democracia se convierte en un mecanismo, dice Benhabib (2006), donde las decisiones emanadas de las instituciones reflejan el diálogo continuo de los ciudadanos por medio de una “deliberación libre y razonada entre personas consideradas moral y políticamente iguales” (p. 179). Esto último destaca la importancia de la argumentación crítica, el intercambio de ideas en el espacio público y la participación activa de todos los ciudadanos en las decisiones que afectan sus vidas y la sociedad en su conjunto.

La propuesta de la democracia de Benhabib (2006) privilegia el modelo deliberativo por encima del bienestar económico y las necesidades de identidad colectiva. Un gobierno autocrático puede poseer bienestar económico y uno antidemocrático puede asegurar un sentido de identidad colectiva. Por tanto, la base de la legitimidad en la democracia radica en que el poder y las decisiones que ostentan las instituciones democráticas, representan una perspectiva igualitaria en interés del conjunto. Este enfoque se cumple si dichas decisiones están abiertas a procesos adecuados de deliberación pública por parte de los ciudadanos iguales y libres (pp. 179 - 180).

El modelo deliberativo de Benhabib está basado en la *ética del discurso* y su enfoque de *doble vía*, que busca llegar a acuerdos razonables y justos a través del diálogo y la argumentación. La ética del discurso contiene una *metanorma* y los principios de *respeto universal y reciprocidad igualitaria*. Citando el *postulado ético-discursivo* de Habermas, Benhabib establece la metanorma de la ética del discurso: “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico” (Habermas, 1985, p.117). Benhabib la llama metanorma, porque a partir de ese principio se podrán establecer normas más específicas que rijan la vida en sociedad. Los principios de respeto universal y reciprocidad igualitaria, Benhabib (2006) los define de la siguiente manera:

El respeto universal requiere que reconozcamos el derecho de todos los seres capaces de habla y acción a ser participantes en la conversación moral; el principio de reciprocidad igualitaria, interpretado dentro de los confines de la ética del discurso, estipula que dentro de los discursos cada uno debería tener el mismo derecho a diversos actos de habla, a iniciar nuevos temas de conversación, y a pedir justificación de los presupuestos de la conversación y afines. (pp. 182 - 183)

El enfoque de *doble vía* implica la participación de todos los ciudadanos, pues permite que las personas que no hacen parte de las instituciones gubernamentales, como los movimientos sociales, las asociaciones y la sociedad civil, puedan participar:

La fuerza del modelo deliberativo consiste en su enfoque de doble vía de la política. Este tipo de enfoque se centra, por un lado, en las instituciones establecidas, como la legislatura y el poder judicial en las sociedades democráticas liberales. Por otro lado, las actividades y las luchas políticas de los movimientos sociales, las asociaciones y los grupos de la sociedad civil se analizan en el contexto de la teoría de la esfera pública democrática. (Benhabib, 2006, p. 180)

El modelo de democracia deliberativa que propone Benhabib, teniendo en cuenta las problemáticas del multiculturalismo y las cuestiones de las mujeres, implica tres condiciones normativas: *reciprocidad igualitaria*, *autoadscripción voluntaria* y *libertad de salida y asociación*:

1. Reciprocidad igualitaria. Los miembros de minorías culturales, religiosas, lingüísticas y otras, en virtud de su condición de miembros, no deben merecer menores derechos civiles, políticos, económicos y culturales que la mayoría.
2. Autoadscripción voluntaria. En las sociedades multiculturales federativas o “consocionalistas”; una persona no debe ser asignada automáticamente a un grupo cultural, religioso o lingüístico en virtud de su nacimiento. La pertenencia grupal de una persona debe admitir las formas más amplias de autoadscripción y autoidentificación posibles. Habrá muchos casos en los que dichas autoidentificaciones sean controvertidas, pero el Estado no debe simplemente otorgar el derecho a definir y controlar la pertenencia grupal a expensas del individuo. Sería conveniente que en cierto momento de sus vidas adultas, se les preguntase a las personas si aceptan continuar perteneciendo a sus comunidades de origen.
3. Libertad de salida y asociación. La libertad de una persona para salir del grupo al que está adscripta no debe tener restricción alguna, aunque la salida pueda ir acompañada de la pérdida de cierto tipo de privilegios formales e informales. Sin embargo, no debe rechazarse el deseo de los individuos de seguir siendo miembros del grupo, incluso en el caso de casamientos exogámicos; debe encontrarse la forma de acomodar matrimonios exogámicos y a los hijos e hijas de dichas uniones. (Benhabib, 2006, pp. 51 - 52)

El modelo deliberativo de Benhabib implica estas tres condiciones normativas para poner énfasis “en la resolución de los dilemas multiculturales, a través de procesos de formación de la opinión y la voluntad en la sociedad civil” (Benhabib, 2006, p. 181). Estas condiciones normativas son fundamentales para un proceso deliberativo que intenta abordar y resolver los problemas multiculturales, ya que proporcionan el marco ético para la inclusión, el diálogo y el respeto mutuo. La propuesta de Benhabib se basa en crear una esfera pública democrática en la que se promueva el diálogo y la deliberación para comprender los procesos de resignificación de las prácticas culturales, resolver los conflictos multiculturales y garantizar la igualdad de participación de todos los ciudadanos.

2.3.2.5. La ciudadanía democrática

Al analizar la creciente inmigración en Europa, Benhabib (2006) argumenta que somos testigos de un “efecto de desagregación” que implica el dismantelamiento de las tres dimensiones de la ciudadanía: la *identidad colectiva*, la *pertenencia política* y *atribución de beneficios y derechos sociales* (p. 289). La pertenencia nacional y política tradicional ha sido modificada, de tal manera que ya no es necesario poseer una identidad cultural específica para ser considerado ciudadano y gozar de los derechos políticos y sociales garantizados y legitimados por un Estado nacional.

Para Benhabib (2006) los movimientos multiculturales son una manifestación de que la ciudadanía unitaria y homogénea ha llegado a su fin, por ello es necesario escuchar las demandas multiculturalistas para modelar el futuro:

Abogan por la *pluralización* de las identidades culturales, exigen la *descentralización* de la uniformidad administrativa y la creación de *múltiples* jerarquías jurídicas y jurisdiccionales, exigen la *devolución* del poder democrático a las regiones o grupos y celebran el *debilitamiento* del vínculo entre la residencia territorial ininterrumpida y las responsabilidades ciudadanas. (p. 293)

Para Benhabib (2006) se debe repensar el estatus de ciudadanía para permitir el ejercicio de la deliberación y experimentación democráticas, así como el reconocimiento de la diversidad. Una civilización global compartida por los ciudadanos requiere nutrirse de vínculos locales, debates y controversias sobre la identidad, así como de un sentido de experimentación democrática acompañada del diseño y rediseño institucionales (p. 296). Para la autora, la construcción de una ciudadanía democrática requiere una resignificación de sus legados culturales, la apertura para que todas las personas afectadas puedan participar, trazar nuevos límites territoriales y fronteras nacionales, y reimaginar nuevas instituciones democráticas (Benhabib, 2006, pp. 296 - 297).

2.3.3. María Luisa Femenías y Graciela Vidiella: multiculturalismo, feminismo y democracia deliberativa

Las filósofas Femenías y Vidiella escribieron un interesante artículo sobre los entrecruzamientos entre el multiculturalismo y el feminismo titulado: *Multiculturalismo y género. Aportes de la democracia deliberativa*. Siguiendo las ideas de Benhabib, las autoras afirman que las demandas multiculturales pueden mantener las estructuras

discriminatorias en las que las mujeres se ven subordinadas. El propósito de las autoras es argumentar en favor de una concepción deliberativa de la democracia sensible a las cuestiones feministas y de género.

En el contexto multicultural, donde los grupos no hegemónicos exigen derechos al Estado liberal para proteger las culturas minoritarias, Femenías y Vidiella (2017) se preguntan si “¿todos los rasgos o componentes de una cultura son igualmente defendibles?” (p. 24). La cuestión es dilucidar cuáles diferencias idiosincráticas en cada cultura son relevantes y cuáles no, cuáles generan intolerancia y cuáles no. Una de las razones que llevan a las autoras a esta pregunta es la situación discriminatoria de la mujer en ciertas prácticas ancestrales de ciertos grupos, de tal manera que se crea un conflicto entre la preservación de una cultura y la vulneración de los derechos de la mujer.

Como respuesta, las autoras proponen, igual que Benhabib, una concepción *deliberativa* de la democracia, “basada en una igualdad sustantiva y sensible tanto a las cuestiones feministas y de género, como a la categoría de reconocimiento, pilar del multiculturalismo, que además sea compatible con un paradigma universalista de derechos morales” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 26). De tal manera, argumentan Femenías y Vidiella (2017), que se hagan evidentes los principales reclamos que el multiculturalismo le ha hecho a la democracia liberal, que son: el reconocimiento, la identidad/diferencia y derechos individuales vs. derechos colectivos (p. 26). Sin embargo, para reivindicar los derechos de las mujeres, las filósofas sostienen la necesidad de someter los reclamos del multiculturalismo al *test* del género: “para no quedar mediatizadas en los lentos y tortuosos laberintos de las luchas por el poder es necesario examinar la zona en que aparentemente se superponen feminismo y multiculturalismo para mejor contrastar el multiculturalismo con el test del feminismo” (Femenías, 2007, p. 64).

2.3.3.1. Reconocimiento

Citando a Honneth, Femenías y Vidiella (2017) afirman que la autocomprensión positiva de la propia identidad requiere dos formas de reconocimiento: la primera surge como resultado de las luchas históricas de los grupos marginados por la no discriminación y está ligada a la igualdad de derechos básicos y al reconocimiento de principios universales de justicia. La segunda forma de reconocimiento tiene que ver con la valoración de capacidades e idiosincrasias particulares, busca la protección de la

integridad de los modos de vida (p. 30). En este sentido, la segunda forma de reconocimiento implica políticas que privilegien a ciertos grupos identitarios sobre otros con el objetivo de proteger y preservar su cultura y tradiciones. Sin embargo, esta forma de reconocimiento, “incurriría en la violación del principio de igual trato, y correría el peligro de anteponer preferencias valorativas a consideraciones de justicia” (Femenías y Vidiella, 2017, pp. 30 - 31). De esta manera, el reconocimiento violaría el principio de igualdad al otorgar privilegios a ciertos grupos.

Las autoras afirman que no todas las minorías deben ser reconocidas por igual, pues hay algunas que son xenófobas, violentas y promueven discriminación hacia otros grupos identitarios o personas, como las mujeres. Además, estos grupos “también consideran que sus respectivos sistemas de valores significan un bien para la sociedad” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 31). Esto último plantea un desafío para el multiculturalismo, en tanto estos grupos expongan sus propias demandas de reconocimiento dentro de una sociedad democrática. En el caso de las mujeres, pueden enfrentar una doble discriminación, tanto por pertenecer a una minoría étnica como por su género:

Es frecuente que una mujer perteneciente a determinada minoría étnica no sólo reciba un reconocimiento degradado de la cultura hegemónica en la cual está inserta (racismo), sino también que el reconocimiento que le depara su propia cultura la marque como un ser humano inferior o sólo apto para ciertas tareas, como la gestación y la crianza (sexismo) y, en casos extremos, incluso que la haga objeto de rituales que contradicen los derechos humanos. (Femenías y Vidiella, 2017, p. 31)

En este sentido, afirman las autoras, las mujeres requieren un reconocimiento debido a su histórica subordinación y opresión tanto por su género como por su pertenencia a una minoría, por tanto, “necesitan como reparación una redistribución diferenciada de las bases sociales del respeto de sí” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 31). Esto sugiere que las mujeres necesitan una redistribución de recursos y oportunidades sociales que les permitan desarrollar un sentido de respeto hacia sí mismas. Con reparación refiere a la corrección de desigualdades y a la compensación por las injusticias pasadas y presentes. La distribución diferenciada implica que la reparación no debe ser uniforme, se deben tomar en cuenta las particularidades y necesidades específicas de las mujeres afectadas.

2.3.3.2. Identidad/diferencia

De las dos formas de reconocimiento expuestas por Honneth, “la segunda se vincula con la lucha por la afirmación de la propia identidad; esto es, de aquella diferencia que históricamente recibió un reconocimiento negativo” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 32). Las autoras refieren al *reconocimiento negativo* como aquel que se basa en estereotipos y prejuicios, relegando a ciertos grupos o individuos a posiciones de inferioridad y discriminación, que termina en la negación de sus propias identidades. En este sentido, afirman Femenías y Vidiella (2017), el oprimido “por medio de esa negación, busca afirmar aquello que considera propio, por ejemplo, la negritud, el indigenismo o la condición *queer*” (p. 32).

Kymlicka (1996) define a la cultura como aquello que “proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas” (p. 112). Para Femenías y Vidiella (2017) este modo de considerar a la cultura posibilita la formación de la identidad, sin embargo, es una definición problemática porque no tiene en cuenta que las culturas son heterogéneas y cambiantes. En consecuencia, pretender que la identidad de las personas se determine a partir de una cultura es desconocer que las personas construyen y reconstruyen sus identidades discursivamente en contextos sociales complejos y plurales, que varían en el tiempo. Por otro lado, al definir las identidades desde las culturas, se valida que toda demanda de reconocimiento deba basarse en las culturas, lo que conduce a anteponer las demandas de los grupos, a la distribución igualitaria de derechos que define las democracias (pp. 33 - 34).

En este caso, afirman las autoras, las políticas de diferencia caen en una paradoja: “reclaman que no se les otorga un tratamiento igualitario pero, para remediar esa injusticia, exigen un trato preferencial, por ejemplo, en términos de derechos especiales” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 34). En este sentido, Femenías y Vidiella (2017), no invalidan los reclamos de los grupos identitarios que históricamente han conseguido grandes logros como el derecho al voto de las mujeres, sin embargo, subrayan que “se trató de batallas que reclamaban igualdad de derechos, no formas preferenciales de trato” (p. 34).

Las autoras afirman que las “identificaciones grupales pueden ejercer coacción y coartar la libertad individual de sus propios miembros” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 34). En este contexto las mujeres se ven afectadas y usualmente llevan la peor parte.

Citando a Fraser, Femenías y Vidiella (2017) explican que las mujeres, al ser puestas para elegir entre su género y su etnia que las discrimina, optan por su identidad étnica. Las mujeres, como individuos en posición económica desventajosa, tienden a aceptar sus privaciones debido a su necesidad de supervivencia. Además, cuando las injusticias forman parte de un orden naturalizado, se vuelven más tolerables y son aceptadas. En esta situación, las mujeres requerirían poder hacer un examen crítico de su propia cultura y es necesario que tengan opciones genuinas disponibles para ejercer su libertad y autonomía para identificarse auténticamente con cierta cultura (pp. 34 - 35).

2.3.3.3. Derechos grupales/individuales

Las autoras afirman que “los derechos grupales pueden entrar en colisión con los derechos individuales” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 36). Femenías y Vidiella (2017) ponen como ejemplo, el derecho colectivo a la tierra que tiene cierta comunidad y suponiendo que una integrante desea abandonar la comunidad, deberá hacerlo como desposeída, ya que la propiedad no le pertenece a ella. Otro ejemplo es el de un integrante de la comunidad amish que entabló una querrela judicial en contra del Estado de Wisconsin, porque querían obligar a que su hijo terminara la escolaridad obligatoria. La Corte Suprema estadounidense admitió la querrela y garantizó una excepción colectiva a la comunidad amish a la obligatoriedad válida para todos los ciudadanos. El Tribunal Supremo reconoció prioritario el derecho colectivo a la protección de la cultura, por encima del derecho del niño a la educación básica (p. 36).

Kymlicka aboga por los derechos de grupo como fundamentales para proteger a las culturas, en este sentido propone los derechos de restricción externa (*intergrupales*) y protecciones internas (*intragrupales*). Para las autoras esta solución no es satisfactoria por dos razones:

En primer lugar, a causa de las preferencias adaptativas, es bastante común que los miembros subalternos de determinado grupo ni reconozcan ni tengan la posibilidad de plantear sus reclamos en la arena pública, si su grupo ejerce presión o coacción sobre él/ella. En segundo lugar, la solución no es satisfactoria porque, en determinados casos, la admisión de los derechos intergrupales no puede hacerse sino a costa de los derechos individuales, como muestra el caso de los amish. (Femenías y Vidiella, 2017, p. 37)

Para las autoras no hay razón para admitir derechos de grupo, pues supone un aumento de derechos que pueden ocasionar confusiones conceptuales; sin embargo, reconocen la importancia de proteger las culturas minoritarias:

No hallamos un buen argumento que muestre que los derechos colectivos superan el test de género o test de la situación de las mujeres. Esto no significa que no reconozcamos la importancia de la preservación de culturas minoritarias a través de la enseñanza de su propia lengua, de la protección de sus manifestaciones culturales, u otras medidas de ese tenor. Tampoco estamos en desacuerdo con dotar a las minorías culturales con derechos especiales de representación, con cupos étnicos en la educación (como ocurre en Brasil con los «negros»), en el mercado de trabajo para personas con capacidades diferentes o en la política (cupos femenino y paridad). Pero consideramos que el modo correcto de defender esas políticas no es a través de la idea de derechos colectivos, sino de derechos individuales a la igualdad de oportunidades. Las personas integrantes de esos grupos no gozan de igualdad de oportunidades y de reconocimiento porque están en inferioridad de condiciones respecto del resto de los ciudadanos y, en el caso de las mujeres, la mayoría de las veces, respecto de los propios miembros varones de sus grupos étnicos de pertenencia. (Femenías y Vidiella, 2017, p. 38)

2.3.3.4. La democracia deliberativa

Para Femenías y Vidiella la democracia deliberativa es la respuesta a los problemas expuestos anteriormente, y establece que la toma de decisiones debe ser participativa y considera las voces de los que generalmente son excluidos: “el mejor modo de organizar el ejercicio del poder político es que éste pueda verse como el resultado libre y razonado de un procedimiento deliberativo entre personas consideradas como libres e iguales” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 39).

Aunque existen diversas versiones de la democracia deliberativa, las autoras están de acuerdo que al menos una permite superar las objeciones de los defensores de las políticas de la diferencia, esta es, la versión de Vidiella. Esta versión, afirma Femenías (2022), “pone el acento en la inclusión de las personas social o económicamente sumergidas, en las minorías y además es sensible a cuestiones de género” (p. 32).

Vidiella toma especialmente en cuenta tres características de la teoría deliberativa de Habermas. La primera es la idea de la *esfera pública*: “situada en la sociedad civil,

constituye el espacio de formación de la opinión y de la voluntad, donde los ciudadanos producen discursos al tratar sus asuntos comunes” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 39). La segunda es la idea de *legitimidad* que proviene del *postulado ético-discursivo* de Habermas (1985): “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico” (p.117). Sin embargo, afirman las autoras, para que una deliberación pública pueda considerarse legítima, deben satisfacer ciertas condiciones de imparcialidad, como las *reglas formales de la razón comunicativa* de Habermas. Citando a Robert Alexy, Habermas recomienda y analiza las reglas para la discusión. En la esfera del *proceso*¹⁸, Habermas (1985) sugiere las siguientes:

- (3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.
- (3.2) a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.
b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.
- (3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso. (p. 112)

La tercera es la idea de la *doble vía*: “que fortalece y profundiza la interacción política entre, por un lado, la institucional/formal legislatura, poder judicial— y, por otro, la informal/esfera pública —discursos de la sociedad civil, movimientos sociales y medios de comunicación” (Femenías, 2022, pp. 32 - 33). La idea, afirman las autoras, es que la democracia se fortalezca por esta doble vía: los procesos informales/esfera pública, donde los ciudadanos conforman su opinión pública, influyen en las decisiones y acciones de las instituciones formales del poder político.

Sin embargo, para que estas condiciones se den en la práctica, es necesario que exista un entorno propicio que fomente la participación ciudadana y garantice la igualdad. Esta igualdad se refiere a las “habilidades argumentativas y recursos epistémicos, que no suelen estar al alcance de todos” (Femenías, 2022, p. 33). Por lo tanto, es necesario crear

¹⁸ La esfera del proceso refiere a la esfera discursiva en la que se lleva a cabo del discurso argumentativo. El discurso argumentativo es un proceso de comunicación destinado a alcanzar lo que identifica Habermas como una “comprensión racionalmente motivada”. En esta esfera, los participantes deben estar libres de coacción y de influencias externas o internas no racionales, y deben guiarse únicamente por la fuerza del mejor argumento. Se trata, en palabras de Habermas, de “una situación de habla ideal”, donde “la estructura de su comunicación excluye toda coacción que, no siendo un argumento mejor, influya sobre el proceso de comprensión procedente de fuera o nacida en su propio interior y neutraliza todos los motivos, excepción hecha de la búsqueda cooperativa de la verdad” (Habermas, 1985, p. 112).

mecanismos y políticas que promuevan la igualdad de oportunidades y evitar lo que Bohman, citado por Femenías (2022), define como “pobreza política”:

Vidiella considera que el marco normativo de su versión de la democracia deliberativa debe acompañarse de algún criterio de justicia distributiva fuertemente igualitario y de una versión, también fuerte, del principio de igualdad de oportunidades, que permita a los ciudadanos el acceso efectivo a la deliberación pública como participantes libres e iguales. (Femenías, 2022, p. 33)

Al respecto, las autoras proponen una versión *del principio de igualdad de oportunidades*: “todos los ciudadanos tienen derecho a una justa igualdad de oportunidades para adquirir la competencia comunicativa necesaria que les permita un acceso efectivo a la deliberación pública como participantes libres e iguales” (Femenías y Vidiella, 2017, pp. 40 - 41). Este principio de justa igualdad de oportunidades marca diferencia con respecto a la propuesta de Benhabib, es fundamental y novedoso para garantizar una participación ciudadana activa y equitativa en el proceso democrático, porque incluye la idea de *una competencia comunicativa*.

Este principio es relevante porque promueve la inclusión de todos los ciudadanos en la deliberación pública y evita el elitismo en la participación política. Para determinar con precisión la idea de competencia comunicativa, las autoras recurren la teoría de capacidades y funcionamientos desarrollada por A. Sen. Femenías y Vidiella (2017) afirman que la concepción dinámica de *bienestar* de Sen permite comprender los contextos específicos de las personas y sus variabilidades interpersonales. El bienestar debe ser entendido como el funcionamiento que logra una persona en determinado aspecto de su vida, además, es necesario evaluar su capacidad para elegir y realizar otros vectores de funcionamiento que estén a su alcance, ya que un aspecto importante está dado por la libertad de elección entre distintos vectores. Las autoras, en la línea de los análisis de Sen, consideran el ejemplo de dos mujeres con ablación de clítoris. La primera lo ha elegido por razones religiosas, la segunda porque a temprana edad fue sometida a la operación. Si se comparan en términos de necesidades, bienes o resultados, no hay diferencia entre ambas, pero si se comparan en términos de libertad sí la hay, ya que la primera tuvo la capacidad de elegir libremente, mientras que la segunda fue privada de esa libertad desde su infancia (p. 41).

En conclusión, el multiculturalismo emerge como una respuesta necesaria y compleja ante la diversidad cultural que caracteriza a las sociedades contemporáneas. No solo implica el reconocimiento, respeto y valorización de las distintas identidades

culturales, sino también la promoción de un diálogo activo y dinámico entre las mismas, evitando caer en un esencialismo que favorezca la exclusión y la discriminación; y, promoviendo una convivencia pacífica basada en la igualdad y la libertad en una sociedad justa. Esta perspectiva requiere políticas que permitan una integración justa y respetuosa de las minorías, grupos y personas marginados, donde se fomente la escucha de todas las voces y se garanticen derechos fundamentales a todos los ciudadanos, sin importar su origen cultural. Aunque el multiculturalismo enfrenta críticas, particularmente aquellas que lo acusan de relativismo, estas se pueden refutar argumentando que la meta no es la aceptación indiscriminada de todas las prácticas culturales, sino la construcción de un marco común que favorezca la tolerancia, la igualdad y la libertad, tal como lo propone el modelo democrático deliberativo. El multiculturalismo es un proyecto en constante evolución que busca la cohesión social mediante el reconocimiento de la diversidad y la promoción de derechos equitativos para todos los ciudadanos, independientemente de su grupo identitario.

Por otro lado, el multiculturalismo plantea desafíos, como se ha evidenciado en párrafos anteriores, que se interrelacionan con el enfoque de Rawls presentado en el capítulo 1. Por tanto, en el capítulo 3 se investigarán esas posibles interrelaciones entre las doctrinas comprensivas y el enfoque del multiculturalismo. Se pretende responder al problema de investigación: ¿el estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva es valioso para pensar el multiculturalismo? Al intentar responder esta pregunta, se podría demostrar cómo las doctrinas comprensivas pueden contribuir a la construcción de una sociedad pluralista y justa, donde la diversidad de concepciones comprensivas y culturales sea respetada y permita la buena convivencia política, social y económica entre los ciudadanos.

Capítulo 3: ¿El estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprehensiva es valioso para pensar el multiculturalismo?

El concepto rawlsiano de doctrina comprehensiva se presenta como una herramienta que podría para abordar los desafíos del multiculturalismo desde una perspectiva estructurada. En este capítulo se explora cómo este concepto aporta un marco epistémico robusto que permite entender y gestionar la pluralidad de visiones de lo bueno y lo valioso para la vida humana en una sociedad democrática. Al analizar el estatuto epistémico de las doctrinas comprehensivas, se revela cómo estas pueden articularse en la esfera pública y privada, permitiendo así el diálogo constructivo y el entendimiento mutuo entre diferentes concepciones del bien. Esta estructura teórica se muestra relevante no solo para reconocer las diferencias, sino también para abordar las tensiones y conflictos que puedan surgir en el contexto multicultural por medio del diálogo y la cooperación que fomenten la justicia y la estabilidad en una sociedad democrática. Una comprensión profunda de las doctrinas comprehensivas podría ayudar a construir una concepción política de la justicia que sea inclusiva y equitativa, capaz de enfrentar los retos y desafíos del multiculturalismo, para sostener una convivencia pacífica en una sociedad democrática plural.

3.1. El estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprehensiva

Las doctrinas comprehensivas de Rawls desempeñan un papel crucial en la estructuración de nuestras concepciones de lo valioso y lo bueno para la vida humana individual y colectiva. Cada doctrina comprehensiva no representa un conjunto de creencias aisladas, sino una visión integral que guía las concepciones del bien y la interpretación del mundo.

El concepto de doctrina comprehensiva de John Rawls proporciona un marco epistémico esencial para comprender la pluralidad y los desacuerdos en una sociedad democrática. En el primer capítulo de este trabajo de investigación, se llega a una serie de elementos teóricos que son relevantes para comprender el estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprehensiva. Después de analizar en general las ideas de Rawls sobre la justicia como equidad y su teoría política liberal, se investiga a detalle el tema de doctrinas comprehensivas, su relación con el marco teórico rawlsiano y su papel en la esfera privada y pública de una sociedad democrática.

Para facilitar el objeto de esta investigación, se presentarán en términos generales los elementos más relevantes, de los expuestos en el primer capítulo, para comprender el estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprehensiva:

(1) *Concepto de doctrinas comprehensivas*: “verdaderos sistemas de creencias en los que se despliega alguna concepción de *lo* valioso y *lo* bueno para la vida individual y colectiva” (Busdygan, 2020, p. 244).

(2) *Tres características principales*: “la primera es que una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica; abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente” (Rawls, 1995b, p.75).

En segundo lugar, es un ejercicio de la razón práctica al elegir los principios y valores significativos y cómo equilibrarlos cuando entren en conflicto para guiar la vida individual y colectiva.

En tercer lugar, una doctrina comprehensiva razonable no es necesariamente fija e inmutable, sino que cambia con el tiempo, pues “tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones” (Rawls, 1995b, p. 76). Sin embargo, estas razones buenas y suficientes deben ser coherentes con principios de reciprocidad y estar abiertas para su deliberación en la esfera pública en “una mirada intersubjetiva de razones” (Busdygan, 2020, p. 253). En referencia al cambio y flexibilidad que poseen las doctrinas comprehensivas, cabe anotar que las personas por lo general no poseen una doctrina comprehensiva bien articulada, sino que se ciñen a ellas de manera parcial y selectiva, en ciertos ámbitos siguen los principios de una doctrina y en otros siguen otros valores, por ejemplo, algunos católicos que aceptan el divorcio (Pérez, 2010, p. 125).

(3) *Razonabilidad*: mientras la racionalidad implica la capacidad de tomar decisiones inteligentes basadas en la razón, la razonabilidad radica en la disposición de actuar manera justa y cooperativa con los demás. La razonabilidad es una de las características fundamentales de las doctrinas comprehensivas:

Busdygan (2020) describe dos definiciones muy importantes sobre la razonabilidad:

1. Un uso adecuado de la facultad de razonar en la cultura democrática, siendo esa adecuación entendida como un tipo de práctica argumentativa en la que se destaca el valor permanente que tiene el diálogo, el debate, la disposición a la confrontación y la comprensión de los argumentos de otros (Álvarez, 2011: 503).

2. Y la disposición de proponer y respetar principios que estipulen los términos justos de la cooperación social, y que estamos dispuestos a obedecer mientras los otros también lo hacen. (p. 250)

Cabe anotar, que se esclareció en 1.2.4 y en 1.2.5, la diferencia entre *reconocer las cargas del juicio* y *aceptar las consecuencias de las cargas del juicio*. Esta definición de razonabilidad implica sólo reconocer las cargas del juicio.

(4) *Personas y ciudadanos razonables*: para que una doctrina comprensiva sea razonable, los ciudadanos que las profesan también deben serlo: “las personas razonables profesan sólo doctrinas comprensivas razonables” (Rawls, 1995b, p. 75). Leif Wenar (como se citó en Busdygan, 2020), destaca los siguientes dos elementos para considerar que un ciudadano es razonable:

1. Posee la capacidad moral de tener un sentido de la justicia y una concepción del bien que busca promover, asimismo también cuenta con las capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia (Rawls, 2004a: 60);
2. está dispuesto a proponer y cumplir con términos equitativos de cooperación social en la medida en que también los demás los cumplan. (p. 255)

Respecto al primer elemento, las concepciones de bien de las personas no son fijas, van madurando y cambiando en el transcurso de la vida (Rawls, 1995b, p. 43). Lo ideal es que la concepción de bien se subordine a través de las exigencias de las institucionales estatales en un esquema de deberes y obligaciones (Busdygan, 2020, p. 256). Respecto al segundo elemento, igual que en el concepto de razonabilidad, las personas razonables no necesariamente deben aceptar las consecuencias de las cargas del juicio, pues estas podrían implicar no admitir como verdaderas las creencias personales.

(5) *Tres condiciones normativas*: afirma Busdygan (2020) que, “las doctrinas o los grupos razonables se encuentran contruidos por valores consistentes con la *reciprocidad igualitaria*, la *autoadscripción voluntaria* y la *libertad* de asociación o de salida de sus integrantes” (p. 250):

1. Reciprocidad igualitaria. Los miembros de minorías culturales, religiosas, lingüísticas y otras, en virtud de su condición de miembros, no deben merecer menores derechos civiles, políticos, económicos y culturales que la mayoría.
2. Autoadscripción voluntaria. En las sociedades multiculturales federativas o “consocionalistas”; una persona no debe ser asignada automáticamente a un grupo cultural, religioso o lingüístico en virtud de su nacimiento. La pertenencia grupal de una persona debe admitir las formas más amplias de autoadscripción y

autoidentificación posibles. Habrá muchos casos en los que dichas autoidentificaciones sean controvertidas, pero el Estado no debe simplemente otorgar el derecho a definir y controlar la pertenencia grupal a expensas del individuo. Sería conveniente que en cierto momento de sus vidas adultas, se les preguntase a las personas si aceptan continuar perteneciendo a sus comunidades de origen.

3. Libertad de salida y asociación. La libertad de una persona para salir del grupo al que está adscripta no debe tener restricción alguna, aunque la salida pueda ir acompañada de la pérdida de cierto tipo de privilegios formales e informales. Sin embargo, no debe rechazarse el deseo de los individuos de seguir siendo miembros del grupo, incluso en el caso de casamientos exogámicos; debe encontrarse la forma de acomodar matrimonios exogámicos y a los hijos e hijas de dichas uniones. (Benhabib, 2006, pp. 51 - 52)

(6) *Consenso entrecruzado*: el concepto de consenso entrecruzado se apoya en la existencia de múltiples doctrinas comprensivas razonables que, a pesar de sus diferencias, podrían compartir una concepción política de justicia. Cada doctrina comprensiva apoya la concepción de justicia desde su propia perspectiva. La idea es que la concepción de justicia no está subordinada a ninguna doctrina comprensiva en particular, sino que se construye a través de un proceso de diálogo y de la deliberación pública. En este sentido, Freeman (2016) afirma que:

Las personas en una sociedad bien ordenada actuarán normalmente de conformidad con leyes razonablemente justas y suscribirán una concepción liberal de la justicia por las muchas razones diferentes que brotan de sus concepciones del bien, incluyendo sus concepciones morales integrales. (p. 323)

Un consenso entrecruzado no es para lograr un acuerdo o un convenio, un *modus vivendi*, en realidad busca que las diferentes doctrinas comprensivas, desde la deliberación, se adhieran a una concepción política de justicia amplia y apropiada para una sociedad ordenada, justa y democrática.

(7) *Concepción política de la justicia*: en la *cultura política pública*, afirma Wenar (2021), se encuentran tres ideas fundamentales que deben servir como base para formular una concepción política de la justicia: la idea de ciudadanos *libres e iguales*, y que la sociedad debe ser un sistema *justo* de cooperación (párr. 42). Partiendo de estas ideas fundamentales, Rawls destaca tres elementos característicos de una concepción política de la justicia:

1. *Sujeto de la concepción política*: una concepción política de la justicia constituye una concepción moral elaborada para una clase específica de sujeto: las instituciones políticas, sociales y económicas. Estas instituciones conforman “la estructura básica” de la sociedad que deben encajar en un sistema unificado de cooperación social para garantizar la justicia y el bienestar de todos sus miembros. Rawls especifica que “la estructura básica” de la sociedad refiere a “una democracia constitucional moderna” (Rawls, 1995b, p. 36).

2. *Modo de presentación*: “una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado” (Rawls, 1995b, p. 36). No se impone desde una o más doctrinas comprensivas, es independiente de ellas. En este sentido, se debe diferenciar entre cómo se presenta una concepción política de la justicia y el que se derive¹⁹ de alguna doctrina comprensiva. Los ciudadanos suscriben doctrinas comprensivas que se relacionan con la concepción política que aceptan, sin embargo, se requiere que la concepción política se presente como libremente aceptada sin referencia a las doctrinas comprensivas relacionadas. La idea es que la concepción política de la justicia es un módulo “que encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula” (Rawls, 1995b, p. 37). Aunque los ciudadanos apoyen y suscriban diferentes doctrinas comprensivas, la concepción política de la justicia se presenta como un marco común, dentro del cual se pueden encajar diversas doctrinas comprensivas, que puede ser aceptado por todos los ciudadanos independientemente de sus valores y creencias religiosas, filosóficas y morales.

3. *Base cultural*: para Rawls (1995b) el contenido de la concepción política de la justicia se formula en función de “ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática” (p. 38). Esta cultura política “comprende las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (entre ellas, las del poder judicial), así como textos históricos y documentos de conocimiento común” (Rawls, 1995b, p. 38). Rawls (1995b) diferencia entre la cultura de lo social y de lo político: lo social refiere a las doctrinas comprensivas y lo político refiere a la cultura política pública de una sociedad democrática (p. 38). Las doctrinas comprensivas ofrecen una visión integral de lo que

¹⁹ En cualquier momento una doctrina comprensiva puede influir en el debate público, siempre y cuando ofrezca razones políticas apropiadas como criterio principal para evaluar y ordenar lo que ellas proponen (Rawls, 2001, p. 177). Este último requisito Rawls lo denomina la estipulación, como se analizó en 1.3.3.3.

es valioso en la vida y forman parte de lo que llama Rawls (1995b) “cultura de trasfondo”, la cultura de lo social, de la vida diaria en las iglesias, universidades, sociedades culturales y científicas, entre otros (p. 38). La cultura política pública se refiere a las tradiciones políticas y a las instituciones políticas de un régimen constitucional, que se origina en el ámbito político y democrático de una sociedad.

Cabe anotar que los ciudadanos suscriben la concepción política de la justicia no solo por su relación con su doctrina comprensiva, sino también, por sus propios méritos, porque reconocen, desde su propia razonabilidad, la importancia de la justicia como un valor fundamental para la convivencia en una sociedad democrática: “la concepción política seguirá teniendo apoyo, independientemente de los cambios en la distribución del poder político. Cada punto de vista apoya la concepción política por sí misma, o por sus propios méritos” (Rawls, 1995b, p. 149). Rawls (1995b) reconoce que los ciudadanos deciden individualmente de qué manera se relaciona la concepción política de la justicia que suscriben con sus propias doctrinas comprensivas (p. 59). Por lo tanto, los ciudadanos pueden respaldar la concepción política de la justicia tanto por su relación con sus doctrinas comprensivas como por sus propios méritos e importancia para la convivencia en una sociedad democrática.

Por otra parte, Pérez (2010) destaca que las personas no se identifican plenamente con ninguna doctrina moral, sino que se ciñen a ellas de manera parcial y selectiva: “en ciertos ámbitos siguen cierta doctrina moral, mientras que otros quedan sometidos a otro tipo de valoraciones” (p. 125). Esto explica por qué algunos católicos aceptan el divorcio o algunos religiosos beban licor cuando su religión lo prohíbe. En este sentido, Rawls afirma que, “la mayoría de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales no se consideran plenamente generales y comprensivas” (Rawls, 1995b, p. 160). Esto implica que hay muchas maneras de que los principios liberales de la justicia sean interpretados y aplicados de forma laxa con los diversos puntos de vista parcialmente comprensivos de las diferentes doctrinas (Rawls, 1995b, p. 160). Para Rawls (1995b) esto significa que muchos ciudadanos pueden adherirse a una concepción política de la justicia sin ver alguna conexión significativa entre sus creencias religiosas, filosóficas o morales y dicha concepción política (p. 160).

Para finalizar, la importancia de una concepción política de la justicia también radica en su capacidad para promover debates en la esfera pública, lo que garantiza una sociedad democrática y participativa que incluye la diversidad de doctrinas comprensivas: “cuando los ciudadanos comparten una concepción política razonable

de la justicia, disponen de una base sobre la cual las discusiones públicas pueden llevarse a cabo, para decidir razonablemente acerca de las cuestiones políticas fundamentales” (Rawls, 1995b, p. 15).

3.2. Las doctrinas comprehensivas y el concepto de cultura

La definición más acertada de *cultura* es aquella que la concibe como el conjunto total de los actos humanos que implican relaciones complejas, interrelaciones y cambios a través del tiempo, esta definición fue analizada en 2.1.2 y afirmada por Benhabib (2006):

(8) Las culturas son prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas. (p. 10)

Teniendo en cuenta las definiciones en (1) y (2), las doctrinas comprehensivas hacen parte de la cultura, en tanto son concepciones de lo valioso y lo bueno para la vida humana que pueden influenciar de forma significativa en la identidad cultural. Las culturas se componen de un conjunto de prácticas humanas que proporcionan un contexto donde las personas y los grupos encuentran significado y orientación. Las doctrinas comprehensivas, al ser generales y comprehensivas, proporcionan una estructura conceptual y de valores que puede *encajar* dentro del contexto cultural amplio y contribuir a la formación de la identidad cultural, significados y orientación para la vida individual y colectiva. La cultura proporciona un espacio para la coexistencia de las diferentes doctrinas comprehensivas dentro de una sociedad.

Este encaje no es estático, sino que evoluciona y se adapta a medida que las culturas y las doctrinas comprehensivas interactúan y se influyen mutuamente. La relación entre ambas puede generar diversidad de conflictos donde la cultura y las doctrinas comprehensivas, en un diálogo complejo, se forman y transforman en su interacción. Las concepciones de lo valioso y lo bueno para la vida humana pueden variar de la misma forma que las prácticas culturales, pues las culturas y las doctrinas comprehensivas no son fijas ni estáticas, como se define en (2) y (8).

A pesar de que las doctrinas comprehensivas y las culturas sean dinámicas, no significa que no puedan delimitarse por medio de alguna generalización, aunque parezca que una concepción antiesencialista parece diluir los límites de la diversidad, Nayaran

(1998) afirma que no todas las generalizaciones son problemáticas, hay generalizaciones que se derivan de un análisis crítico y contextualizado de la diversidad cultural (p. 103). Además, para contrarrestar una perspectiva estática y fija, se debe insistir en una comprensión histórica de los contextos, de cómo llegaron a ser vistas y definidas lo que actualmente se consideran “culturas particulares” (Nayaran, 1998, p. 92). Esta perspectiva de Nayaran es compatible con la concepción dinámica de las doctrinas comprensivas.

Las doctrinas comprensivas hacen parte de las culturas, ya que pueden ser producto de ellas y contribuir a la definición y formación de estas por medio de diálogos complejos de interacción. Una cultura puede albergar una serie de doctrinas comprensivas diferentes, por ejemplo, la cultura de la antigua Grecia incorporaba distintas doctrinas filosóficas como el estoicismo y el epicureísmo. Por otro lado, una doctrina comprensiva puede contener o estar influenciada por varias culturas, por ejemplo, las diferentes versiones del budismo o el cristianismo.

La relación de ambas es de *doble vía*, ya que las culturas pueden influir en la formación de las doctrinas comprensivas y, a su vez, estas doctrinas pueden influir en la interpretación, valoración y transformación de las culturas. La relación se puede evidenciar en diversos aspectos: las doctrinas comprensivas como *influencia* en las prácticas y manifestaciones culturales, como *producto o reflejo* de las culturas, como esenciales en la *conformación de la identidad cultural*, como un factor de interacción continua que *genera tensiones y conflictos* y como *incidencia* en las concepciones de justicia en determinado contexto cultural. Una doctrina comprensiva puede *influir* en la formación de una cultura, por ejemplo, una religión puede tener un impacto significativo en las prácticas culturales, como el Concilio Vaticano II que influyó en el cambio de las prácticas religiosas en la Iglesia Católica y tuvo repercusiones en distintas manifestaciones culturales. Las doctrinas comprensivas pueden ser un *reflejo* de la cultura donde se originan, pues toman elementos del entorno cultural y los integran en su visión del mundo, por ejemplo, el budismo se ha adaptado y adoptado diferentes formas en diferentes culturas, como el Budismo Zen en Japón o el Lamaísmo en el Tíbet. Las doctrinas comprensivas son fundamentales en la *conformación de la identidad cultural* de un individuo o grupo. Diferentes doctrinas comprensivas en una misma cultura pueden *generar tensiones* e incluso *conflictos*, debido a las diferencias en las concepciones de lo valioso y lo bueno para la vida humana que pueden desembocar en cambios históricos, adaptaciones y reformas. Por otro lado, las doctrinas comprensivas

pueden *incidir* en las concepciones políticas que se promueven en un determinado contexto cultural, como se ha definido en (6) y (7).

La pluralidad de doctrinas comprensivas y culturas muestran la complejidad y el dinamismo de la experiencia humana que influyen en la diversidad de concepciones, identidades y prácticas humanas. En el contexto del multiculturalismo, las doctrinas comprensivas podrían tener un rol más importante que el concepto de cultura, ya que las doctrinas comprensivas son la fuente de las diferentes concepciones de lo valioso y lo bueno para la vida humana en cada grupo o individuo que, en la esfera pública, pueden originar el conflicto o el consenso en una sociedad democrática y multicultural.

Las prácticas humanas por sí solas no pueden entenderse plenamente sin tener en cuenta las doctrinas comprensivas que las sustentan. En realidad, los problemas y desafíos que surgen en el ámbito cultural, social y político, a menudo están arraigados en las diferencias y las confrontaciones entre las distintas concepciones de lo valioso y lo bueno para la vida humana, que implican visiones diferentes de la realidad, valores y creencias. Estas visiones diferentes representan cosmovisiones y sistemas de creencias que son fundamentales para comprender las prácticas humanas dentro de las culturas. De tal manera, las doctrinas comprensivas juegan un papel crucial en los problemas del multiculturalismo, sus justificaciones y desafíos.

3.3. Las doctrinas comprensivas y los grupos identitarios

3.3.1. Los grupos identitarios y las culturas

Se puede definir los *grupos identitarios* de la siguiente forma:

(9) Los grupos identitarios son aquellos en los que las personas comparten características similares y se identifican mutuamente debido a su ascendencia étnica, raza, nacionalidad, cultura, religión, género, entre otros marcadores sociales (Gutmann, 2008, p. 12). Estos grupos poseen un carácter dinámico y están en constante evolución, adaptándose a los cambios culturales, sociales y a la interrelación entre individuos y grupos.

Por otro lado, las culturas representan concepciones amplias y complejas que cada vez son más difíciles de delimitar (Benhabib, 2006, p. 297). Las culturas son dinámicas y están en constante evolución, sus límites son difusos y al ser una categoría tan amplia,

afirma Gutmann (2008), son de poca utilidad para comprender las identidades y los grupos específicos dentro de una sociedad:

Cuando el término cultura se usa en sentido amplio, la identidad cultural subsume todo el universo de grupos identitarios, y todo marcador social con respecto al cual las personas se identifican entre sí se considera cultural. Así considerada, la cultura es el aglutinante universal que une a las personas en grupos identitarios, y pasa a ser una categoría tan amplia que es de poca utilidad para comprender las diferencias que existen entre los grupos identitarios. (p. 61)

Aunque Gutmann delimitó dentro de sus tipos de grupos identitarios a los culturales²⁰, recalca que este término no es suficiente para comprender las diferencias y la complejidad de los grupos identitarios en una sociedad democrática. Por ello, existen para Gutmann (2008) cuatro tipos de grupos identitarios: *culturales*, *voluntarios*, *adscriptivos* y *religiosos* (p. 51).

Los grupos identitarios de Gutmann, en relación con el concepto de cultura, facilitan la comprensión de la diversidad dentro de una sociedad multicultural y democrática. De tal manera, que se pueden reconocer y abordar las tensiones, conflictos y reivindicaciones que pueden surgir entre los diferentes grupos identitarios. La categorización basada sólo en la cultura es demasiado amplia e insuficiente para abordar las múltiples dimensiones de la identidad y las dinámicas sociales en una sociedad democrática multicultural. Además, hay una variedad de marcadores sociales que influyen en la formación de la identidad que no se reducen únicamente a la cultura, como la ascendencia étnica, raza, nacionalidad, género, entre otros. Por tanto, la conceptualización de los grupos identitarios (9) y los tipos que representan las diferentes formas de identidad, representan una herramienta esencial para comprender y abordar los desafíos del multiculturalismo en una sociedad democrática.

²⁰ Como se analizó en 2.3.1.2, para Gutmann (2008), desde un punto de vista político, se debe especificar lo que se entiende por grupo cultural. En este sentido, Gutmann define los grupos culturales como aquellos que explican, representan modos de vida abarcadoras o incluyentes, la cultura proporciona un contexto de elección que determina el ámbito de lo que es considerado factible y legítimo para los individuos que forman parte de dicho grupo (p. 51). Gutmann (2008) expone como ejemplos de grupos identidad cultural a las tribus como los pueblo, los navajo, los hopi, o los maoríes, cada una de ellas representan una cultura distintiva. Las minorías nacionales como los vascos y los catalanes, también son otra clase de grupo cultural. Otra clase de grupos de identidad cultural se definen por una religión específica (como sucede en algunas culturas indígenas), de manera que las categorías culturales se superponen, como los judíos ultraortodoxos de Israel y los amish del antiguo orden de los Estados Unidos. Lo que los hace estar en esta categoría, es que reclaman algo a la democracia en nombre de su identidad cultural (pp. 62 – 63).

3.3.2. La identidad

Busdygan (2020) relaciona los grupos identitarios con las doctrinas comprensivas en referencia a la identidad de los individuos:

Su identidad es un complejo que se constituye y se construye a partir de las doctrinas comprensivas y las dinámicas que los diferentes grupos emprenden dentro del espacio político. Estos grupos expresan públicamente sus intereses, pedidos, reclamos y demandas, poniendo como centro de gravedad a la identidad; stricto sensu, alguna forma específica en la que interpretan y definen esa identidad. (p. 246)

Para Busdygan (2020) estos grupos poseen ciertas normas que guían la manera en que se relacionan y comprometen sus integrantes hacia dentro y hacia fuera. El papel que cumplen los grupos identitarios para definir y guiar su actuar hacia fuera, implica un actuar en la sociedad democrática. Este comportamiento está definido por los “catálogos de valores” que cada grupo identitario establece para sí mismo, entran en disputa en el espacio político y buscan acomodar sus diferentes esquemas de valores éticos en la esfera pública (p. 247). Por lo tanto, afirma Busdygan (2008):

Una de las claves para observar a esos grupos con vocación política es ver cuál es el lugar que le dan a la identidad, cómo la conciben y la resaltan, además de qué formas de relaciones proponen establecer con los otros. (p. 247)

En este sentido, la identidad, dice Busdygan (2020), puede concebirse de dos formas: “como algo dinámico y capaz de adaptarse a los requerimientos de la democracia (...) o como algo estático y homogéneo” (p. 247). Como se ha investigado en los capítulos previos, las doctrinas comprensivas, como se define en (2) y las culturas, como se define en (8), no son fijas o estáticas, son dinámicas y evolucionan en respuesta a los cambios en la sociedad, los intereses de los individuos y las interacciones con otros grupos y otros individuos. De tal manera, la identidad, al ser un componente complejo que se forma a partir de las doctrinas comprensivas y las dinámicas de las culturas, evidentemente también es dinámica y capaz de adaptarse a los requerimientos de la democracia.

Para Busdygan la identidad se configura a partir de una interacción compleja entre las doctrinas comprensivas, la cual conforman las creencias y valores fundamentales de un grupo identitario. En referencia a la identidad, es importante recalcar la diferencia,

expuesta en 2.3.1.1, que hace Gutmann entre grupos identitarios y *grupos de interés*. Para los grupos identitarios, la identidad:

Es un medio efectivo de que un grupo se organice con el propósito de perseguir fines instrumentales, pero los grupos identitarios no son reductibles a meros instrumentos para la prosecución de esos fines. (Gutmann, 2008, p. 27)

Un grupo de interés, que se organiza en torno a un interés instrumental compartido, se diferencia de un grupo identitario en que este último se organiza en función de la identidad misma, aunque pueda perseguir también fines instrumentales. Lo importante es que la conformación de identidad, de un grupo organizado políticamente, es previa a su interés. En un grupo de interés, la conformación de interés común, de un grupo organizado políticamente, es previo a su identidad. En este sentido, la política democrática está ligada a dos cosas relevantes: *cómo* se identifican las personas y *qué* quieren lograr como grupo (Gutmann, 2008, p. 31). Por tanto, las doctrinas comprensivas determinan en gran medida la identidad y las reivindicaciones de los grupos.

3.3.3. La esfera pública

Amy Gutmann (2008) afirma que, “organizarse políticamente sobre la base de la identidad de grupo no es algo bueno ni malo en sí mismo” (p. 13). Es decir, los grupos identitarios pueden jugar un papel positivo o negativo en una sociedad democrática. Esto depende si los grupos identitarios ponen al grupo por encima de la búsqueda de la justicia u ofrecen apoyo mutuo y “luchan contra la injusticia y a favor de las personas que se encuentran en situación de desventaja” (Gutmann, 2008, p. 14). Sin embargo, al examinar el rol de los grupos dentro del ámbito de la política democrática, y también fuera de él, la autora ha hallado que “la identificación mutua es una parte medular de la política partidista” (Gutmann, 2008, p. 17). Por tanto, los grupos identitarios desempeñan un papel significativo en los procesos políticos democráticos y fuera de ellos.

Gutmann (2008) se pregunta: “¿cómo afecta la existencia de grupos identitarios organizados a la teoría y la práctica de la democracia?” (p. 13). La autora se interroga por el lugar de estos grupos respecto a *tres principios fundamentales de la justicia democrática*:

(10) La *igualdad ante la ley* (o igualdad civil), *iguales libertades* e *igualdad de oportunidades* (Gutmann, 2008, p. 17).

Según Rawls, citado por Wenar (2021), una concepción política de la justicia debe interpretarse desde tres ideas fundamentales en la cultura política pública de una sociedad democrática: los ciudadanos son *libres e iguales* y la sociedad debe ser *justa* para todos (párr. 43). Esta idea coincide con los tres principios fundamentales que exige Gutmann para que los grupos identitarios defiendan la justicia democrática.

Para Rawls las personas en una sociedad, desde un consenso entrecruzado (6), deben suscribir una concepción política de la justicia (7). Además, esta concepción política de la justicia se debe interpretar desde los tres principios fundamentales de la justicia democrática (10). Los ciudadanos suscriben la concepción política de la justicia no solo por su relación con su doctrina comprensiva (la *estipulación*), sino también, por los propios méritos de la concepción de justicia (Rawls, 1995b, p. 149). Esta perspectiva de Rawls es aplicable al debate sobre los grupos identitarios en la sociedad democrática, ya que coincide con el enfoque de Gutmann en cuanto a que los grupos identitarios deben cumplir con los tres principios fundamentales de la justicia democrática; y, porque las doctrinas comprensivas determinan en gran medida la identidad y las reivindicaciones de los grupos en la esfera pública.

Para la Gutmann, los grupos identitarios pueden defender la justicia democrática, pero también, cuando se encuentran contradicciones con los tres principios, puede dar lugar a conflictos entre grupos e individuos. En este sentido, cuando distintos grupos identitarios, que pueden compartir diversas doctrinas comprensivas, se incorporan a la vida en sociedad, afirma Busdygan (2020), deben clarificar sus razones internas y externas que argumentan sus posiciones; de tal manera, que cuando estos grupos ingresan a lo público:

Los valores y los sistemas de creencias deben encontrar cierta precisión, acomodamientos y amoldamientos necesarios para ser volcados en la esfera pública. Cuando se avanza con políticas públicas sobre ese tipo de asuntos en las democracias de sociedades plurales, se evidencia cierto carácter dinámico y frágil en el que están relacionados doctrinas y grupos. (p. 249)

De forma familiar, como se expuso en 2.2.3, cuando la práctica del pañuelo en la cabeza se prohibió en Francia, afirma Lovett (2010), los miembros de la comunidad islámica alentaron su compromiso con otras prácticas que refuerzan de hecho la dominación patriarcal del grupo. Resulta más fácil combatir esas prácticas, si la carga sobre las prácticas más benignas, como el pañuelo en la cabeza, fuera menor. En este sentido, el objetivo de reducir la dominación requiere cierta medida de *acomodación*

especial para estas últimas prácticas (p. 258). En este caso, Francia debería tolerar la práctica del pañuelo en la cabeza como una forma de *acomodación* y respeto hacia la diversidad. Además, la comunidad islámica debería reflexionar y *amoldarse* a los principios fundamentales de la justicia democrática, respetando el derecho a la igualdad y la libertad de las mujeres dentro y fuera de la comunidad. En tal sentido, desde la perspectiva de una sociedad democrática, para Busdygan un aspecto esencial de una doctrina comprehensiva y las interpretaciones de sus distintos grupos se fundamenta en cómo se relacionan entre ellos, cómo se acomodan, cómo se amoldan, para luego incorporarse a la esfera pública.

Por otro lado, Gutmann (2008) reconoce la importancia de la identificación mutua, respecto a una identidad grupal partidaria, al desempeñar un papel esencial en el marco de las instituciones oficiales de la política democrática (p. 16). Las doctrinas comprehensivas dan forma a la identidad de los individuos dentro de los grupos identitarios; y, estos, como afirma Gutmann, desempeñan un papel significativo en los procesos políticos democráticos y fuera de ellos, en tanto que apoyen o amenacen los tres principios fundamentales de la justicia democrática.

En este sentido, los grupos identitarios son elementos clave para la construcción de una esfera pública sólida y justa, en tanto, representan, de una forma más concreta, una diversidad de doctrinas comprehensivas que enriquecen el debate público y promueven la inclusión de diferentes perspectivas en la toma de decisiones políticas. Sin embargo, los grupos identitarios también presentan una complejidad para la democracia, como se analizó en 2.3.1.1: los grupos no pueden ser fuente última de valor, pueden promover u obstaculizar el respeto igualitario, pueden fomentar estereotipos negativos, entre otros.

Para evitar que los grupos identitarios obstaculicen la justicia democrática, es necesario que las doctrinas comprehensivas y las personas que los componen sean razonables, como se especifica en (3) y (4). Para Busdygan (2020) la razonabilidad es la propiedad central que deberían reportar las doctrinas comprehensivas, grupos y personas en el momento que quieran relacionarse y discutir aspectos sensibles en sociedad (p. 249). La razonabilidad implica que las doctrinas comprehensivas, grupos identitarios y personas se incorporen a la práctica argumentativa, al diálogo y a la confrontación, para conformar principios de cooperación social que sean justos y equitativos para todas las personas involucradas.

El problema radica cuando un grupo identitario o una persona considera que está por encima de las definiciones de razonabilidad dadas en (3) y (4). En la parte pragmática, muchas doctrinas comprensivas no aceptarán la razonabilidad, pues sería ponerla por encima de sus creencias. Aceptar la razonabilidad sería aceptar que su doctrina no merece ser una creencia última, generalmente una doctrina comprensiva evitará ceder sus creencias más íntimas por la razonabilidad. Por ejemplo, algunas denominaciones cristianas pueden encontrar difícil aceptar la razonabilidad con relación a ciertos aspectos de la diversidad sexual o los derechos reproductivos. Sin embargo, si una doctrina comprensiva posee la tercera característica principal definida por Rawls en (2): una doctrina comprensiva no es necesariamente fija e inmutable, sino que cambia con el tiempo, se puede esperar que evolucione en términos de razonabilidad y adaptación a los principios de cooperación social. Los grupos identitarios cambian con el tiempo, pero muchos miembros de esos grupos no son conscientes de que ese cambio ha ocurrido y consideran que sus creencias han sido inamovibles. Lo importante es fomentar la educación²¹, la reflexión y el diálogo dentro de los grupos identitarios, para que sean razonables.

El concepto rawlsiano de doctrina comprensiva y la idea de grupos identitarios de Amy Gutmann convergen en la consideración del pluralismo como una realidad inevitable en las sociedades democráticas; y, la gestión adecuada de esta diversidad en el marco de una esfera pública en convivencia democrática justa. Ambos enfoques buscan promover que la diversidad de concepciones sobre lo valioso y lo bueno para la vida, y la identidad de grupo puedan convivir en armonía sin comprometer los principios fundamentales de justicia. Las doctrinas comprensivas equivalen a las concepciones del bien y lo valioso que cada individuo sostiene para su vida individual y colectiva, que influye en la conducta política y no política de los ciudadanos. Los grupos identitarios representan particularidades culturales, étnicas y religiosas que buscan influir también en el ámbito político. Ambos enfoques resaltan la importancia del diálogo y el debate en la esfera pública y el ajuste a principios de justicia y cooperación social.

Rawls, en su giro político y como respuesta al reto del multiculturalismo, enfoca su teoría de la justicia hacia la construcción de un consenso entrecruzado sobre principios

²¹ Como se expuso en 1.2.5, Gutmann (1999) afirma que, un Estado democrático debe ayudar a los niños a comprender y evaluar las diferentes concepciones de la buena vida y la buena sociedad, y a fomentar la deliberación de estas (p. 44). Esto implica que la educación desempeña un papel crucial en el desarrollo de la razonabilidad de los ciudadanos, ya que les proporciona las herramientas para analizar y evaluar diferentes concepciones de la buena vida y de la sociedad para fomentar la deliberación.

de justicia que sean justos y equitativos para la coexistencia de distintas doctrinas comprensivas en una sociedad democrática. Este consenso busca un punto de acuerdo en términos de una concepción política de justicia que pueda ser aceptada por todos los ciudadanos, independientemente de sus creencias comprensivas. Por su parte, Amy Gutmann defiende la importancia de los grupos identitarios en la esfera pública, no sólo como expresión de la libertad de asociación y la formación de la identidad individual y colectiva, sino como actores que pueden promover o cuestionar la justicia democrática.

Por último, se puede describir algunas interrelaciones conceptuales entre los grupos identitarios y las doctrinas comprensivas. *Pluralismo*: ambos conceptos se relacionan en la medida que reconocen la diversidad y las diferentes perspectivas y visiones del mundo que existen en una sociedad. *Carácter dinámico*: las doctrinas comprensivas y los grupos identitarios están en constante cambio y evolución. *Sociedad justa y democrática*: la coexistencia y la convivencia pacífica entre grupos identitarios con diferentes doctrinas comprensivas son fundamentales para la construcción de una sociedad justa y democrática. El concepto de justicia está estrechamente ligado tanto a las doctrinas comprensivas en la concepción política de la justicia (7), como a los grupos identitarios en los tres principios fundamentales de la justicia democrática (10). *Autonomía*: ambos conceptos enfatizan la importancia de que los individuos tengan la capacidad de pensar y elegir por sí mismos, como se describe en las tres condiciones normativas (5): reciprocidad igualitaria, la autoadscripción voluntaria y la libertad de asociación o de salida. *Consenso* (6): el consenso es un objetivo de ambos conceptos y tiene que ver con la capacidad de llegar a acuerdos que permitan una concepción política de la justicia (7) que tenga en cuenta las diferentes perspectivas y necesidades de los grupos identitarios y los individuos. *Razonabilidad*: si las personas son razonables (4), las doctrinas comprensivas igualmente lo serán (3); por lo tanto, los grupos identitarios (9) serán razonables. Esto último garantiza, bajo el esquema rawlsiano, la legitimidad y la estabilidad en una sociedad plural. Aunque las doctrinas comprensivas son esenciales para comprender la diversidad y las diferentes perspectivas en una sociedad, representadas por los grupos identitarios, deben ser restringidas y controladas en su influencia sobre la justificación de una concepción política de la justicia y su rol en la esfera pública y privada. Esto refleja la importancia de mantener un equilibrio entre el reconocimiento de la pluralidad y la necesidad de establecer un marco común de justicia y coexistencia en una sociedad democrática.

3.4. Las doctrinas comprensivas y las justificaciones del multiculturalismo

(11) El multiculturalismo se puede entender como la primera expresión del pluralismo que implica el reconocimiento, respeto y valoración de la diversidad y dinamicidad cultural inherente a un Estado, así como el derecho a conservar y cambiar ciertos aspectos de sus culturas (De la Fuente, 2008; Benhabib, 2006).

Entendido de esta manera, el multiculturalismo implica un desafío constante para definir y redefinir las políticas de inclusión y reconocimiento. El multiculturalismo, con sus justificaciones en torno al *reconocimiento*, la *igualdad*, la *libertad frente a la dominación* y el enfoque en la *injusticia histórica*, busca atender la diversidad cultural en sociedades que se caracterizan precisamente, según Rawls (1995b), por la pluralidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales (p. 11).

La relación del multiculturalismo (11) con las doctrinas comprensivas (1) es crucial porque estas últimas ofrecen visiones y justificaciones filosóficas, religiosas y morales desde las cuales los individuos y grupos identitarios (9) fundamentan sus demandas e interpretan sus derechos y deberes en una sociedad. La manera en que el multiculturalismo aborda y negocia con estas doctrinas comprensivas es fundamental para garantizar la coexistencia pacífica, la cohesión social y la estabilidad política. Por un lado, las doctrinas comprensivas pueden entrar en conflicto con la concepción política de la justicia de una sociedad democrática (Rawls, 1995b, p. 168). Por otro lado, las doctrinas comprensivas pueden enriquecer la vida democrática y fomentar un compromiso más profundo con los valores y principios de justicia de una sociedad pluralista y democrática, desde sus puntos de vista comprensivos (Rawls, 1995b, p. 167).

Por tanto, para alcanzar una convivencia armónica y equitativa en una sociedad, es necesario que las doctrinas comprensivas se enfrenten a la pregunta de cómo acomodarse, amoldarse e interactuar con otras doctrinas que son igualmente valoradas dentro del marco político de una sociedad democrática plural (Busdygan, 2020; Lovett, 2010; Rawls, 1995b).

3.4.1. Las políticas de reconocimiento

Como se expuso en 2.2.1, Taylor, contrariando la idea liberal individualista, argumenta que las identidades culturales no se definen de forma aislada o individual, sino

que se forman a través del “diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas” (Taylor, 2009, p. 63). Para Taylor, el reconocimiento en la *esfera pública*, en contraste con el de la esfera íntima, adquiere mayor relevancia y es donde concentra su estudio. En esta esfera, el reconocimiento se refiere a la necesidad de que las instituciones y la sociedad en general reconozcan y valoren la diversidad cultural de las personas. En este sentido, Taylor (2009) identifica que el reconocimiento en la esfera pública puede significar dos cosas distintas, la primera refiere a la *política de respeto o dignidad igualitaria*. En esta perspectiva del liberalismo, el reconocimiento implica garantizar la igualdad de derechos y oportunidades para todas las personas (pp. 69 - 67). La segunda, que prefiere Taylor, refiere a la *política de la diferencia*, que reconoce y valora la diversidad cultural y promueve los derechos diferenciados de grupo (Taylor, 2009, p. 72).

Una interacción significativa entre las doctrinas comprensivas y el multiculturalismo puede encontrarse en la necesidad de políticas de reconocimiento. El multiculturalismo y su justificación del reconocimiento, en la versión de Taylor, pone en evidencia las limitaciones de una concepción política de la justicia liberal que se centre únicamente en la igualdad de derechos y oportunidades para todos los individuos sin profundizar en las identidades y diferencias culturales que conforman una sociedad plural. Las doctrinas comprensivas pueden entrar en tensión cuando la diversidad de concepciones se subsume bajo una única norma política sin tener en cuenta las distintas necesidades y perspectivas de los diferentes grupos identitarios.

Sin embargo, es posible argumentar que la política del reconocimiento puede enriquecerse cuando articula y reformula constructivamente las doctrinas comprensivas en la esfera pública. Esto se puede lograr teniendo en cuenta, principalmente, los siguientes elementos teóricos de las doctrinas comprensivas: las tres características principales (2), la razonabilidad (3) (4), el consenso entrecruzado (6) y la concepción política de la justicia (7).

(2) implica que, las doctrinas comprensivas son un ejercicio de la razón teórica, al abarcar aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana; son un ejercicio de la razón práctica cuando se eligen principios y valores significativos para guiar la vida individual y colectiva; y, en tercer lugar, una doctrina no es fija e inmutable, cambia con el tiempo (Rawls, 1995b, pp. 75 - 76). Estas tres características son compatibles con la idea de la identidad cultural de Taylor. Las doctrinas comprensivas representan gran parte de las “cosas” que las otras personas desean “ver en nosotros”, esas “cosas” refieren

a las expectativas y deseos que otras personas proyectan en nosotros en función de nuestra identificación cultural. Esas expectativas pueden referirse a cómo deberíamos comportarnos, qué valores deberíamos tener, entre otros aspectos que revelan las doctrinas comprensivas de las personas. Por otro lado, “la lucha de ellas” denota que el proceso de definir la identidad es dinámico e implica a menudo negociación y conflicto entre las propias inclinaciones y las expectativas de los demás.

Las doctrinas comprensivas, como ejercicio de la razón teórica, práctica y su dinamicidad (2), junto a la razonabilidad (3) (4), permiten la comprensión y el diálogo entre diferentes perspectivas en una sociedad multicultural. Esto sugiere que las doctrinas comprensivas razonables están en la capacidad de una reinterpretación dialógica, de una acomodación de sus aspectos religiosos, filosóficos y morales; donde los distintos grupos identitarios que las representan pueden intercambiar significados y valores desde sus propias perspectivas promoviendo un consenso entrecruzado (6) para llegar a una concepción política de la justicia (7) que reconozca y respete la diversidad de identidades culturales en una sociedad democrática.

En Rawls esta concepción política de la justicia busca, en palabras de Taylor, una “política de respeto o dignidad igualitaria” que implica garantizar igualdad de derechos y oportunidades para todas las personas. Sin embargo, para Taylor esto no es suficiente y propone una política de la diferencia que reconoce y valora la diversidad cultural al promover derechos específicos según las necesidades de los diferentes grupos identitarios. El problema de los derechos de grupo, basados en las necesidades colectivas, se puede evidenciar en la crítica de Benhabib a la relación que establece Taylor entre las demandas de reconocimiento en el plano individual y el nivel colectivo; pues, esto lleva a subordinar la identidad individual a la identidad grupal, lo que puede limitar la autonomía y la libertad de los individuos: “las reivindicaciones individuales de autoexpresión auténtica no tienen por qué ir de la mano de las aspiraciones colectivas al reconocimiento cultural” (Benhabib, 2006, p. 99). Además, al definir las identidades desde lo colectivo, desde las culturas, se valida que toda demanda de reconocimiento deba basarse en las culturas, lo que conduce a anteponer las demandas de los grupos, a la distribución igualitaria de derechos que define las democracias (Femenías y Vidiella, 2017, pp. 33 - 34).

En relación con lo anterior, en 2.3.3.2 se muestra cómo Benhabib analiza la obra de Nancy Fraser y afirma que, para Fraser, “la política del reconocimiento no puede equipararse con la política identitaria, porque las reivindicaciones por el reconocimiento

no implican necesariamente sólo la afirmación de una forma de especificidad cultural o de otro tipo” (Benhabib, 2006, p. 128). En este sentido, Benhabib explica que esta distinción es muy importante, pues las demandas de reconocimiento no se deben limitar a reafirmar el derecho grupal para definir sus contenidos y la propia identidad, esta distinción “sugiere que podemos y deberíamos hacer justicia con respecto a determinadas reivindicaciones por el reconocimiento sin aceptar que la única manera de hacerlo es reafirmando el derecho grupal a definir los contenidos y los límites de la propia identidad” (Benhabib, 2006, p. 128). Respecto al derecho grupal exclusivo para definir sus propias identidades, Benhabib (2006) argumenta que esta idea es problemática, ya que puede llevar a la “balcanización” o separación cultural entre los distintos grupos. La política de reconocimiento bien concebida, en vez de conducir a la “balcanización”, debe fomentar el diálogo y la reflexión crítica sobre la identidad colectiva (pp. 128 - 129).

Además, como se estudió en 2.3.3.3, siguiendo a Femenías y Vidiella (2017), no hay una buena razón para admitir derechos de grupo, pues supone un aumento de derechos que muchas veces perjudican la situación de las mujeres y otras minorías dentro de los grupos identitarios al reforzar y validar prácticas culturales de discriminación (p. 38). Sin embargo, las políticas de reconocimiento pueden enriquecerse con los elementos teóricos de las doctrinas comprensivas y la importancia de proteger las culturas minoritarias “a través de la enseñanza de su propia lengua, de la protección de sus manifestaciones culturales, u otras medidas de ese tenor” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 38). En tal sentido, las doctrinas comprensivas, como elemento teórico, permiten comprender, respetar y reconocer la diversidad cultural, promoviendo un diálogo entre diferentes perspectivas que evita caer en la imposición de una doctrina comprensiva sobre las otras.

Por otro lado, como se trató en 2.3.3.1, Femenías y Vidiella afirman que no todas las minorías deben ser reconocidas por igual, pues hay algunas que son xenófobas, violentas y promueven discriminación hacia otros grupos identitarios o personas, como las mujeres. Además, estos grupos “también consideran que sus respectivos sistemas de valores significan un bien para la sociedad” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 31). Esto último plantea un desafío para el multiculturalismo, en tanto estos grupos expongan sus propias demandas de reconocimiento. En el caso de las mujeres pueden enfrentar una doble discriminación: desde la cultura hegemónica, por pertenecer a una minoría étnica y por su género dentro de su propio grupo identitario (Femenías y Vidiella, 2017, p. 31).

3.4.2. La igualdad

Como se expuso en 2.2.2, Will Kymlicka ofrece el multiculturalismo como propuesta para la reivindicación de los derechos de los grupos marginados en una sociedad democrática y liberal (Serrano, 2008, p. 31). Pues, dice Serrano (2008), en la perspectiva de Rawls, las mujeres y ciertos grupos diferenciados por raza y etnicidad podrían quedar “gravemente afectados en su libertad por las condiciones seculares en la que han sido colocados” (p. 30). La propuesta de Kymlicka procede de una revisión de la teoría de Rawls a través de la crítica comunitarista del liberalismo. Afirma Song (2020) que, en lugar de partir de objetivos y bienes colectivos intrínsecamente valiosos, como hace Taylor, Kymlicka considera las culturas como instrumentalmente valiosas para los individuos por dos razones principales. La primera refiere a que la pertenencia cultural es una condición importante de la *autonomía* personal. La segunda refiere que la pertenencia cultural desempeña un papel importante en la *autoidentidad* de las personas (párr. 11).

En referencia a la autonomía, Will Kymlicka afirma que las culturas societales funcionan como “contextos de elección” que permiten a los individuos “elegir entre las prácticas sociales de su entorno, en función de sus creencias sobre el valor de esas prácticas” (Kymlicka, 2006, p. 120). La conexión que establece es crucial: el multiculturalismo no sólo es un reconocimiento de la diversidad; es un reconocimiento de que la diversidad es instrumental para la autonomía y libertad individual. De manera familiar, las tres condiciones normativas (5) de las doctrinas comprensivas enfatizan la importancia de que los individuos tengan la capacidad de pensar y elegir por sí mismos: reciprocidad igualitaria, la autoadscripción voluntaria y la libertad de asociación o de salida. Estas condiciones normativas garantizan que los derechos y oportunidades no deben depender de la pertenencia cultural, y que la adhesión a los grupos identitarios debe ser una elección personal, libre de coerción, así se refuerza la idea de igualdad, desde el punto de vista de la autonomía y la libertad de identidad.

Por otro lado, para Kymlicka la pertenencia cultural es importante en la autoidentidad de las personas: la identidad cultural proporciona a los individuos un sentido de pertenencia nacional como elemento reforzador de la dignidad y de la propia identidad (Kymlicka, 2006, p. 129). Kymlicka identifica que las culturas societales son cruciales para la autonomía y la autoidentidad personal, lo que justifica la necesidad de protegerlas por medio de derechos diferenciados para los grupos. Sin embargo, como se evidenció en el apartado anterior 3.4.1, Benhabib (2006) afirma que no se debe subordinar

la identidad individual a la identidad grupal, porque puede limitar la autonomía y la libertad de los individuos (p. 99).

La propuesta de Kymlicka postula que las diferencias culturales deben ser valoradas en un marco de igualdad de oportunidades y acceso equitativo a los recursos y beneficios de la sociedad. Teniendo en cuenta que los grupos minoritarios se enfrentan a desventajas que no afectan a los miembros de la mayoría, Kymlicka argumenta que los miembros de esos grupos, al estar en desventaja, deben tener ciertos derechos y protecciones especiales (Song, 2020, párr. 12). En este sentido, cuando las leyes son uniformes para todos los ciudadanos, para Kymlicka se desconoce el hecho de que existen diferentes grupos con necesidades específicas, de tal manera, que la uniformidad en las leyes produce un trato desigual para los grupos minoritarios que quedarían en desventaja. Este punto de vista, como se analizó previamente, no es conveniente por las razones expuestas por Femenías y Vidiella (2017). Además, esta forma especial de protección “incurriría en la violación del principio de igual trato, y correría el peligro de anteponer preferencias valorativas a consideraciones de justicia” (Femenías y Vidiella, 2017, pp. 30 - 31). Por otro lado, Benhabib (2006) critica la posición de Kymlicka, pues los derechos y protecciones especiales de grupo se basan en una concepción estática y homogénea de las culturas, pues Kymlicka, desea que “apuntemos a asegurar que todos los grupos nacionales tengan la oportunidad de mantenerse como una cultura distintiva si así lo desean” (p. 113). Esta posición es errónea porque las culturas no son algo estático y delimitable, Kymlicka, afirma Benhabib (2006), no tiene en cuenta que las culturas son construcciones dinámicas de la identidad (p. 117). En otras palabras, la identidad del grupo al que un individuo pertenece puede cambiar en el transcurso de las dinámicas políticas y sociales.

Este principio de igualdad en el multiculturalismo exige que las diferencias culturales no conduzcan a desigualdades en el trato o acceso a recursos y oportunidades. Las doctrinas comprensivas, en este sentido, deben coexistir dentro de un marco de igualdad que impida que ciertas visiones del mundo impongan restricciones o desventajas a otras. En este sentido, es crucial la razonabilidad (3) que ayuda a enfocar la protección de la identidad cultural y los derechos individuales, en tanto los individuos y grupos estarán dispuestos a reconocer y abogar por términos que sean justos para todos. Las personas razonables (4) poseen un sentido de la justicia y una concepción del bien, esto significa que deben reconocer el valor de la igualdad y la libertad, y estar dispuestas a promover y cumplir con términos equitativos de cooperación.

En este contexto multicultural, la razonabilidad contribuye a *reconocer* las cargas del juicio y la pluralidad de perspectivas. Se requiere que las doctrinas comprensivas razonables participen en una deliberación pública basada en principios de reciprocidad. La reciprocidad es crucial para la igualdad porque requiere que las mayorías y las minorías participen en la deliberación, de esta forma se asegura que las voces de las minorías sean escuchadas y que sus necesidades sean consideradas, lo cual es esencial para la igualdad que Kymlicka defiende. Las personas razonables, en una sociedad multicultural, comprenderán y aceptarán la necesidad de una concepción política de la justicia (7) que aborde la igualdad de todos los ciudadanos, independientemente del grupo identitario al que pertenecen; al tiempo que se reconozca y proteja la pluralidad cultural como un espacio enriquecedor de libertad y desarrollo personal, apoyando los tres principios fundamentales de la justicia democrática (10): la igualdad ante la ley (o igualdad civil), iguales libertades e igualdad de oportunidades (Gutmann, 2008, p. 17).

Las doctrinas comprensivas ofrecen un esquema para entender las visiones de lo valioso y lo bueno para la vida individual y colectiva, pero en la praxis de una sociedad multicultural y democrática, estas visiones deben integrarse en un diálogo más amplio para adaptarse, reconocer y proteger la diversidad dentro de un marco de igualdad social. En este sentido, el multiculturalismo es una dimensión esencial para una comprensión más completa de los valores liberales como la igualdad y la libertad. Estos valores dentro del multiculturalismo pueden concebirse a través de los elementos teóricos de las doctrinas comprensivas como un ideal de justicia y convivencia pacífica en una sociedad democrática y pluralista, garantizando que los individuos y grupos actúen razonablemente dentro de un marco de reciprocidad, cooperación y consenso, formalizado en una concepción política de la justicia que sostiene la diversidad como un valor fundamental en una sociedad democrática.

3.5. El multiculturalismo crítico, la democracia deliberativa y las doctrinas comprensivas

Para Catherine Walsh (2010) se puede explicar el uso y sentido contemporáneo de la *interculturalidad*²² desde tres perspectivas distintas: la primera perspectiva refiere

²² “Para diversos autores lo intercultural tiene que ver con prácticas culturales y modos de vida concretos de las personas que se ponen en interacción (...) El mecanismo que pone en acción la interculturalidad, que se piensa como la forma más desarrollada del diálogo de las culturas y las civilizaciones, es el *diálogo*

a lo *relacional*, al contacto e intercambio entre culturas, sin interesarse si se da en condiciones de igualdad o desigualdad. Esta perspectiva siempre ha existido y ha sido una forma natural de interacción entre diferentes grupos identitarios. El problema con esta perspectiva es que, oculta los conflictos y las relaciones de dominación en que se lleva a cabo la relación (p. 77).

La segunda perspectiva Walsh (2010) la denomina *funcional*, esta perspectiva “se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencias culturales, con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida” (p. 77). Esta perspectiva busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia, pero “no toca las causas de la asimetría y desigualdad sociales y culturales” (Walsh, 2010, pp. 77 - 78). En este sentido, afirma Walsh (2010), el reconocimiento y el respeto a la diversidad “se convierten en una nueva estrategia de dominación, que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social” (p. 78). Esta perspectiva se circunscribe en mantener una estructura social basada en el modelo económico neoliberal, con la aparente inclusión de los grupos históricamente excluidos.

La tercera perspectiva, denominada *crítica*, reconoce que la diferencia cultural se construye dentro de “una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y «blanqueados» en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores” (Walsh, 2010, p. 77). Esta perspectiva se debe entender como una herramienta crítica, un proceso que se construye desde las personas, que busca la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones de poder desiguales a fin de lograr una verdadera igualdad y justicia social.

La perspectiva intercultural crítica tiene un enfoque profundamente transformador que se alinea estrechamente con las justificaciones del multiculturalismo

2.2.3. *Libertad frente a la dominación* y 2.2.4. *Hacer frente a la injusticia histórica*.

La justificación de la libertad frente a la dominación se basa en la premisa de que todos los grupos identitarios tienen el derecho a la libertad sin ser dominados arbitrariamente por otros. Para Lovett (2009), la dominación se refiere a una situación en

intercultural” (Barabas, 2014, p. 4). En tal sentido, se puede entender la interculturalidad como la posibilidad de, a través del diálogo flexible y abierto a la adaptación entre diferentes grupos identitarios, promover la construcción de sociedades democráticas y plurales donde se incentive la cooperación, el reconocimiento mutuo y la igualdad de derechos u oportunidades para todos los individuos, independientemente de su grupo identitario. La tercera perspectiva de Walsh sobre la interculturalidad coincide con la visión de este trabajo de investigación.

que las personas sometidas al poder arbitrario dependen de forma involuntaria a una relación social en la que otros tienen el control. Por otro lado, es improbable un escenario indefinido, totalmente libre de dominación. El poder social es arbitrario en la medida en que su posible ejercicio no está restringido externamente por normas, procedimientos u objetivos efectivos que sean de conocimiento común para todas las partes implicadas (p. 821).

Caitlin Tom da relevancia a la necesidad de abordar las injusticias históricas, por medio de una política de reconocimiento, para promover la reparación de los grupos afectados con un enfoque más contextualizado que otorgue más voz a los grupos minoritarios (Song, 2020, párr. 23). Tom (2018) presenta tres principios clave para la práctica del reconocimiento: la *autodefinición*, la *receptividad* y la *contestación interna* (p. 88). Como se analizó en 2.2.3, Tom argumenta que la *política de reconocimiento* se fundamenta en la idea de que todas las personas y comunidades merecen ser reconocidas en su identidad. La *negociación sustantiva* es crucial para garantizar un reconocimiento significativo, refiere al diálogo auténtico y la participación inclusiva de todas las partes involucradas. La *autodefinición* destaca la importancia de permitir que las personas y comunidades definan y redefinan su propia identidad a lo largo del tiempo, en lugar de ser definidos por narrativas externas. El principio de *receptividad* exige que las prácticas exitosas de reconocimiento atiendan a las demandas y los valores de la comunidad que recibe el reconocimiento tal y como esta los articula. Además, la *contestación interna* ayuda a que las voces y perspectivas de todos los miembros de una comunidad sean tomadas en cuenta. Esto conduce a un proceso que enriquece la autodefinición y contribuye a un mejor entendimiento de la identidad colectiva del grupo.

Teniendo en cuenta estas justificaciones, que enfrentan la dominación y la injusticia histórica, las concepciones del multiculturalismo de Taylor (reconocimiento) y Kymlicka (igualdad), y pasando por las críticas y revisiones de Benhabib, Femenías y Vidiella; se podría pensar en un *multiculturalismo crítico* que va más allá del reconocimiento y la valoración de la diversidad cultural, que busca desafiar y transformar las estructuras, instituciones y relaciones de poder que perpetúan la desigualdad, dominación y la injusticia dentro y fuera de los grupos identitarios.

El multiculturalismo desde una perspectiva crítica busca transformar y dismantelar las estructuras históricas y contemporáneas que permiten la dominación y la injusticia. Esto implica una revisión y transformación de las instituciones y prácticas sociales que mantienen a ciertos grupos y personas en posiciones subordinadas. Abordar

la dominación y la injusticia histórica requiere reconocer y reparar las desigualdades y daños infligidos a los grupos y personas marginadas²³ a lo largo de la historia. Para reconocer estas desigualdades y daños, se requiere la participación inclusiva, en un diálogo deliberativo abierto de todas las voces, especialmente las más afectadas. Esto implica políticas de reconocimiento y redistribución que promuevan la igualdad, la libertad y la justicia para todos los grupos y personas.

Este multiculturalismo crítico reúne todas las justificaciones del multiculturalismo (reconocimiento, igualdad, libertad frente a dominación y el enfoque en la injusticia histórica) y sus respectivas revisiones y críticas dadas por Benhabib, Femenías y Vidiella. Este enfoque integrado podría guiar políticas y acciones que no solo reconozcan la diversidad cultural, sino que también promuevan la transformación estructural hacia una sociedad más justa y equitativa que incentive el *desmantelamiento de las estructuras de dominación*, la *reparación de las injusticias históricas*, la promoción de la *igualdad* y la *libertad*, y la *justicia social*.

Para visibilizar y solucionar las desigualdades y los problemas estructurales evidenciados por el multiculturalismo crítico, es crucial adoptar un enfoque de reconocimiento y redistribución que promueva la inclusión y la participación de todas las voces. En este sentido, la *democracia deliberativa* es un enfoque que promueve la participación ciudadana y el debate abierto como elementos fundamentales en la toma de decisiones políticas. Por tanto, la democracia se convierte en un mecanismo, dice Benhabib (2006), donde las decisiones emanadas de las instituciones reflejan el diálogo continuo de los ciudadanos por medio de una “deliberación libre y razonada entre personas consideradas moral y políticamente iguales” (p. 179).

Aunque existen diversas versiones de la democracia deliberativa, Femenías y Vidiella están de acuerdo que al menos una permite superar las objeciones de los defensores de las políticas de la diferencia (que se inclina por los derechos exclusivos de grupo), esta es, la versión de Vidiella como se expuso en 2.3.3.4. Esta versión, afirma Femenías (2022), “pone el acento en la inclusión de las personas social o económicamente sumergidas, en las minorías y además es sensible a cuestiones de género” (p. 32). Por otro lado, esta versión propone una variante del *principio de igualdad de oportunidades*: “todos los ciudadanos tienen derecho a una justa igualdad de oportunidades para adquirir

²³ Las mujeres requieren un reconocimiento debido a su histórica subordinación y opresión tanto por su género como por su pertenencia a una minoría, por tanto, “necesitan como reparación una redistribución diferenciada de las bases sociales del respeto de sí” (Femenías y Vidiella, 2017, p. 31).

la competencia comunicativa necesaria que les permita un acceso efectivo a la deliberación pública como participantes libres e iguales” (Femenías y Vidiella, 2017, pp. 40 - 41). Este principio de justa igualdad de oportunidades marca diferencia con respecto a la propuesta de Benhabib, es fundamental y novedoso para garantizar una participación ciudadana activa y equitativa en el proceso democrático, porque incluye la idea de una competencia comunicativa que permite la inclusión de todas las voces.

Esta competencia comunicativa refiere a las habilidades y capacidades necesarias para participar en un diálogo político de manera efectiva y significativa. Cuando se discuten temas sensibles en la esfera pública como la interrupción del embarazo, el matrimonio igualitario, entre otros, el derecho a la justa igualdad de oportunidades para adquirir una competencia comunicativa se vuelve relevante. En tal sentido, Busdygan se pregunta con relación a las doctrinas comprensivas y los temas sensibles: “¿cuál es la propiedad central que deberían reportar las doctrinas comprensivas, grupos y personas al momento en que buscan discutir estos asuntos sensibles? La *razonabilidad* es la propiedad central que deben reportar en la dimensión política las doctrinas comprensivas” (Busdygan, 2020, p. 249).

En otras palabras, desarrollar una competencia comunicativa implica poseer una doctrina comprensiva razonable que permita un uso de la facultad de razonar como un tipo de “práctica argumentativa en la que se destaca el valor permanente que tiene el diálogo, el debate, la disposición a la confrontación y la comprensión de los argumentos de otros” (Busdygan, 2020, p. 250). Por otro lado, la razonabilidad también implica “la disposición de proponer y respetar principios que estipulen los términos justos de cooperación social” (Busdygan, 2020, p. 250). La discusión de Busdygan sobre la razonabilidad de las doctrinas comprensivas amplía el enfoque en el diálogo y el debate, sugiere, como se analizó en 1.2.4, una alineación implícita con la idea de que el juicio está sujeto a cargas que deben aceptarse, más no sus consecuencias, y que deben tenerse en cuenta en la deliberación política.

En las políticas de reconocimiento (3.4.1) y la igualdad (3.4.2) se expuso la importancia y la incidencia de las doctrinas comprensivas en estas dos justificaciones del multiculturalismo. De manera familiar, el estatuto epistémico de las doctrinas comprensivas puede proporcionar un marco teórico robusto para fortalecer una perspectiva crítica del multiculturalismo en su conjunto de justificaciones y revisiones de Benhabib, Femenías y Vidiella.

Usualmente, el multiculturalismo ha abogado por las reivindicaciones de las personas y grupos identitarios como una manera de promover la diversidad y el reconocimiento de todas las culturas en una sociedad. El enfoque rawlsiano de doctrina comprensiva razonable amplía este debate al *exigir* la razonabilidad a las personas y grupos identitarios que buscan hacer valer sus reivindicaciones culturales. Al integrar estos conceptos y al comprender la razonabilidad como una propiedad central de las doctrinas comprensivas, se puede lograr una mayor apertura al diálogo y al debate en la sociedad, así como promover el respeto por los principios justos de cooperación social.

Las doctrinas comprensivas, como un ejercicio de la razón teórica, práctica y su dinamicidad (2), junto a la razonabilidad (3), como su propiedad central, permiten la comprensión y el diálogo entre diferentes grupos identitarios (9) en una sociedad multicultural. La razonabilidad, como competencia comunicativa, incentiva en que se pueda avanzar hacia un debate más informado y equitativo; de tal manera que se podría pensar en una sociedad justa, democrática y pluralista, donde las estructuras de dominación y las injusticias históricas sean abordadas de manera efectiva desde una concepción deliberativa de la democracia, versión Vidiella. Para la democracia deliberativa es importante que las personas razonables (4) que hacen parte de los grupos identitarios, tengan autonomía, la capacidad de pensar y elegir por sí mismos, como se describe en las tres condiciones normativas (5): reciprocidad igualitaria, la autoadscripción voluntaria y la libertad de asociación o de salida. Este enfoque deliberativo podría llevar a un consenso entrecruzado (6) formalizado en una concepción política de la justicia (7) que no solo reconozca y respete la diversidad cultural, sino que también promueva la cooperación, el entendimiento mutuo y la transformación estructural necesaria para lograr una sociedad democrática justa y plural basada en los principios fundamentales de la justicia democrática (10): la igualdad ante la ley (o igualdad civil), iguales libertades e igualdad de oportunidades (Gutmann, 2008, p. 17).

En conclusión, el estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva se revela como una herramienta valiosa para pensar y abordar los desafíos del multiculturalismo en las sociedades democráticas. Este marco teórico no solo permite articular y comprender las diversas concepciones de lo valioso y lo bueno para la vida humana, sino que también promueve el diálogo y la cooperación entre distintos grupos identitarios, fomentando la justicia y la estabilidad en una sociedad democrática plural. Al integrar principios de razonabilidad y justicia, las doctrinas comprensivas proporcionan una base sólida para la cooperación social, la inclusión y la equidad.

A modo de conclusión

El presente trabajo de investigación se ha situado en el cruce de la filosofía política contemporánea, la interacción entre el concepto rawlsiano de doctrina comprensiva y el multiculturalismo. A partir del análisis del estatuto epistémico del concepto de doctrina comprensiva, se ha delineado cómo este concepto puede proporcionar una base sólida para comprender y gestionar la diversidad cultural en sociedades democráticas.

Rawls concibe las doctrinas comprensivas como sistemas integrales de creencias que abarcan aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana. Busdygan (2020) sintetiza la perspectiva rawlsiana y las define como “verdaderos sistemas de creencias en los que se despliega alguna concepción de lo valioso y lo bueno para la vida individual y colectiva” (p. 244). Este marco conceptual ofrece tres características esenciales: ejercicio de la razón teórica, ejercicio de la razón práctica y una naturaleza dinámica y adaptable. Junto a la razonabilidad y el respeto por los valores de reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y libertad de asociación, estas características permiten que las doctrinas comprensivas, en la esfera pública, dialoguen, evolucionen y se adapten con otras perspectivas, facilitando un consenso entrecruzado que fomenten una concepción política de la justicia inclusiva.

La sociedad democrática, como un complejo entramado de diversidad, invita a reflexionar sobre las doctrinas comprensivas como columna vertebral que sostiene la pluralidad de concepciones de lo bueno y lo valioso para la vida humana. John Rawls, con su teoría política liberal y su teoría de la justicia como equidad, no solo ofrece una teoría normativa robusta, sino que teje un delicado tapiz donde la diversidad de creencias religiosas, filosóficas y morales no se convierten en una amenaza para los tres principios fundamentales de la justicia democrática: la igualdad ante la ley (o igualdad civil), iguales libertades e igualdad de oportunidades (Gutmann, 2008, p. 17). Sino que, a través de la noción de consenso entrecruzado y la razón pública, las doctrinas comprensivas se convierten en una fortaleza para la estabilidad y la cohesión social.

Rawls nos recuerda que en la búsqueda de una sociedad justa, lo racional y lo razonable deben coexistir en armonía como conceptos complementarios: “ni lo razonable ni lo racional pueden existir lo uno sin lo otro” (Rawls, 1995b, p. 70). La razonabilidad se erige como una disposición moral hacia la cooperación justa, mientras la racionalidad

desempeña un papel para guiar nuestras decisiones en busca de un interés propio que, paradójicamente, se alcanza plenamente a través de la cooperación justa con el otro.

El concepto de consenso entrecruzado se asoma como un faro en el horizonte oscuro del conflicto entre las diferentes doctrinas comprensivas de una sociedad inevitablemente plural. En este mar abierto de la diversidad se presenta la exigencia de encontrar un espacio común que no permita eclipsar las concepciones de lo bueno y lo valioso para la vida humana. La concepción política de la justicia, entonces, se presenta como una carta náutica que permite delimitar las fronteras de lo posible, para que las doctrinas comprensivas puedan navegar juntas en armonía. Más allá de una simple coexistencia, Rawls insiste en un compromiso activo con la razón pública. Un espacio donde las doctrinas comprensivas no se imponen, sino que dialogan, se enriquecen y adaptan mutuamente. La concepción política de la justicia no es una marioneta en manos de las doctrinas comprensivas, las doctrinas son interlocutores válidos y necesarios que deben ofrecer razones políticas para sus propuestas.

El enfoque de Rawls nos plantea una visión profundamente inclusiva de la justicia y la cooperación social. Incita a imaginar una sociedad en la que la diversidad de concepciones del bien no solo se tolera, sino que se promueve, valora y celebra. Una sociedad donde la estabilidad y la cohesión social no se vuelven inalcanzables, sino la consecuencia natural del respeto al reconocer al otro como un igual, libre y razonable. La justicia entonces se convierte en una práctica cotidiana que se construye y reconstruye mediante el diálogo abierto y el consenso genuino.

El concepto rawlsiano de doctrina comprensiva encuentra puntos en común, un terreno fértil para pensar el multiculturalismo y abrir caminos hacia una convivencia más justa y humana. Las doctrinas comprensivas encajan en el amplio concepto de cultura y se reconocen como expresiones legítimas de la diversidad cultural. La cultura proporciona un espacio para la coexistencia de las diferentes doctrinas comprensivas dentro de una sociedad. Las doctrinas comprensivas permiten articular las concepciones del bien y lo valioso para la vida humana que subyacen a las culturas y grupos identitarios.

El multiculturalismo se presenta como una teoría compleja e integral que busca entender y gestionar la diversidad cultural en las sociedades democráticas contemporáneas. El concepto de cultura, en sus diversas concepciones y manifestaciones, se convierte en el núcleo central para la comprensión del multiculturalismo. Las distintas concepciones, desde la semiótica hasta el antiesencialismo cosmopolita, nos ofrecen un

amplio panorama sobre cómo los elementos culturales y las identidades colectivas influyen en la interacción humana y en la configuración de las sociedades.

A través del análisis de pensadores como Kymlicka y su concepción societal de la cultura, se puede entender que las culturas no solo buscan ser reconocidas, sino también protegidas mediante derechos diferenciados de grupo que garanticen su supervivencia y la autonomía. Sin embargo, este enfoque ha sido objeto de críticas, ya que algunos grupos dentro de estas culturas pueden promover valores iliberales que contradicen los principios de igualdad y libertad individual: pues supone un aumento de derechos que muchas veces perjudican la situación de las mujeres y otras minorías dentro de los grupos identitarios al reforzar y validar prácticas culturales de discriminación (Femenías y Vidiella, 2017, p. 38).

La crítica del multiculturalismo como un relativismo, parte de la idea de que, al reconocer y valorar todas las culturas por igual, se está promoviendo la idea de que todas las perspectivas son igualmente válidas, sin importar su fundamento o sus implicaciones éticas (Olivé, 1999, p. 53). Esta crítica plantea una cuestión esencial: ¿cómo mantener la coexistencia pacífica de diversas culturas sin caer en la legitimación de prácticas que podrían violar derechos humanos universales? Aquí es donde se resaltó un enfoque que permite reconocer y valorar la diversidad cultural, pero al mismo tiempo establece límites, promoviendo un pluralismo ético y epistémico que posibilite la cooperación y la convivencia entre diferentes culturas. En una sociedad multicultural tolerante, afirma Díaz (2009), no puede “tolerarse la intolerancia, pero eso no contradice los fundamentos del multiculturalismo, ya que éste sólo acepta que algunos principios pueden ser válidos —algunos valores islámicos o algunos valores cristianos— pero no que todos los principios los sean” (p. 38).

Al incluirse el análisis de las justificaciones del multiculturalismo: reconocimiento, igualdad, libertad frente a dominación y enfrentamiento de la injusticia histórica, nos proporciona una sólida base teórica para entender por qué y cómo se deben implementar las políticas multiculturales. Este marco no sólo justifica la necesidad de reconocer las diferencias culturales, sino también la dominación y las injusticias históricas que han perpetuado desigualdades.

Los aportes, revisiones y críticas de Amy Gutmann y Seyla Benhabib enriquecen el debate al cuestionar las demandas identitarias y normativas, y al proponer un modelo democrático deliberativo que promueva la participación igualitaria y el diálogo abierto a todas las voces. Benhabib, en particular, ofrece una perspectiva de la cultura como un

proceso dinámico en continuo diálogo, en oposición a una perspectiva esencialista que reifica y solidifica las identidades culturales.

Finalmente, los aportes y críticas del feminismo, representados por María Luisa Femenías y Graciela Vidiella, comprometen que cualquier discusión sobre el multiculturalismo debe someterse al *test* de género, que asegura que las reivindicaciones de la cultura no perpetúen la subordinación de las mujeres y otras personas y grupos marginados. Además, las autoras sugieren una versión de la democracia deliberativa que incluye una competencia comunicativa que garantiza la participación equitativa de todas las voces.

En el capítulo 2 se presentó un multiculturalismo entendido desde una perspectiva compleja y dinámica, que invita a repensar las concepciones de cultura, derechos y justicia. Desafía y promueve construir sociedades donde la diversidad cultural no solo sea reconocida y celebrada, sino también gestionada, de manera que promueva la igualdad, la libertad y la justicia social.

Teniendo en cuenta que las culturas representan concepciones amplias y complejas que cada vez son más difíciles de delimitar (Benhabib, 2006, p. 297). Se presentaron los grupos identitarios, pues facilitan la comprensión de la diversidad dentro de una sociedad multicultural y democrática. La política democrática está ligada a dos cosas relevantes: cómo se identifican las personas y qué quieren lograr como grupo (Gutmann, 2008, p. 31). En tal sentido, los grupos identitarios, cuya identidad está constituida por las doctrinas comprensivas, exigen sus reivindicaciones, enriquecen el debate público y promueven el diálogo y la inclusión de diferentes perspectivas en la toma de decisiones políticas, en tanto no rechacen los tres principios fundamentales de la justicia democrática.

Por tanto, aunque los grupos identitarios pueden generar distintas dinámicas en la esfera pública, aquí solo interesa cómo se relacionan con las doctrinas comprensivas en el contexto del multiculturalismo. En tal sentido, la investigación ha partido de la pregunta central: ¿el estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprensiva es valioso para pensar el multiculturalismo? Para abordar esta cuestión, se han explorado los componentes teóricos de las doctrinas comprensivas, el multiculturalismo y sus interrelaciones.

En el capítulo 3 se presentó cómo el concepto rawlsiano de doctrina comprensiva ofrece una base teórica robusta que facilita la articulación y el entendimiento de la diversidad, para abordar las complejidades y los desafíos del

multiculturalismo en sociedades democráticas. Este enfoque brinda una estructura donde las visiones de lo bueno y valioso de la vida humana se entrelazan, no solo en la esfera pública, sino también en la privada, configurando debates y acuerdos en torno a una concepción política de la justicia. Las doctrinas comprehensivas son importantes en la formación de identidades culturales y en la interacción continua entre grupos identitarios. Estas doctrinas influyen en las prácticas culturales y en la definición de políticas inclusivas y justas.

La incorporación del multiculturalismo, desde una perspectiva crítica, enriquece el análisis, proponiendo un enfoque que no solo reconoce la diversidad cultural, sino que también promueve la transformación de las estructuras de poder que han promovido la dominación y la injusticia histórica hacia ciertos grupos y personas marginadas. Este enfoque, que incluye las justificaciones del multiculturalismo (reconocimiento, igualdad, libertad frente a dominación y enfrentamiento de la injusticia histórica) y los aportes, revisiones y críticas de Gutmann, Benhabib, Femenías y Vidiella, busca una sociedad más equitativa y justa, donde todas las voces sean escuchadas y valoradas. Este enfoque requiere un compromiso con la democracia deliberativa, en versión Vidiella, donde el diálogo inclusivo y razonable sea la base para tomar decisiones justas y equitativas, asegurando que todas las voces sean escuchadas y consideradas.

El estatuto epistémico del concepto rawlsiano de doctrina comprehensiva es invaluable para comprender y abordar el multiculturalismo, ya que proporciona un marco para la deliberación pública inclusiva y razonable, promoviendo un consenso político que respete y valore la diversidad, así como una justicia democrática que sea equitativa para todos. Usualmente, el multiculturalismo se ha enfocado en las reivindicaciones de los grupos y personas marginadas y en la promoción de sus derechos y reconocimiento, pero el enfoque rawlsiano de doctrina comprehensiva razonable amplía esta perspectiva al exigir responsabilidades a las personas y los diferentes grupos identitarios en la esfera privada y pública. Es decir, cada individuo o grupo no es solamente responsable de defender sus propios intereses, sino también de acogerse a la razonabilidad y de considerar los intereses y perspectivas de los demás, especialmente de aquellos que históricamente han sido marginados. Este enfoque no solo facilita el entendimiento mutuo entre diferentes grupos identitarios, sino que también impulsa la construcción de una sociedad democrática más inclusiva y justa. La razonabilidad se presenta como un hilo conductor, teje las distintas visiones del bien y lo bueno de la vida humana en un tapiz

común donde cada hilo mantiene y adapta su identidad, pero contribuye al diseño colectivo.

Por otro lado, el estatuto epistémico de las doctrinas comprensivas de Rawls, como un marco teórico para pensar el multiculturalismo, ofrece un terreno fértil para futuras investigaciones. Por ejemplo, en cómo diferentes sociedades podrían implementar este marco teórico para abordar sus desafíos multiculturales y cómo ha influido en la construcción de políticas inclusivas y justas. La era digital introduce nuevas dinámicas en el multiculturalismo, en este sentido se puede investigar cómo las doctrinas comprensivas interactúan con las tecnologías emergentes, como la inteligencia artificial o las redes sociales, que pueden influir en la formación de la identidad y la difusión de la concepción de lo bueno y lo valioso para la vida humana. En este contexto, uno de los problemas a abordar podría ser: ¿cómo podrían las tecnologías emergentes facilitar o complicar el consenso entrecruzado en una sociedad multicultural? Por otra parte, en el ámbito del cambio climático y la justicia ambiental, podría surgir el siguiente interrogante: ¿cómo puede el marco rawlsiano ayudar a integrar los diversos grupos identitarios en la formulación de políticas ambientales globales?

El marco teórico rawlsiano, aunque robusto, puede enfrentarse a la resistencia de las doctrinas comprensivas que no sean dinámicas o dispuestas a comprometer su visión del bien. Además, la teoría se basa en un ideal de razonabilidad que no puede ser compartido por todos los ciudadanos y que puede resultar limitante en la práctica debido a factores políticos y económicos. Aquí es donde la educación juega un papel crucial, ya que puede ser un espacio para fomentar la comprensión, el respeto mutuo y el diálogo abierto. Gutmann (1999) afirma que, un Estado democrático debe ayudar a los niños a comprender y evaluar las diferentes concepciones de la buena vida y la buena sociedad, y a fomentar la deliberación de estas (p. 44). Esto implica que la educación es imprescindible en el desarrollo de la razonabilidad de los ciudadanos y en la promoción de una sociedad democrática plural. Abordar estas limitaciones y desafíos requeriría un diálogo constante entre teoría y práctica, así como un enfoque multidisciplinario.

Referencias

- Abakare, C. (2021). John Rawls: Overlapping consensus and public reason. *International Journal of Social Sciences and Education*, 2(1), 30-51. <https://doi.org/10.26858/ijosse.v2i1.22895>
- Abal, F. (2022). ¿Son compatibles la idea de razón pública de Rawls y la concepción deliberativa de la democracia? *Revista de Filosofía (La Plata)*, 52(1), e037. <https://doi.org/10.24215/29533392e037>
- Abraham, A. (2009). *Rawls on Bodin: Comprehensive doctrines and political liberalism*. APSA 2009 Toronto Meeting Paper. <https://ssrn.com/abstract=1448857>
- Andrzejczak, P. (2011). The political meaning of the right and the privatization of the good. e-theologos. *Theological Revue of Greek Catholic Theological Faculty*, 2(1), 15-25. <https://doi.org/10.2478/v10154-011-0002-5>
- Avbelj, M. (2023). The rule of law, comprehensive doctrines, overlapping consensus, and the future of europe. *Ratio Juris*, 36(3), 242-258. <https://doi.org/10.1111/raju.12391>
- Barabas, A. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: La presencia de los pueblos originarios. *Configurações*, (14), 11-24. <https://doi.org/10.4000/configuracoes.2219>
- Benes, E. (2009). La identidad en democracia. *Revista POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, (14), 227-228.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz Editores.
- Billingham, P. (2017). Can my religion influence my conception of justice? Political liberalism and the role of comprehensive doctrines. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 20(4), 403-424. <https://doi.org/10.1080/13698230.2015.1013734>
- Botero, J. (Ed.). (2005). *Con Rawls y contra Rawls: Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Universidad Nacional de Colombia.
- Busdygan, D. (Ed.). (2020). *Rostros del igualitarismo*. TeseoPress Design.
- Caballero, F. (2006). La teoría de la justicia de John Rawls. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 1(2), 1-22.

- Canales, C. (2019). Una mirada crítica de la Teoría de la Elección Racional (TER): *Revista Liminales. Escritos sobre Psicología y Sociedad*, 8(16), 9-26. <https://doi.org/10.54255/lim.vol8.num16.373>
- Cohen, J. y Nagel, T. (2010). John Rawls: Sobre mi religión. *Revista de libros de la Fundación Caja Madrid*, (163/164), 16-19. <http://www.jstor.org/stable/27866303>
- Cordeiro, L. (2014). Multiculturalism en J. Fieser (Ed.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/multicul>
- Cuervo, J. (1998). El liberalismo político de John Rawls ¿otra utopía? *Lecturas de Economía*, (48), 67-96. <https://doi.org/10.17533/udea.le.n48a4917>
- Díaz, E. (2009). Multiculturalismo y educación. *Cultura y Representaciones Sociales*, 4(7) 27-54.
- De la Fuente, A. (2008). El multiculturalismo, discusión inacabada en P. González (Ed.), *El multiculturalismo: Una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos* (pp. 19-36). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Femenías, M. (2007). *El Género del Multiculturalismo*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Femenías, M. (2022). De la “igualdad formal” a la "identidad". *Virtuajus*, 7(12), 22-37. <https://doi.org/10.5752/P.1678-3425.2022v7n12p22-37>
- Femenías, M. y Vidiella, G. (2017). Multiculturalismo y género. Aportes de la democracia deliberativa. *Revista europea de derechos fundamentales*, (29), 23-46.
- Fraser, N. (2000). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New Left Review*, (4), 55-68.
- Freeman, S. (2016). *Rawls*. Fondo de Cultura Económica.
- Garzón, I. (Ed.). (2016). *John Rawls: Justicia, liberalismo y razón pública*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Gutmann, A. (1999). *Democratic education: With a new preface and epilogue*. Princeton University Press.
- Gutmann, A. (2008). *La identidad en democracia*. Katz Editores.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ediciones Península.
- Huseby, R. (2023). Historical injustice en W. Thomsonp (Ed.) *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.203>

- Innerarity, C. (2007). Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (120), 177-182.
- Iverson, D. (2006). Historical Injustice en J. S. Dryzek, B. Honig, y A. Phillips (Eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford University Press.
- Jarymowicz, T. (2019). Comprehensive doctrines in the Public Sphere – A case for politicization. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 18(2), 289-303. <https://doi.org/10.20981/kaygi.612491>
- Johnson, M. y Mabon, S. (2018). Fundamentalism: Examining the role of public reason in ‘non-liberal’ approaches to ‘unreasonable’ doctrines. *Australian Journal of Political Science*, 53(2), 195-210. <https://doi.org/10.1080/10361146.2018.1447548>
- Jonkers, P. (2022). Witnessing as an alternative approach of religious truth. A comment on Rawls’s idea of comprehensive doctrines: John Rawls’s political philosophy. *Philosophical Thought*, (1), 36-43. <https://doi.org/10.15407/fd2022.01.036>
- Kopperi, M. (2007). Comprehensive doctrines in human rights discussion. *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, 3, 73-78. <https://doi.org/10.5840/wcp2120073242>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós.
- Laborde, C. (2008). *Critical republicanism: The hijab controversy and political philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199550210.001.0001>
- Laitin, D. (2007). *Nations, states and violence*. Oxford University Press.
- Lerner, V. (2020). Juventudes en el movimiento Masortí argentino: percepciones sobre el ethos comunitario. *Ánfora*, 28(50), 215–248. <https://doi.org/10.30854/anf.v28.n50.2021.582>
- Lovett, F. (2009). Domination and distributive justice. *The Journal of Politics*, 71(3), 817-830. <https://doi.org/10.1017/S0022381609090732>
- Lovett, F. (2010). Cultural accommodation and domination. *Political Theory*, 38(2), 243-267. <https://doi.org/10.1177/0090591709354870>
- Mandle, J. y Reidy, D. (Eds.). (2015). *The Cambridge Rawls lexicon*. Cambridge University Press.

- Marqués, R. (2022). *Consensos inclusivos y subjetividades: Crítica a los consensos entrecruzados en Rawls*. [Tesis de Maestría, Universitat Oberta de Catalunya]. <https://openaccess.uoc.edu/handle/10609/146902>
- Montoya, C. (2016). Crítica al programa de John Rawls: Una defensa al constructivismo de la Teoría de la Justicia. *Analecta política*, 6(11), 305-330. <https://doi.org/10.18566/apolit.v6n11.a05>
- Nagel, T. (2011). La compasión rigurosa de John Rawls: una breve biografía intelectual. *Revista Praxis Filosófica*, (16), 25-40. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i16.3043>
- Narayan, U. (1998). Essence of culture and a sense of history: A feminist critique of cultural essentialism. *Hypatia*, 13(2), 86-106. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01227.x>
- Nussbaum, M. (2014). Una revisión de “liberalismo político” de Rawls. *Revista Derecho del Estado*, (32), 5-33.
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós.
- Ovejero, F. (2002). Cómo no se debe defender la multiculturalidad. *Letras Libres*, (13), 30-33.
- Pérez, P. (2009). *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas desde la perspectiva de John Rawls*. [Tesis Doctoral, Universitat de València].
- Pérez, P. (2010). En torno al papel de las doctrinas comprehensivas en el liberalismo político. *Scio*, (5), 119-130. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3620681>
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Popper, K. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Quong, J. (2022). Public reason en E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/public-reason/>
- Rattansi, A. (2011). *Multiculturalism: A very short introduction*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199546039.001.0001>
- Rawls, J. (1990). Justicia como “fairness”: Política, no metafísica. *Revista de Ciencia Política*, 12(1-2), 89-118.
- Rawls, J. (1995a). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995b). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes: Y una revisión de la idea de razón pública*. Paidós.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad: Una reformulación*. Paidós.

- Reyes, B. (2017). Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global Benhabib, Seyla, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, 337 pp. *Ciencia Jurídica*, (11), 173-175. <https://doi.org/10.15174/cj.v6i1.229>
- Rodríguez, E. (2006). *Introducción a la filosofía: Perspectiva latinoamericana*. Universidad Santo Tomás.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Editorial Gedisa.
- Santiago, R. (2010). El concepto de ciudadanía en el comunitarismo. *Cuestiones constitucionales*, (23), 153-174. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-91932010000200006&lng=es&tlng=es.
- Serrano, M. (2018). El aporte de las doctrinas comprensivas para pensar el interculturalismo. *Judicatus*, (11), 177-185.
- Serrano, J. (2008). Límites del multiculturalismo de Kymlicka para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. *En-claves del pensamiento*, 2(3), 27-45. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2008000100002&lng=es&nrm=iso
- Song, S. (2020). Multiculturalism en E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/multiculturalism/>
- Spinner-Halev, J. (2001). Feminism, multiculturalism, oppression, and the state. *Ethics*, 112(1), 84-113. <https://doi.org/10.1086/322741>
- Spinner-Halev, J. (2007). From historical to enduring injustice. *Political Theory*, 35(5), 574-597. <https://doi.org/10.1177/0090591707304585>
- Tarancón, P. (2017). El problema de la “justificación razonable” en el Liberalismo político. *Cuadernos del Sur Filosofía*, 1(46), 135-149. <https://revistas.uns.edu.ar/csf/article/view/1325>
- Tasset, J. (2022). La ética utilitarista de Jeremy Bentham: del ser al deber ser. *Télos*, 24(1-2), 1-14. <https://doi.org/10.15304/telos.24.1-2.8085>
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.
- Tom, C. (2018). *Rethinking recognition: Freedom, self-definition, and principles for practice*. University of California, Berkeley. <https://escholarship.org/uc/item/3xm3194x>

- Turner, T. (1993). Anthropology and multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? *Cultural Anthropology*, 8(4), 411-429. <https://doi.org/10.1525/can.1993.8.4.02a00010>
- Villavicencio, L. (2009). Algunas críticas a la idea de razón pública rawlsiana. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, (32), 533-557. <https://doi.org/10.4067/S0718-68512009000100015>
- Waldron, J. (1992). Minority cultures and the cosmopolitan alternative. *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25(3), 751-793.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural en J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh (Ed.) *Construyendo interculturalidad crítica*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Wenar, L. (2021). John Rawls en E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/>
- Zackariasson, U. (2009). A critique of foundationalist conceptions of comprehensive doctrines in the religion in politics-debate. *International Journal for Philosophy of Religion*, 65(1), 11-28. <https://doi.org/10.1007/s11153-008-9176-7>