

Mínimos éticos para una convivencia ciudadana en el Perú

Francisco Merino Amand*

INTRODUCCIÓN

Cuando un extranjero nos pregunta por cómo es el Perú, es usual responder que somos un país muy diverso y que «tenemos de todo». Podemos mencionar la variedad de climas y regiones, su correspondiente biodiversidad y las distintas tradiciones culturales presentes en nuestra historia. De modo inmediato, damos como ejemplo la gastronomía peruana, una de las manifestaciones culturales que más nos enorgullece en la actualidad, fruto de la combinación de distintos saberes culinarios creativamente dispuestos, potente metáfora de lo que somos y podemos hacer para transformar nuestra diversidad —aun en medio de muchos obstáculos— en fuente de oportunidades para el desarrollo.

Así como afirmamos nuestra diversidad cultural y creemos que *no hay país más diverso*¹, también reconocemos con realismo que no vivimos en la sociedad que quisiéramos. Tenemos noticia de que la pobreza y la falta de oportunidades afectan a muchísimos peruanos, vemos que las debilidades de nuestro sistema político llevan a que muchas veces no nos sintamos representados por quienes nos gobiernan, constatamos que las instituciones del Estado no terminan de generar políticas integrales que favorezcan la inclusión y la equidad, y lamentamos que en el mundo económico

* Diploma de Estudios Avanzados y candidato a doctor del programa Ética y Democracia de la Universidad de Valencia (España). Licenciado en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor del Área de Humanidades de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Cuenta con amplia experiencia profesional en el diseño e implementación de propuestas educativas con metodología participativa en instituciones públicas y privadas desde una perspectiva de ética pública y derechos humanos.

¹ En 1968, al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega, el escritor e investigador peruano José María Arguedas pronunció un discurso en el que afirmaba que «(...) no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. (...) Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso» (Arguedas 1983: 13-14).

predominen las visiones de corto plazo que afectan el medio ambiente y la calidad de vida de las personas.

Este tipo de problemas que acabamos de mencionar es compartido con muchas sociedades pertenecientes a los llamados «países en vías de desarrollo». Sin embargo, en sociedades diversas como la nuestra, la falta de acceso a las oportunidades vitales que brindan los procesos modernizadores y democratizadores se acentúa en las personas y grupos culturalmente subordinados. Así, para la mayoría de peruanos y peruanas que viven en espacios urbano-marginales y rurales, principalmente en las zonas andinas y amazónicas, la inequidad y pobreza van de la mano con formas expresas o sutiles de racismo, discriminación y marginación. Por eso, pensar en serio en nuestro desarrollo como sociedad implica afrontar seriamente las condiciones para la inclusión de todos quienes han sido considerados «otros» cultural, social y económicamente subordinados y discriminados. En suma, podemos estar «aprobados» en materia de diversidad, pero aún estamos «desaprobados» en capacidad efectiva para integrar este ser diversos y plurales en un proyecto compartido que dé cabida a la multiplicidad de voces que lo conforman.

Estas reflexiones iniciales se mueven en los terrenos de la cultura y han hecho alusión a la política e incluso a la economía, pero nos llevan directamente al ámbito de la ética. ¿Por qué? Si nos fijamos bien, en todo momento estamos haciéndonos preguntas sobre cuáles pueden ser las mejores formas para una común convivencia, donde las personas y los grupos puedan llevar a cabo sus proyectos de vida y de felicidad particulares, buscando oportunidades de justicia y equidad que todos puedan gozar. Al plantear estas cuestiones, nos encontramos ya en el campo de la ética. Si esto es así, vale la pena preguntarnos por la posibilidad misma de encontrar algunas pautas de convivencia común: **¿es posible encontrar un conjunto de orientaciones éticas compartidas desde las cuales valorar y respetar activamente nuestras diferencias y enfrentar juntos los retos de nuestra convivencia?**

La pregunta es importante pues, si decimos que no es posible encontrar orientaciones éticas comunes, ya no tendríamos mucho de qué hablar al respecto y, como se dice, «que el último apague la luz». Por el contrario, si decimos que sí es posible, podemos seguir preguntándonos cómo hacer para identificar estas orientaciones éticas comunes.

No es posible. Imaginémonos una respuesta negativa a la pregunta que acabamos de proponer. Esta respuesta afirmaría que, en el Perú, es prácticamente imposible encontrar un conjunto de reglas de juego comunes; que los niveles de asimetrías y conflictos que vivimos desde siempre no nos permiten esbozar salidas razonables para todos; que este país «no lo arregla nadie» o «no es viable». La consecuencia práctica es inmediata: que cada individuo o grupo busque su salida como mejor pueda. Una respuesta así de pesimista puede resultar atractiva en tiempos de crisis o frustración,

o en tiempos donde se fomenta un individualismo desarraigado. Sin embargo, se trata de una posición complaciente y cínica con la inequidad y desigualdad existentes. Proponer que cada uno busque su propia salida significa en la práctica que quienes ya cuentan con más ventajas y poder sean los que decidan y establezcan dichas reglas de juego comunes. De este modo, la opción de que «cada uno baile con su pañuelo» otorga preferencia —sin decirlo— al mantenimiento de un statu quo injusto. En el mejor de los casos, es una opción por mantener una co-existencia social marcada por la desigualdad entre diversos, sin pretender alcanzar formas de convivencia. En este sentido, en términos éticos, es muy poco lo que esta posición puede ofrecernos. Si queremos avanzar en el terreno de lo ético, hemos de aproximarnos a respuestas positivas a nuestra pregunta, es decir, que sí es posible encontrar criterios éticos comunes para nuestra convivencia.

Sí es posible. Entre los partidarios de esta segunda respuesta, vamos a identificar dos posturas. A la primera postura podemos llamarla la del «sí se puede, pero a mi manera». Comprende a quienes señalan que dichos criterios comunes de convivencia deben partir de lo que proponen algunos grupos cultural y políticamente predominantes. Estos grupos ya saben cuáles son dichos criterios de convivencia; el resto debería alinearse a sus consignas y proyectos. Esta primera postura incluiría, a su vez, dos variantes: quienes quieren construir un orden «desde arriba», desde posturas no democráticas, y quienes, dentro de un orden democrático, buscan hacer prevalecer únicamente su poder e intereses grupales y políticos, desde proyectos que privilegian lo uniforme y homogéneo y que tienden a excluir las diferencias y la participación de quienes expresan otros intereses. Los de la primera variante, de por sí, no cuentan ni siquiera con la legitimidad racional política como para fundamentar que sus postulados sean los que todos deberían seguir, y, así, el uso de la fuerza y la coacción quedan como los únicos caminos posibles. Los de la segunda variante pueden llegar a hacerse con el poder según las reglas formales de la democracia, pero sus prácticas demuestran que prestan muy poca atención a la diversidad de demandas de los distintos grupos; finalmente, se crean categorías de ciudadanos según se sitúen más o menos próximos económica, política y culturalmente a quienes ejercen el poder².

² Estas dos variantes pueden relacionarse con los regímenes políticos en nuestra historia republicana. La primera variante se asocia a los gobiernos autocráticos, militares o civiles, que llegaron al poder a través de «golpes de Estado» o «autogolpes» (como fue el caso de Fujimori en 1992). La segunda variante encuentra correspondencia con gobiernos elegidos democráticamente pero proclives a establecer alianzas con los poderes fácticos y a desarrollar formas de clientelismo en su gestión. A pesar de que predominen las formas democráticas, la desatención a reformas sociales y a políticas redistributivas —sobre todo cuando se ha experimentado crecimiento económico— acrecienta el malestar, la fragmentación y los conflictos sociales, lo que lleva a que se desarrollen iniciativas y prácticas que favorecen un ejercicio político con «mano dura», cediendo a la llamada «tentación autoritaria». Cfr. Cotler 2008.

A la segunda postura podríamos llamarla la del «sí se puede, pero que jueguen todos». Es la de quienes sostienen que, para construir esas reglas de juego compartidas dentro de un orden democrático, deberían considerarse la voz y los intereses de todos los grupos y sectores involucrados. Es la postura, además, de quienes afirman que es posible una convivencia social donde se consideren los intereses de los diversos grupos sociales, donde cada persona y grupo sea un interlocutor válido para el otro cuando se trata de asuntos públicos que los afectan. Desde esta premisa, resulta coherente promover el nivel de participación de dichas personas y grupos en los procesos de discusión y deliberación públicas donde se decidan y planifiquen las distintas iniciativas. Esto supone que se establezcan las condiciones que hagan posible el diálogo entre los diversos. El hecho de que existan personas y grupos que, por razones de marginación o discriminación de diversa índole, no cuentan con iguales oportunidades para expresar y dejar oír su voz implica la necesidad de poner en práctica —como un asunto relevante para todos— mecanismos específicos dirigidos a potenciar tales capacidades de expresión.

No es difícil percatarnos de que solo esta última manera de responder a la pregunta planteada inicialmente es coherente con una sociedad plural y diversa, una sociedad donde han predominado las asimetrías de poder y de oportunidades que han dejado de lado a muchos «otros». Es la única postura que puede empatar con una democracia abierta a la diferencia y que, al mismo tiempo, cuenta con pautas comunes que regulen la convivencia entre los distintos grupos.

Algunos podrían decir que, en realidad, ya contamos con esas reglas de juego: son las de la democracia y las del sistema de derechos y deberes consagrados por la Constitución. En parte es posible que así sea, pero parece que no es suficiente. Los derechos y las reglas democráticas pueden estar reconocidos formalmente, pero somos testigos de que, en numerosas ocasiones, nuestras prácticas cuestionan el sentido de estas reglas y no construimos proyectos inclusivos y respetuosos de las diferencias. Por ello, quizás debamos profundizar nuestra reflexión y preguntarnos si como sociedad diversa contamos con fuerza y convicciones morales compartidas para abrazar leyes y proyectos políticos comunes. Creemos que, antes de hablar de derechos y democracia en el terreno de lo jurídico o meramente político, necesitamos volver a hablar de la posibilidad misma de nuestra convivencia social en el terreno de lo ético-político, donde hacemos referencia al lenguaje de ideales y normas que nos constituyen como personas y grupos diversos. Por eso, nos interesa, dentro de los límites de este artículo, preguntarnos por las condiciones que permiten encontrar y construir unos «mínimos éticos de convivencia» en nuestro país, considerando los contextos diversos desde los cuales son formulados y, al mismo tiempo, afirmando su validez para todas las personas y grupos de nuestra comunidad política.

Desde esta óptica, en los siguientes apartados, planteamos un conjunto de reflexiones sobre la diversidad y el pluralismo en nuestro país, como punto de partida para comprendernos como una sociedad moralmente pluralista. Luego, a través de las nociones de «ética de mínimos» y «éticas de máximos» propuestas por Adela Cortina, nos enfrentamos al asunto de cuáles pueden ser los contenidos de unos «mínimos éticos» en sociedades pluralistas y en contextos de diversidad cultural como el nuestro. Esta cuestión nos conducirá a considerar cómo y bajo qué condiciones los llamados derechos humanos pueden entenderse como parte central de una propuesta razonable de mínimos éticos, desde un universalismo dialógico y abierto a la diferencia. El texto concluye con algunas reflexiones sobre el fortalecimiento de los espacios de diálogo y de una cultura cívica permeable a la diversidad en nuestro país, en la que puedan afirmarse algunos valores y normas compartidos, necesarios para la convivencia ciudadana, y en la que también se promuevan espacios de encuentro y de deliberación pública donde las personas y grupos diversos puedan verse reflejados.

DIVERSIDAD Y PLURALISMO COMO PUNTO DE PARTIDA

160

Decíamos líneas antes que la descripción sobre quiénes somos los peruanos incluye una valoración positiva de nuestra diversidad. Sin embargo, también es preciso reconocer que hace falta mucho más que esto para alcanzar niveles de integración social que expresen dicha diversidad en un marco común de normas de convivencia ética y ciudadana. Como se ha señalado, no podemos dejar de identificar grupos sociales que se encuentran en clara situación de vulnerabilidad en términos de integración e inclusión a la vida ciudadana, y que cuentan con limitadas oportunidades para ejercer sus derechos y llevar a cabo sus planes de vida como personas en comunidad.

En esta situación, se encuentran los pueblos indígenas amazónicos, quienes, desde sus múltiples lenguas y formas de vida, buscan acomodarse a los restringidos espacios que la cultura y la lengua predominantes les permiten, en medio de la reivindicación pública de sus demandas a través de la formación de asociaciones y agrupaciones políticas locales. Se trata de un conjunto heterogéneo de grupos humanos que se interrelacionan de modo asimétrico con agentes económicos interesados en los recursos existentes en los territorios que aquellos habitan (por ejemplo, para la extracción de madera, petróleo y otros minerales) y con los agentes públicos que traen consigo las exigencias de un Estado que no necesariamente los considera como interlocutores al momento de regular cuestiones significativas para su vida. Esto puede constatar, por ejemplo, cuando se pretenden establecer normas sobre el manejo de recursos existentes en los territorios donde habitan y sobre la propiedad de sus tierras, cuando se implantan

modelos educativos que no consideran el contexto en que viven y mucho menos su lengua materna, cuando se determina externamente el modo en que las personas deben atender su salud sin contar con sus conocimientos ancestrales, etcétera³.

También es el caso de la población de origen andino en su diversidad regional y lingüística, que, en el transcurso de décadas de migraciones y vínculos de «ida y vuelta» entre zonas urbanas y rurales, ha definido formas complejas de integración respecto de la sociedad mayor. Aquí podemos incluir, por un lado, a las «grandes mayorías» que viven en las zonas marginales de las ciudades grandes e intermedias, con expectativas de participación en las instituciones políticas y económicas modernas, y que progresivamente van distanciándose de los modos de organización social, hábitos y lengua de sus predecesores. De otro lado, nos referimos a los pobladores rurales de las regiones andinas más pobres, quienes deben asumir forzosamente un bilingüismo fuertemente inclinado hacia el castellano, así como el deterioro de las redes comunitarias que sustentan (o sustentaban hasta hace poco) la organización social local.

Podríamos extender esta descripción hacia otros colectivos que comparten la situación de limitado acceso al efectivo ejercicio de sus derechos con formas de discriminación y falta de reconocimiento. En cualquier caso, queremos llamar la atención sobre las complejidades de una diversidad cultural marcada histórica y estructuralmente por la inequidad en las oportunidades de integración y desarrollo de capacidades. En este contexto, los más desfavorecidos son los grupos de origen no occidental, particularmente los peruanos de origen indígena —andinos y amazónicos—, así como la población afrodescendiente. Los resultados se dejan ver en la vida cotidiana, a través de formas sutiles o abiertas de racismo y discriminación, y en el ámbito de las políticas públicas, donde existe una escasa e inefectiva promoción de acciones dirigidas a promover el reconocimiento y respeto a las diferencias culturales en el marco de un Estado democrático de derecho y la participación de los mismos afectados en la toma de decisiones públicas. En suma, existe un pluralismo cultural valorado socialmente aunque distante aún de un efectivo reconocimiento y respeto a las diferencias, tanto en el campo de la participación en espacios de deliberación sobre asuntos públicos como en la puesta en práctica de políticas inclusivas y redistributivas.

Si nos trasladamos al ámbito religioso, podemos constatar el peso de la tradición cristiana católica en las formas de expresión del fenómeno religioso y en la

³ Las movilizaciones de indígenas amazónicos, y sus demandas por ser considerados y consultados en los aspectos que les afectan directamente, que alcanzaron visibilidad pública en los trágicos y lamentables sucesos ocurridos en las provincias de Utcubamba y Bagua (Amazonas) en junio de 2009, son muestra elocuente de lo que venimos afirmando.

institucionalidad religiosa predominante, así como la huella de las orientaciones de la moral católica en la vida de las personas (pensemos, por ejemplo, en temas referidos a la moral sexual) y en las instituciones sociales, incluyendo una presencia e influencia significativa en algunas instituciones públicas (como es el caso de la educación pública y la enseñanza de la religión católica). Sin embargo, también existen diversas formas de expresión de esta tradición cristiana católica predominante —en variantes más o menos sincréticas de religiosidad popular o en sectores diferenciados ideológicamente en el interior de la Iglesia católica— y de vivir la fe religiosa (o de no vivirla) que son socialmente respetadas y aceptadas, en particular, las Iglesias cristianas en sus múltiples carismas, cuyos creyentes crecen día a día, y otras importantes minorías religiosas que gozan de presencia pública.

Es posible identificar situaciones en las que afloran formas de intolerancia frente a planteamientos de otras opciones religiosas o espacios donde la influencia de las instituciones eclesiales católicas en el ámbito público se desarrolla desde la ausencia de diálogo crítico con otras confesiones o con opciones no religiosas. Sin embargo, es posible dar cuenta de un pluralismo religioso en el Perú donde las distintas ofertas incluyen el respeto por las creencias de quienes no profesan la misma fe⁴.

162

¿Qué podemos decir del pluralismo en el terreno político? Aquí nos enfrentamos a un conjunto de debilidades institucionales en nuestro sistema político: agrupaciones o partidos políticos con poca capacidad para representar y canalizar los intereses de los ciudadanos, un sistema de representación cerrado a los cambios que permitirían una mayor identificación y compromiso entre votantes y gobernantes, formas descaradas de clientelismo político-partidista, y una cultura política proclive a promover o demandar liderazgos de perfil autoritario. Aun así, en la actualidad, las agrupaciones políticas —incluso las más radicales— buscan participar en la vida política en el marco de las reglas de juego de la democracia representativa y sus instituciones, ejerciendo sus derechos a la participación política y presentando candidatos en los distintos niveles de gobierno. Las propuestas políticas contienen diversas reivindicaciones e intereses, y se inspiran en una variedad de creencias e ideologías, incluyendo aquellas explícitamente religiosas.

En lo que se refiere al conjunto de los ciudadanos, no se trata solo de constatar un ejercicio efectivo de sus derechos políticos (a elegir y a ser elegidos), sino también

⁴ Este pluralismo queda respaldado jurídicamente cuando la Constitución Política de 1993 consagra la libertad de conciencia y de religión, aunque también se dice que «el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración. El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas» (art. 50°). Los constituyentes de 1979 se pronunciaban en estos mismos términos (art. 86°).

de una extendida conciencia, expectativas y demandas explícitas para que la acción del Estado se oriente hacia la solución de los problemas de pobreza, desempleo y desigualdad; hacia la lucha contra la corrupción; y hacia la ampliación de los niveles de participación en la toma de decisiones. Como sucede en muchos países de la región, los ciudadanos y ciudadanas reclaman un Estado activo, asociado a la sociedad civil, promotor de actividades productivas empresariales, preocupado por los temas sociales, descentralizado, transparente, que rinda cuentas, sujeto al control social y dirigido eficientemente⁵. Son demandas ciudadanas a favor de que se profundice la apuesta democrática en mayores niveles de inclusión y equidad, demandas que dan sentido a la participación política y a los procesos de elección de representantes. De este modo, el pluralismo político se constituye como condición para la confianza en el sistema político y para la canalización de esas demandas por la vía política.

Es importante no perder de vista ciertas formas de arbitrariedad e intolerancia que pueden, por momentos, amenazar este pluralismo político. Nuestra historia reciente brinda testimonios dramáticos de intolerancia y un ejercicio abusivo del poder, ajenos a cualquier forma de pluralismo. En sus extremos, encontramos formas de dogmatismo político desplegadas en el contexto de la guerra interna de las décadas de 1980 y 1990, como el expresado por el terrorismo de Sendero Luminoso, cuyos partidarios no dudaron en asesinar con crueldad a sus adversarios políticos y a civiles inocentes con el fin de hacerse con el poder. En estos mismos años, el ejercicio de un poder arbitrario también se expresó cuando la acción del Estado dejó de ser legítima, cuando las que debían ser acciones de defensa de nuestra convivencia democrática terminaron por convertirse en innecesarias e igualmente injustificables acciones de violencia y vulneración de derechos (asesinatos, torturas, desapariciones forzadas, etcétera).

De manera menos extrema, el pluralismo político ha sido vulnerado en los distintos momentos en nuestra historia cuando se ha apelado al «golpe de Estado» como única manera de encontrar salidas a nuestros problemas de convivencia política, como sucedió con el «autogolpe» de Alberto Fujimori en 1992, que contó con un respaldo popular que se prolongó y posibilitó su reelección en 1995. En este caso, a pesar de ciertos esfuerzos positivos para reformar el Estado, el afán de poder y su concentración en pocas manos nos llevaron hacia una corrupción generalizada que pervirtió las bases institucionales de nuestra democracia.

Los estilos verticales de ejercer el poder también se hacen visibles en periodos democráticos. Es lo que sucede cada vez que las decisiones y la implementación de

⁵ Al respecto, véase el análisis de los resultados de las encuestas del Latinobarómetro, efectuado en Kliksberg 2005: 316-318.

políticas públicas no son transparentes y no se rinden cuentas a la ciudadanía, cada vez que se legisla sobre materias importantes sin buscar el mínimo de consenso político ni la opinión o apoyo de los sectores afectados, cada vez que los partidos políticos convierten en «letra muerta» los estatutos que regulan su democracia interna, cada vez que se manifiestan formas intolerantes de mostrar el desacuerdo político o ideológico⁶.

Hasta aquí, hemos dado cuenta de distintas dimensiones que conforman nuestra experiencia del pluralismo y la diversidad en lo cultural, religioso y político. Podemos identificar insuficiencias y debilidades que ponen en riesgo su vigencia, pero, aun así, no podemos negar que la diversidad y el pluralismo constituyen una parte de nuestra actual autocomprensión como sociedad. Más allá de constatar un ordenamiento jurídico que contempla los derechos y libertades asociados a las condiciones que hacen posible la diversidad y el pluralismo, hemos hecho énfasis en la complejidad de su construcción social. En suma, se trata de un proceso histórico con momentos de aprendizaje dramático a partir de vivencias que han puesto y ponen a prueba nuestras capacidades de poder convivir con otros diferentes. Por lo tanto, la valoración de la diversidad y del pluralismo nos remite a la posibilidad de una convivencia pacífica entre personas y grupos diversos, formulada como aspiración ética compartida, en tanto se aspira a construir un mundo donde se respeten las diferencias y se propicien oportunidades equitativas para que las personas puedan llevar a cabo sus ideales de vida. Se trata, por tanto, de la configuración progresiva y particular de un pluralismo moral en nuestra sociedad.

164

PLURALISMO MORAL Y MÍNIMOS ÉTICOS PARA LA CONVIVENCIA

¿Qué es una sociedad moralmente pluralista? En primer lugar, una sociedad pluralista es aquella donde conviven diferentes concepciones morales acerca de lo que es una vida buena. Estos ideales de vida buena provienen de las distintas tradiciones culturales y religiosas presentes en esa sociedad, y dan respuestas distintas a los problemas morales que se plantean en la vida personal y social⁷.

Pensemos en las siguientes preguntas: ¿cuándo empieza la vida humana?, ¿debemos priorizar la vida del individuo antes que la vida de la comunidad?, ¿hasta dónde puede

⁶ Un ejemplo de esto último es el de los actos intolerantes contra quienes de modo pacífico han realizado actividades a favor de las víctimas de la violencia interna y exigen que se implementen las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, o cuando se han atacado algunos de sus símbolos, como es el caso de los intentos por dañar el memorial «El ojo que llora» en la ciudad de Lima. Para este caso, véase el siguiente vínculo: <http://www.youtube.com/watch?v=kHN9P7xaptQ> (consulta: 10 de enero de 2010).

⁷ Cfr. Cortina 2005: 135-136.

el ser humano utilizar los recursos naturales siendo él mismo parte de la naturaleza?, ¿en qué valores debemos educar a nuestros hijos? Son preguntas de un significativo trasfondo ético y que nos llevan a interminables debates. Desde distintas cosmovisiones culturales o religiosas y desde distintas posturas filosóficas o políticas, se tendrían respuestas distintas a estas preguntas. Frente a ello, podríamos considerar igualmente válidas todas las respuestas, porque «todo es según el color del cristal con que se mire»: cada persona o grupo puede asumir su propia jerarquía de valores y visiones del mundo. Sin embargo, más que pluralista, aquí nos encontraríamos con una postura relativista, aquella que supone que lo correcto o lo bueno dependen de lo que cada persona o grupo determine. Desde esta postura, sería imposible encontrar criterios compartidos para quienes, perteneciendo a grupos distintos y profesando creencias diferentes, han de enfrentar problemas comunes de convivencia.

En segundo lugar, y continuando la reflexión anterior, lo que define específicamente a una sociedad moralmente pluralista es que, en ella, sí es posible encontrar o construir puntos de vista y acuerdos comunes, unas normas y valores compartidos, que sean válidos para todas las personas que forman parte de esa sociedad.

En el mundo occidental, el pluralismo moral y religioso se origina tras las guerras de religión en Europa (siglo XVI) y las manifestaciones de horror y crueldad a los que podía llevar el fundamentalismo religioso encarnado políticamente. Pensadores y filósofos como Spinoza y Locke (siglo XVII) y luego también Voltaire (siglo XVIII) fueron los primeros en defender la libertad religiosa, condenar la persecución política por razones de fe y, por consiguiente, afirmar la virtud de la tolerancia, que pasó a convertirse en uno de los principios básicos del orden público liberal. De este modo, el liberalismo —no confundirlo nunca con el actual «neoliberalismo»— se origina a partir de un «consenso sobre el mal» que rechaza la violencia ideológico-política y se propone construir un orden político que permita a los individuos y a los grupos discutir, elegir y vivir distintas formas de «vida buena», siempre y cuando estas puedan convivir y confrontarse pacíficamente con otros valores y confesiones⁸.

Esta orientación básica de tolerancia hacia la pluralidad de concepciones sobre lo bueno o correcto y de cosmovisiones en un marco de convivencia determina indefectiblemente la identidad de las sociedades occidentales con la democracia liberal. La idea de tolerar las distintas concepciones de vida buena que puedan profesar las personas supone valorar sus capacidades individuales para elegir sus propios caminos. Es el germen de la idea moderna de libertad entendida como independencia de poderes externos que puedan constreñir mi voluntad. Con el tiempo, esta idea de libertad cobra

⁸ Cfr. Gamio 2007: 46-48.

fuerza y se llega a entender como un derecho igual para todos y que, por tanto, «me» corresponde como persona, es decir, como derecho individual.

En términos (muy) esquemáticos, este es el camino seguido por las sociedades occidentales que fueron adoptando formas de democracia liberal. Entonces, ¿cómo podemos entender la existencia de sociedades marcadas históricamente por formas de desigualdad en las que unos pueden desarrollar sus capacidades de ser libres mientras que otros no? Para el mexicano Luis Villoro⁹, en el contexto de las sociedades desarrolladas y con democracia liberal, los regímenes políticos y las teorías filosóficas que buscan fundamentar ideas de justicia se inspiran en procedimientos que regulan acuerdos racionales entre ciudadanos con derechos iguales. Por el contrario, en sociedades donde la democracia no se funda sólidamente y donde predominan la desigualdad y la exclusión frente a los beneficios sociales y políticos que deberían compartir los ciudadanos, más que encontrar comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes de todos los sujetos, lo que encontramos es la ausencia de esos comportamientos. Lo que más nos impacta al contemplar la realidad de nuestros países es la desigualdad, la marginalidad y la injusticia. Como señala este autor:

«Nuestra situación en este tipo de sociedades nos invita a contraponer a la vía del consenso racional su diseño en negativo: en lugar de buscar los principios de justicia en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales libres e iguales, intentar determinarlos a partir de su inoperancia en la sociedad real.» (Villoro 2007: 16)

En sociedades como la nuestra, siguiendo a Villoro, los ideales de justicia se construyen por vía negativa, es decir, a partir de su ausencia. Se trata de un proceso donde pueden distinguirse analíticamente tres momentos, los mismos que históricamente pueden superponerse. Primero, se parte de la experiencia de la exclusión que implica la conciencia de un daño sufrido. La experiencia y conciencia de la exclusión puede rechazarse y llevar, en un segundo momento, a que el excluido se equipare con su agresor, afirmando su diferencia y reivindicando su igualdad con el oponente. En este punto, puede romperse la posibilidad de comunicación o, en un tercer momento, puede darse la reivindicación de derechos entre ambos y el reconocimiento del otro en su pretensión de acceder a valores comunes sin eliminar las diferencias¹⁰.

En el caso del Perú, desde los inicios de nuestra vida republicana, podemos hablar de un ordenamiento jurídico y político formalmente liberal, pero que, en la práctica, mantuvo formas de subordinación y exclusión de la mayor parte de la población del país, es decir, la población rural e indígena de ese tiempo. La configuración de un orden

⁹ Cfr. Villoro 2007: 15.

¹⁰ Cfr. Villoro 2007: 20-41.

oligárquico y de una «república sin ciudadanos» —como lo expresaba el historiador Alberto Flores Galindo— en el transcurso del siglo XIX y gran parte del XX, y la continua sucesión de períodos dictatoriales tras frágiles momentos democráticos limitaron el desarrollo de formas de pluralismo y tolerancia en la vida pública. Recién desde la segunda mitad del siglo XX, entre procesos de migraciones masivas hacia las ciudades, de urbanización y de modernización económica, política y social, el dualismo entre un «Perú formal» y un «Perú real» empieza a ser cuestionado en el orden de las prácticas sociales y en el de las ideas. Así, recién con la Constitución Política de 1979, se reconoce legalmente el pluralismo en el Perú.

Las últimas décadas del siglo XX estuvieron marcadas por procesos económicos, sociales y políticos que trajeron consigo múltiples consecuencias para nuestra vida pública: la ampliación y visibilidad de la desigualdad económica y de la pobreza; una sangrienta guerra interna; un gobierno autoritario que, a fines del siglo XX, adoptó formas democráticas; y la extensión y generalización de la corrupción. Fueron vivencias colectivas que mostraron, públicamente y con mucha crudeza, cuánto daño podemos hacernos entre nosotros mismos, poniendo en riesgo nuestra viabilidad como país. En un contexto donde los medios de información y comunicación permiten aproximarnos a los mismos acontecimientos pese a las distancias geográficas, vivir tales experiencias ha posibilitado el desarrollo de la capacidad de pensarnos colectivamente como una sociedad que requiere radicalizar procesos de integración social aún pendientes, especialmente respecto de quienes se encuentran limitados y marginados en sus posibilidades de participar de los bienes sociales.

167

Creemos que la conciencia compartida de la necesidad de enfrentar la pobreza y de buscar salidas pacíficas a los conflictos, las exigencias por un Estado responsable y eficaz, y la valoración positiva de nuestra diversidad cultural se han convertido en expresión de aspiraciones éticas comunes que buscan formas de justicia y de convivencia ciudadana entre personas y grupos distintos. Se trata de una apuesta que subsiste a pesar de todos los permanentes riesgos y amenazas que la cuestionan y debilitan.

Tomando en cuenta la perspectiva planteada por Villoro, podríamos decir que las experiencias vividas colectivamente desde fines del siglo XX —que, a su vez, tienen como telón de fondo procesos históricos y sociales de largo plazo— constituyen un momento de toma de conciencia de diversos grados de daño y exclusión a los que hemos llegado. El rechazo a estos ha generado reivindicaciones, algunas de las cuales nos llevaron al enfrentamiento y a la violencia inútil. En esta vía de confrontación y violencia, la postura de Sendero Luminoso resulta, sin duda, la más extrema. Sin embargo, el rechazo de la injusticia y la exclusión también ha llevado a afirmar la posibilidad de un camino de

reconocimiento de demandas compartidas de niveles efectivos de justicia y equidad, sin eliminar las diferencias.

La interpretación que aquí ofrecemos y ponemos en debate es que, tras décadas de duro aprendizaje, los peruanos valoramos la diversidad y el pluralismo como oportunidades más que como obstáculos para nuestro desarrollo, preferimos la búsqueda de salidas dialogadas a nuestros conflictos a pesar de la reiteradas veces en que algunos limiten la posibilidad misma del diálogo, y apostamos por afirmar proyectos personales y familiares que buscan mejorar nuestras condiciones de vida.

Así, pese a la precariedad económica y la tentación autoritaria, se confía en las reglas de la democracia y en la posibilidad de la competencia política entre diversas opciones, se demanda que nuestros gobernantes desarrollen políticas transparentes e inclusivas dirigidas a superar las inequidades existentes, y se sigue participando en organizaciones y asociaciones civiles que demandan un efectivo ejercicio de derechos en medio de la negociación de intereses sectoriales.

Consideramos que este conjunto de demandas compartidas constituye exigencias éticas por reconocimiento, equidad e inclusión que van modelando nuestra actual autocomprensión como sociedad. A pesar de las actitudes y prácticas de exclusión, intolerancia y falta de reconocimiento que cuestionan la posibilidad del diálogo entre diversos, tales exigencias éticas hacen posible encontrar algunas normas y valores compartidos que sean la base de unos mínimos éticos para la convivencia de personas y grupos plurales. Se trata, por tanto, de condiciones sobre las que se va construyendo (así, en gerundio) una sociedad moralmente pluralista en nuestro país. En esta, junto a la diversidad de concepciones sobre lo que consideramos una vida buena con otros, también se hace necesario contar con orientaciones éticas mínimas compartidas, que pretenden ser válidas para diferentes contextos éticos y culturales, precisamente, porque se trata de hacer frente a la ausencia de justicia, de inclusión y de reconocimiento.

Lo presentado hasta aquí podría enmarcarse dentro de una reflexión ética contemporánea más general: la referida al universalismo de los valores y normas morales. En esta discusión, se suele argumentar lo siguiente: si las normas éticas fueran válidas únicamente para el grupo o cultura que las afirma, no sería posible hablar de un pluralismo moral ni de normas con pretensión de universalidad, es decir, que pretendan validez ante los distintos grupos y culturas. Sin embargo, al ser necesario encontrar pautas comunes para la convivencia humana entre diversos, no podemos conformarnos con posturas que nos ofrecen un relativismo ético donde no existe ninguna instancia crítica desde la cual aspirar al entendimiento y al diálogo.



Es posible que el relativismo no nos ofrezca salidas, pero aún queda pendiente la pregunta de cómo y desde qué punto de vista podemos afirmar valores y normas que pretenden universalidad, es decir, que sean universalizables. El filósofo peruano Fidel Tubino señala que la complejidad de este problema reside en que, por un lado, actuamos y argumentamos siempre desde las culturas, los contextos, los valores convencionales y las normatividades locales; pero, por otro, necesitamos «disponer de normas con validez inter-contextual, y, en este sentido, universalizables, porque nuestras sociedades son (...) socialmente complejas y culturalmente diversas. Vivimos entre diferentes y las normas de convivencia —para que obliguen éticamente a los agentes morales— deben ser intersubjetivamente plausibles» (Tubino 2007: 79-80). Así, las reflexiones que hemos planteado hasta ahora tienen, como fondo, preguntas como las siguientes:

- ¿Desde dónde entender unos valores o normas éticas mínimas para la convivencia que pretenden ser universales, y que, al mismo tiempo, no pueden desvincularse de los contextos y culturas?
- ¿Es posible identificar algunas normas y valores universalizables sin caer en la imposición de las normas y valores del grupo cultural hegemónico?

Consideramos que estas preguntas, por más intentos de respuesta que tratemos de darles, permanecerán siempre abiertas. Cada vez que intentamos articular alguna propuesta de mínimos éticos universalizables que guarden relación con los contextos y culturas (como veremos en el caso de los derechos humanos), deberemos tener claro que nos movemos en el terreno de lo que pretende ser razonable, es decir, de las propuestas que asumen sus propios límites y se abren a nuevas interpretaciones y modos de comprender sus alcances. De este modo, este tipo de interrogantes sirven como guía y orientación para continuar con la reflexión.

Antes de continuar, haremos un añadido «metodológico». Preguntas como las anotadas líneas antes han aparecido tras reflexionar sobre la diversidad y el pluralismo en un contexto particular como el peruano. En este sentido, por decirlo de alguna manera, hemos elegido una «vía interna» para plantear los asuntos de los mínimos éticos y el universalismo. Creemos importante mencionar que, en los debates éticos contemporáneos, es común encontrar otra vía argumentativa para llegar a este tipo de preguntas: una «vía externa» que toma como punto de partida la necesidad de construir unos mínimos éticos de convivencia a escala regional y global.

Efectivamente, la diversidad y el pluralismo, en sus diferentes dimensiones, se han potenciado debido a los múltiples intercambios económicos y culturales que la globalización ha traído consigo. El mundo contemporáneo es testigo de cómo resurge la afirmación de identidades étnicas y culturales locales, y de cómo se busca llevar a cabo procesos de integración regional. Además, tenemos el hecho irreversible de los nuevos

flujos de migración internacional que transforman las condiciones de convivencia entre grupos y personas diversos en los países de destino. Como vemos, los retos de la diversidad y el pluralismo a escala internacional plantean con intensidad creciente la necesidad de compartir criterios éticos y normas transculturales para la convivencia entre países y en su interior. Así, a través de esta segunda vía argumentativa, llegamos a las mismas preguntas acerca de las potencialidades de un universalismo ético.

ÉTICA DE MÍNIMOS Y ÉTICAS DE MÁXIMOS

Decíamos que, en una sociedad moralmente pluralista, desde las distintas concepciones de vida buena que los distintos grupos pueden ofrecer, es posible reconocer unos mínimos comunes de convivencia válidos para todos. Para ampliar esta perspectiva y antes de retomar la cuestión del universalismo ético en el caso de los derechos humanos, continuaremos haciendo referencia a la propuesta de Adela Cortina acerca del tema de los mínimos éticos y a la distinción que establece entre «ética de mínimos» y «éticas de máximos».

Para esta autora, las normas y valores que componen ese mínimo común compartido por los miembros de una sociedad pluralista, más allá de sus concepciones de vida buena y sus propuestas de vida feliz, conforman una «ética cívica», una ética que vincula a las personas en cuanto ciudadanas, es decir, en cuanto miembros de una comunidad política donde se crean lazos entre quienes pertenecen a religiones, culturas, familias y profesiones distintas. De este modo, en sociedades concretas que se comprenden como moralmente pluralistas, la ética cívica se entiende como una ética de mínimos, mientras que las éticas que ofrecen propuestas de vida feliz son consideradas como éticas de máximos.

Las éticas de máximos intentan mostrar caminos de cómo ser feliz, desde concepciones globales del ser humano y de su realización en la vida social. Todas estas concepciones de vida buena, que conviven en una sociedad pluralista, se superponen entre sí definiendo una zona de intersección que es la que define, precisamente, una ética de mínimos comunes. La ética de mínimos no tiene como prioridad pronunciarse sobre cuestiones de felicidad y de sentido de la vida, sino sobre cuestiones de justicia, lo que puede exigirse moralmente como mínimo a todos los ciudadanos. De esta manera, en una sociedad pluralista, se comparten unos mínimos de justicia, progresivamente ampliables; al mismo tiempo, se respetan activamente los máximos de felicidad y de sentido de la vida no compartidos y se promueven los máximos que sí se comparten¹¹.

¹¹ Cfr. Cortina 2005: 137-141.

Esta distinción entre «ética de mínimos» y «éticas de máximos» de Cortina toma explícitamente como base una distinción presentada por el filósofo estadounidense John Rawls, quien desde 1971, con su obra *Teoría de la Justicia*, contribuyó significativamente a renovar la filosofía política contemporánea. En su obra *Liberalismo político*, de 1993, Rawls distingue entre «doctrinas comprensivas del bien», ofrecidas por distintos grupos culturales y religiosos; doctrinas filosóficas e ideologías políticas, cuyo fin es orientar la vida de las personas hacia proyectos de vida feliz; y una concepción moral y política de la justicia para las instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad (lo que este autor califica como la «estructura básica» de una sociedad). Se trata de una concepción de justicia que ya comparten los ciudadanos de sociedades con democracia liberal y que forma parte de su cultura política. Así, este autor propone la necesidad de construir una concepción política de justicia que, partiendo de la cultura política ya existente entre los ciudadanos, se construya desde el «consenso entrecruzado» de las diversas doctrinas razonables de vida buena, tanto religiosas como filosóficas y morales¹².

Cabe añadir que tanto la propuesta de Cortina como la planteada por Rawls se enmarcan en otra distinción más general en el ámbito de la filosofía moral y política: la distinción entre lo justo y lo bueno, entre el deber y el bien, entre una concepción moral de la justicia —compartida por los diferentes grupos de una sociedad— y los distintos ideales de felicidad existentes. Como apunta Cortina, los proyectos de vida buena, personales o colectivos, cobran sentido desde lo que cada persona o grupo considera su «bien», desde lo que cada uno elige como meta a partir de sus preferencias, deseos, convicciones religiosas o ideológicas, sus tradiciones culturales e historia. Las normas que nacen desde estos proyectos son obligatorias para quienes se interesan y están convencidos de ellos. Por tanto, tienen el carácter de invitaciones y consejos. En cambio, lo correcto o lo justo no invita ni aconseja: obliga a actuar en el sentido de lo moralmente valioso y, por consiguiente, exige universal cumplimiento¹³.

¹² Cfr. Rawls 2005.

¹³ Cfr. Cortina 2007a: 388. Conviene recordar que la distinción entre lo justo y lo bueno da lugar a que puedan diferenciarse dos tipos de teorías éticas paradigmáticas: las deontológico-formalistas y las teleológico-sustancialistas, a las que el filósofo peruano Miguel Giusti denomina, respectivamente, «éticas de la autonomía» y «éticas del bien común», modelos que priorizan una u otra dimensión para tratar de dar cuenta de la obligación moral. Las éticas teleológicas (*télos* = fin) toman como prioritarios la idea de bien y los valores que persigue una determinada comunidad para, desde ahí, construir lo moralmente obligatorio, es decir, lo correcto o justo. Las éticas deontológicas (*deón* = deber) parten de lo correcto o justo expresado en normas que reclaman validez universal, normas que ofrecen un marco para que las personas puedan vivir legítimamente lo que consideren su bien. Como señala Giusti, en la ética contemporánea, predominan las propuestas de conciliación entre estos modelos de ética, pues se admite de modo explícito que es necesario reconocer la validez de algunos de los argumentos que ambos reivindican, aunque con frecuencia suele mostrarse una tendencia a privilegiar una u otra postura. Cfr. Giusti 2007: 41.

Cortina enfatiza que las opciones por unos modelos de vida feliz son cuestiones que pueden compartirse y comunicarse. Los demás pueden comprendernos o discrepar, pero siguen siendo apuestas personales; no tendría sentido exigir a los demás que adopten nuestra postura. En cambio, las exigencias de justicia que definen una ética de mínimos son, necesariamente, interpersonales, puesto que pretenden valer intersubjetivamente. Según esta autora:

«(...) quien dice “esto es justo” no se propone expresar sólo su punto de vista, no se propone expresar sólo su opción, sino que cree manifestar una convicción que los demás deberían compartir, o explicar muy bien porqué (sic) no lo hacen. (...) Y quien dice “esto es injusto” no cree que es igualmente aceptable lo contrario, y está esperando a que su interlocutor aporte razones para defender su punto de vista.» (Cortina 2007b: 18)

Tomando distancia de Rawls y acercándose a los planteamientos de la ética discursiva —como la que proponen los filósofos alemanes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel—, Cortina sostiene que quien mantiene exigencias de justicia universalizables en una ética de mínimos tiene que estar abierto a un diálogo en el que los argumentos, las experiencias y los testimonios pueden afirmar, modificar y ampliar dichas exigencias. Por ello, una ética de mínimos es una ética intersubjetiva, en la que resulta necesario que los distintos grupos puedan discernir cuáles son aquellas exigencias y normas éticas que todos deberíamos tener como justas¹⁴.

¿Cuál es la relación entre ética de mínimos y éticas de máximos? Ambas están mutuamente interrelacionadas; entre ellas, existe un vínculo de complementariedad, no de mutua exclusión. Apostar por el desarrollo de una sociedad pluralista implica reconocer que ambas buscan conformar una sociedad justa y feliz. Por este motivo, es necesario articular la relación entre ética de mínimos y éticas de máximos, de modo que se potencie dicho pluralismo y la posibilidad del diálogo entre diversos.

¹⁴ Cortina 2007b: 21. ¿Cómo discernir aquellas normas éticas que todos deberíamos dar por justas? Esta es una pregunta a la que las «éticas procedimentales» (como es la ética discursiva) han tratado de responder. Como parte de las «éticas de la autonomía» (en términos de Giusti), estas propuestas se centran en los procedimientos por los que podemos encontrar normas justas. Es decir, no buscan decidir sobre lo justo y lo injusto, lo que corresponde a las personas en su vida diaria desde la propia capacidad de darse sus propias normas (autonomía). Sin embargo, lo que sí buscan estas éticas es descubrir los procedimientos racionales que permiten tomar decisiones sobre la justicia de las normas. Por ejemplo, en el caso de la ética del discurso, las normas justas se alcanzan a partir del reconocimiento recíproco de quienes se saben interlocutores válidos en diálogos racionales. La fuerza de los mejores argumentos, los argumentos que satisfagan intereses universalizables, serán los que obliguen a los interlocutores a dar por justa una norma (cfr. Cortina 2007b: 181-183). Según la autora, las éticas procedimentales permiten argumentar filosóficamente la ética cívica de las sociedades pluralistas; sin embargo, sus postulados resultan insuficientes para dar cuenta del conjunto de factores que se ponen en juego cuando los seres humanos hacemos frente a nuestras comunes obligaciones de justicia. Para una crítica de las éticas procedimentales y la insuficiencia de sus alcances, cfr. Cortina 2007b: 196-201.

La autora que venimos comentando nos ofrece algunas pistas para entender esta relación entre mínimos y máximos¹⁵. En primer lugar, la relación entre ética de mínimos y éticas de máximos será una «relación mutua de no absorción»; es decir, ninguna ética civil está legitimada para prohibir o intentar anular alguna de las éticas de máximos que respetan los mínimos de justicia comunes. Asimismo, ninguna ética de máximos está autorizada para absorber o anular la ética civil.

En segundo lugar, los mínimos «se alimentan» de los máximos y pueden encontrar desde estos nuevas sugerencias de justicia, es decir, «que quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos»¹⁶. Los máximos tienen un potencial dinamizador que puede aportar positivamente a la adhesión de los mínimos de justicia. Por ello, en una sociedad pluralista, es razonable promover el fortalecimiento de las cosmovisiones y tradiciones, tanto culturales como religiosas, ya que conectan y asumen los contenidos de una ética cívica de mínimos. En esta idea planteada por la filósofa, encontramos ecos explícitos de los argumentos del estadounidense Michael Walzer en su propia manera de entender los mínimos éticos y lo que denomina «minimalismo moral». Para este influyente autor, los significados minimalistas se encuentran siempre «arraigados» o «enraizados» en moralidades máximas concretas asociadas a contextos históricos y culturales particulares¹⁷.

Finalmente, las éticas de máximos en una sociedad pluralista también pueden autointerpretarse y repensar sus planteamientos desde la ética de mínimos. La ampliación de los horizontes de justicia en la ética cívica puede contribuir a que las éticas de máximos enriquezcan sus propias propuestas.

En suma, se trata de evitar la separación entre mínimos y máximos. Para la autora, lo más inteligente es «hacer que las propuestas felicitantes lo sean realmente de felicidad y que las exigencias de justicia se robustezcan desde sí mismas y desde las raíces que les dan sentido» (Cortina 2005: 144).

Esta relación complementaria entre ética de mínimos y éticas de máximos resulta significativa para entender las reflexiones que vienen a continuación. Así, cuando afirmemos más adelante que los derechos humanos pueden constituirse en expresión de mínimos éticos sin desvincularse de las condiciones históricas ni de los contextos culturales en los que pretenden ser válidos, estaremos haciendo hincapié en cómo sus

¹⁵ Cfr. Cortina 2005: 143-145.

¹⁶ Cfr. Cortina 2005: 143.

¹⁷ Cfr. Walzer 1994: 33-35.

formulaciones se nutren necesariamente de las tradiciones culturales, religiosas y morales en las que operan. Si los derechos humanos pueden convertirse en fuente de obligación moral para las personas en tanto ciudadanos sujetos de derechos y deberes, es porque pueden «engancharse» a las motivaciones y valores que persiguen las personas como parte de sus proyectos de vida feliz en contextos histórica y culturalmente situados.

LOS DERECHOS HUMANOS COMO MÍNIMOS ÉTICOS: LÍMITES Y CONDICIONES

Al reflexionar sobre el pluralismo moral en sociedades como la nuestra, hemos hecho hincapié en la necesidad de contar con normas éticas mínimas compartidas y válidas para diferentes contextos éticos y culturales. En efecto, como sugiere el español Xabier Etxeberria, la afirmación de la diversidad y el pluralismo presentes en una sociedad ya supone ciertas pretensiones de universalidad descrita en términos de mínimos éticos que contemplan un espacio amplio y plural de éticas de máximos. Para este autor:

«(...) si se quiere el respeto a la pluralidad es porque se aprecian de modo relevante valores como la autonomía de las personas y de los grupos identitarios, o como el de la diversidad. Y si se desea la viabilidad no traumática de la pluralidad, deben postularse inevitablemente normas que regulen creativamente los conflictos que aparecen entre las particularidades de los individuos, entre la particularidad del individuo y la dominante en su grupo de pertenencia y entre las particularidades intergrupales.» (Etxeberria 2002: 305)

En este marco de reflexión, podemos entender los derechos humanos como una expresión de un universalismo de mínimos éticos, un universalismo que se nutre fundamentalmente —aunque no exclusivamente— de la experiencia histórica de las sociedades occidentales. Desde esta experiencia particular y en su formulación más simple, los derechos humanos se entienden como derechos universales inherentes al ser humano «en cuanto tal» y que, como tales, han de ser respetados por los individuos y los Estados.

Si bien el reconocimiento jurídico de los derechos humanos a nivel nacional o internacional es una condición fundamental para que puedan ser promovidos, protegidos y garantizados por los Estados (tal como sucede con los apartados de «derechos fundamentales» de los textos constitucionales, o cuando aparecen en las declaraciones y pactos internacionales de derechos que los Estados ratifican), no podemos olvidar que estos derechos han sido y son principalmente invocados en un sentido que va mucho más allá de su sentido legal o jurídico. El lenguaje que utilizamos comúnmente cuando

apelamos por los derechos de las personas excede el sentido jurídico que les podemos atribuir a estos. En este punto, compartimos la perspectiva de quienes afirman que los derechos humanos son, ante todo, exigencias morales.

Como indica Javier Muguerza, antes de su positivización jurídica, los derechos humanos son exigencias morales (de, por ejemplo, recibir un trato acorde con nuestra condición de seres dignos, libres e iguales, es decir, un trato justo) que individuos y grupos desearían ver jurídicamente reconocidas por la única y poderosa razón de ser seres humanos. En la argumentación de este autor, se trata de individuos y grupos que se vieron enfrentados con un consenso anterior que les negaba, justamente, la condición de sujetos de derechos, y por eso su condición de disidentes¹⁸. Históricamente, son quienes han luchado por el reconocimiento de los derechos humanos de las llamadas tres «generaciones» de derechos: la primera definida por los derechos civiles y políticos; la segunda por los derechos económicos, sociales y culturales; y la tercera por los denominados derechos de los pueblos a la paz y al desarrollo. En sus palabras:

«(...) los textos constitucionales permanecerían mudos en materia de derechos humanos si no hubiera habido individuos y grupos de individuos dispuestos a luchar por ellos, ya sea para conquistarlos, ya sea para preservarlos después de conquistarlos, ya sea para ampliarlos y extenderlos tras su preservación y consolidación.» (Muguerza 2007: 527)

Las pretensiones universalistas de los derechos humanos han sido criticadas desde distintas posiciones, en ocasiones asociadas a las reivindicaciones de determinados grupos o colectivos subordinados ante las formas hegemónicas del ejercicio del poder en las sociedades occidentales. Aquí queremos mencionar las críticas «culturalistas», aquellas que hacen énfasis en el contexto histórico y cultural desde el que surgen tales derechos, así como en la necesidad de contemplar las diferencias entre la cultura occidental hegemónica y las culturas no occidentales subordinadas cuando se trata de comprender los alcances de estos derechos.

Como señala Miguel Giusti, el cuestionamiento culturalista de los derechos humanos y la defensa cerrada del universalismo se han realizado, muchas veces, a modo de confrontación y han llevado a ambas posturas hacia extremos que se excluyen entre sí¹⁹.

¹⁸ Cfr. Muguerza 2007: 516-517. Para este filósofo, el acto de disentir es un acto llevado a cabo por individuos, puesto que solo a título individual y actuando moralmente se puede decir «no» y desobedecer una ley injusta. Sin embargo, los individuos, integrados en un grupo, pueden disentir juntos, lo que multiplica el efecto público de sus acciones, pero siempre será un grupo de individuos que disienten. Este grupo constituirá siempre una suma de disensos. Cfr. Muguerza 2007: 529.

¹⁹ Cfr. Giusti 1999: 229.

Por un lado, están quienes dicen que los derechos humanos son válidos universalmente para todas las culturas, es decir, un universalismo «ciego a la diferencia». Por otro, están los que sostienen que el solo hecho de aceptar estos derechos implica aceptar la dominación de la cosmovisión occidental y la hegemonía del individualismo, el dominio instrumental de la naturaleza y la economía capitalista de mercado.

Si pretendemos contar con elementos de juicio que nos permitan encontrar una perspectiva equilibrada que recoja lo que de razón tienen ambas posiciones, es preciso ofrecer argumentos que permitan el diálogo entre dichas posturas. Esta tarea de avanzar hacia una solución dialéctica que apunte hacia la salida de dicha controversia ha sido asumida por el mismo Giusti, quien ha sintetizado los principales argumentos que se plantean en este debate²⁰.

¿Cuáles son las principales críticas hacia el universalismo ético de los derechos humanos? Se ha señalado que, bajo una apariencia de mínimos éticos, estos esconden propuestas de máximos provenientes de la particular experiencia de las sociedades occidentales, que los derechos humanos suponen una concepción individualista de la persona humana, y que la defensa de las libertades civiles y políticas resulta funcional a un sistema económico capitalista y a las leyes del mercado. También se critica la hipocresía a la que puede llegar el discurso sobre derechos humanos, en tanto busca encubrir las graves injusticias y desigualdades estructurales en el orden económico internacional que contradicen abiertamente el discurso de la igualdad entre los seres humanos. Una razón más en contra del universalismo de los derechos humanos es la que indica que, al hacer valer los derechos de un sujeto abstracto desarraigado de sus tradiciones y concebido de modo neutral, se están desvalorizando y deslegitimando los contextos culturales a los que pertenecen los individuos. Así, el supuesto ideal democrático de los derechos humanos se contradice con una actitud de desvalorización cultural desde las sociedades occidentales hacia las no occidentales, una actitud que no reconoce en su justa medida la autonomía de estas últimas.

Frente a este tipo de críticas, el universalismo ético expresado en los derechos humanos ha sabido responder desde su propia capacidad para asumir y procesar muchas de las críticas que se señalan en su contra. Como indica Giusti:

²⁰ En lo que queda de este apartado, haremos referencia al análisis y perspectiva de síntesis que propone Giusti en *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (1999). Asimismo, recogeremos los sugerentes planteamientos de Etxeberria (2002) respecto de las condiciones que permiten fundamentar un universalismo ético de mínimos que tome como referencia los derechos humanos. Ambos filósofos nos ofrecen claves importantes para una comprensión actual de las posibilidades y límites que tienen los derechos humanos para enfrentar los retos de sociedades plurales ubicadas en contextos interculturales.

«Si se sostiene que esta concepción no contempla suficientemente la autonomía de otras culturas, o que desconoce fácticamente los derechos de algún grupo social, no se está en realidad necesariamente cuestionándola en su esencia, sino, por el contrario, se le está utilizando en un sentido normativo para exigir que sea realizada de un modo más consecuente. Jürgen Habermas habla por eso de una dimensión de “autorreferencialidad” (...) de los derechos humanos. (...) Quien denuncia sus limitaciones o quien formula una crítica en su contra, están en el fondo reivindicando un derecho y lo están haciendo en nombre de los principios de autodeterminación que subyacen a esta misma concepción.» (Giusti 1999: 239)

Efectivamente, cualquier posición culturalista que quiera dar por aceptable su posición en una sociedad pluralista (es decir, descartadas las «soluciones» que optan por la confrontación sin posibilidad de diálogo) necesita una concepción moral y jurídica que trascienda los límites de su propia tradición para poder ofrecer alternativas de convivencia con otras culturas particulares. Además, dado que cualquier tradición cultural puede desarrollar formas represivas y etnocéntricas que opriman a sus propios miembros, el universalismo de los derechos humanos puede también constituirse como una instancia crítica desde la cual denunciar los posibles atropellos y abusos que, en nombre de «la tradición» o «la cultura», puedan ejercerse contra las personas que las conforman. Las convicciones morales expresadas en los derechos humanos suelen ser el motor de las reivindicaciones por reconocimiento y respeto sostenidas por las personas o grupos de disidentes que forman parte de la misma cultura en cuestión, sobre todo, en realidades donde un poder autoritario aduce que los derechos humanos son una imposición cultural o una influencia de grupos con intereses ajenos a la propia cultura²¹. Del mismo modo, los derechos humanos, como instancia crítica, sirven de plataforma para denunciar toda forma de manipulación del mismo discurso de los derechos por parte de las mismas sociedades occidentales, cuando se utilizan para justificar formas injustas de opresión y violencia —como se ha evidenciado, por ejemplo, en la invasión arbitraria a países con argumentos de la llamada «guerra preventiva»—.

²¹ No olvidemos que las culturas no constituyen unidades cerradas al cambio o a la relación con otras culturas. Por ejemplo, la sola mención de «la» cultura occidental o «la» cultura andina muestra el uso de un lenguaje que generaliza lo que, de por sí, está constituido por particularidades diversas. Visiones monistas o estáticas al respecto obstaculizan cualquier comprensión que quiera dar cuenta de la complejidad existente al interior de los grupos que se identifican con alguna cultura en particular. Los planteamientos sobre un universalismo de los derechos humanos abierto a las diferencias que presentamos en este apartado suponen realidades culturales cambiantes y dinámicas. Si esto es así, los derechos humanos pueden recibir (y de hecho reciben) el enriquecimiento que ofrece el diálogo intercultural, tanto en su dimensión moral como jurídica, tanto en el desarrollo de sus contenidos como en las formas y declaraciones que se adoptan.

En la propuesta de Giusti, una vez que llegamos a aceptar la validez parcial de las posturas universalistas y culturalistas, podemos dar un paso más y llegar a un «consenso dialéctico» que resulta del reconocimiento de un conjunto de reglas comunes que no lleva a renunciar a los principios de la propia cosmovisión cultural. Para este autor, para reconocer derechos humanos comunes, no tendría por qué ser necesario renunciar a la cosmovisión religiosa de una cultura particular, ni tener que admitir la ruptura de la solidaridad social o la necesidad de la racionalidad instrumental de la sociedad de mercado²².

Yendo más allá de lo planteado por Giusti, Etxeberria propone un modelo desde el cual es posible sostener la universalidad de los derechos y deberes humanos como mínimos éticos, siempre y cuando entendamos que se trata de una universalidad significativamente mediada por lo contextual y lo cultural, de modo que se constituya en una universalidad abierta a la diferencia. El modelo que ofrece está basado en una «circularidad hermenéutica» donde las convicciones que sostienen la concepción de los derechos humanos se deben interpretar buscando su legitimidad racional a través de procesos públicos de deliberación inspirados en ellas.

Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la dignidad humana (el núcleo principal de la concepción de los derechos humanos), esta se nos muestra como una convicción fuerte a partir de la experiencia de lo intolerable. Es lo que sucede cuando decimos «¡Esto es indignante!» frente a situaciones de daño injustificado contra las personas. La fuerza de esta experiencia es la que nos incita a un compromiso que nos desborda y así surge la exigencia de unos deberes comunes. Sin embargo, junto a su fuerza, esa convicción nos muestra sus límites, pues depende de lo que los seres humanos podamos hacer o no. No hacernos daño, no utilizar a las personas como si fueran cosas y respetar nuestra dignidad común son convicciones creadas en procesos históricos. En otras palabras, indica Etxeberria, solo podemos sostener nuestras convicciones acerca de la dignidad si reconocemos que se trata de un saber transhistórico (es decir, que sabemos que está «desde siempre»), pero que aparece de modo explícito a través de un proceso histórico en el que ha recibido el aporte de diversas narraciones, interpretaciones y argumentaciones muchas veces en conflicto. Por todo ello, podemos reconocer que esa convicción de la común dignidad de los humanos permanece en un «fondo durable», pero que sigue pidiendo ajustes y reformulaciones en los actuales contextos²³.

²² Cfr. Giusti 1999: 243.

²³ Cfr. Etxeberria 2002: 310-311.

Desde esta manera de entender el universalismo ético de los derechos humanos, se afirma como universal no un listado detallado de los derechos y deberes que hoy podemos encontrar en las declaraciones y pactos internacionales, sino un núcleo básico de derechos, entendidos como exigencias morales. Se trata de una lógica intercultural enraizada en las dimensiones liberadoras y creativas presentes en las culturas y en el diálogo crítico entre estas. Desde esta lógica, resultarían afirmadas las exigencias morales que la tradición explícita de los derechos ha formulado con las palabras dignidad, libertad, igualdad y fraternidad²⁴. Este conjunto de derechos-exigencias morales permite que sean afirmados algunos preceptos mínimos que se derivan de ellos, como los de la prohibición de la esclavitud, el genocidio, el *apartheid*, la tortura, las desapariciones forzosas, las ejecuciones arbitrarias, así como los principios vinculados al respeto de la integridad de la persona y de su capacidad de expresión.

Más allá de la inevitable *densidad moral* que rodea a los contenidos de palabras tales como «dignidad», «libertad» o «esclavitud», y de cómo pueden estar vinculadas y, de hecho, arraigadas a tradiciones particulares e históricamente situadas, creemos que el argumento de Etzeberria apunta a identificar un núcleo de valores y normas que posibilitan formas de convivencia humana razonables. En este contexto, «convivencia» supone la valoración básica de la vida e identidad de cada persona humana, en sus capacidades de expresión individual en el seno de las comunidades y grupos a los que pertenecemos y decidimos pertenecer. Son estos contenidos los que pretenden universalizarse desde el llamado «diálogo intercultural».

Por ello, en la propuesta de este autor, así como la universalidad se hace concreta en este núcleo de exigencias morales, la particularidad «se concreta como la encarnación plural de los principios antedichos en las culturas específicas y sus tiempos históricos» (Etzeberria 2002: 311). Estas formas específicas no son arbitrarias, no solo porque no contradicen los derechos básicos, sino porque, desde los contextos y culturas, se les puede dar —con sus riquezas y límites— ciertos contenidos materiales. Desde esta perspectiva, la universalidad de los derechos humanos puede «pluralizarse» y quedar abierta al cambio. A través del diálogo intercultural, esa universalidad puede, justamente, afinarse desde la encarnación específica de los derechos humanos en cada cultura.

Resumiendo los argumentos de Etzeberria, la universalidad de los derechos humanos puede ser sostenida en tanto se logre una articulación dialéctica de tres dinámicas: (i) la toma de conciencia crítica de la historicidad de los derechos, de sus contingencias y dependencia frente a contextos y culturas, y de su apertura al cambio y la pluralidad; (ii) la afirmación, aun en un lenguaje múltiple y transitorio, de un momento

²⁴ Cfr. Etzeberria 2002: 311.

transhistórico y transcultural que desborda los contextos particulares, momento que se convierte en una instancia crítica y normativa; (iii) la búsqueda de una universalidad dialógica que adopte la perspectiva de un diálogo intercultural, entendido como un proceso inacabado donde las particularidades de cada cultura no solo son inevitables sino potencialmente enriquecedoras²⁵.

Antes de concluir, retomemos el hilo de nuestra argumentación. Líneas antes, nos preguntábamos cómo entender mínimos éticos para la convivencia que pretendan ser universales y que, al mismo tiempo, no se desvinculen de los contextos y culturas. Desde los planteamientos de Giusti y Etxeberria, hemos ofrecido argumentos a favor del potencial que tienen los derechos humanos como expresión de unos mínimos éticos universalizables, siempre y cuando los entendamos desde su propia capacidad de adaptación a los retos que supone la convivencia entre personas y grupos diversos en sociedades pluralistas, y sean evaluados bajo condiciones de apertura a la pluralidad y al diálogo intercultural. En este marco, es posible entender los derechos humanos como la expresión de unos mínimos éticos universalizables en sociedades moralmente pluralistas y culturalmente diversas; y reconocer y atender a las particularidades de personas y grupos que reclaman un trato respetuoso de sus diferencias desde una lógica intercultural.

180 DERECHOS HUMANOS, DIÁLOGO Y CULTURA CÍVICA EN EL PERÚ

Al inicio de este artículo, nos preguntábamos si era posible construir reglas de juego compartidas, unos mínimos éticos que puedan regular la convivencia entre personas y grupos diversos en el Perú, como ciudadanos de un orden democrático correspondiente a una sociedad moralmente pluralista. También señalamos que, considerando ese propósito, lo más razonable y coherente era tomar en cuenta la voz y la participación de todas las personas y grupos involucrados.

Luego del camino recorrido, podemos afirmar que los derechos humanos, desde los límites y condiciones señalados, gozan del potencial suficiente para constituirse en un referente central en la articulación de unos mínimos éticos universalizables. Para evitar que el universalismo ético de los derechos humanos implique el atropello de las diferencias en sociedades pluralistas —en particular, las diferencias culturales—, hemos visto necesario que los derechos humanos permanezcan abiertos a la pluralidad, lo que no es otra cosa que una universalidad definida por el diálogo intercultural.

²⁵ Cfr. Etxeberria 2002: 319.

Este diálogo intercultural «de ancha base», como lo califica Tubino, resulta imprescindible si queremos contar con normas que gocen de validez intercontextual. Sin embargo, como sostiene el mismo autor, para que el diálogo pase a ser «acontecimiento», es preciso construir las condiciones que lo hagan posible. En sus palabras, esto implica «reconstruir las relaciones de discriminación instaladas en las estructuras simbólicas de la sociedad y generar espacios de reconocimiento donde el diálogo sea posible» (Tubino 2007: 95).

La construcción de espacios de reconocimiento que propicien el diálogo (ya sea como espacios de encuentro con el otro o como espacios de deliberación pública de cuestiones que atañen a todos los grupos involucrados) tendría como referente crítico unos mínimos éticos basados en derechos humanos, universalizables y sensibles a las diferencias. Esta apertura a las diferencias es la que posibilita enriquecer los contenidos normativos de estos derechos desde la experiencia misma del diálogo entre diferentes, proceso que podría alcanzar el nivel de la normatividad jurídica.

Como puede notarse, la formulación general de estas cuestiones permite incluir a todos los grupos sociales que activamente luchan por reivindicar sus identidades y derechos. Estos mínimos éticos pueden constituir una plataforma válida para darles legitimidad a cuestiones referentes a las reivindicaciones de los derechos de las mujeres, y a las demandas de quienes defienden los derechos de las minorías (o mayorías) culturalmente marginadas y la diversidad de identidades y orientaciones sexuales, cuestiones todas relevantes en una sociedad pluralista.

Respecto del reconocimiento de las minorías y mayorías culturalmente discriminadas, sabemos que se trata de uno de los grandes retos históricos que, como país, aún tenemos pendiente. Más allá de algunas medidas de promoción y de discriminación positiva, requerimos radicalizar el diálogo intercultural hasta llegar a una aceptación y valoración de las diferencias que haga posible la expresión de formas de vida sin humillación ni discriminación cotidianas. Para ello, resulta fundamental la promoción e implementación de políticas públicas interculturales, sobre todo, en los terrenos más sensibles para la afirmación y supervivencia de las culturas: derechos a expresarse en su propia lengua en espacios públicos oficiales, derechos territoriales como pueblos indígenas, políticas educativas que integren activamente el bilingüismo, y la adecuación intercultural de las reglas de representación política y de administración de justicia. Nuevamente, la base crítica para establecer los alcances y límites de todo lo que pueda realizarse en estos campos estaría señalada por tales mínimos éticos

centrados en los derechos humanos, contando con la posibilidad abierta de enriquecer sus contenidos desde los contextos diversos en que se ejercen.

Luego de estas consideraciones, es importante enfatizar que, en tanto estos mínimos éticos para la convivencia constituyen primordialmente «exigencias de justicia», se trata de desarrollar iniciativas y políticas que atiendan simultáneamente las demandas por reconocimiento de derechos diferenciados, y que permitan la redistribución de los bienes sociales y económicos necesarios para el ejercicio de derechos, como condiciones básicas para una ciudadanía efectiva²⁶.



182

Construir espacios de reconocimiento que propicien el diálogo desde una base de mínimos éticos compartidos no solo facilitaría la convivencia entre personas y grupos diferentes. En general, podría ser el modo concreto desde el cual responder a las aspiraciones éticas por reconocimiento, equidad e inclusión, que, como decíamos, forman parte de nuestra autocomprensión actual como sociedad peruana. De esta manera, la toma de conciencia progresiva de unos mínimos éticos compartidos que nos exigen considerarnos iguales con nuestras diferencias, teniendo los mismos derechos y oportunidades para alcanzar niveles de vida humana digna, puede impulsarnos a una mayor identificación con nuestra diversa y compleja realidad social. Además, el desarrollo específico de espacios donde reflexionar, deliberar y ofrecer soluciones inspiradas en criterios éticos comunes puede contribuir significativamente a potenciar nuestros compromisos personales, grupales e institucionales para encontrar salidas a los problemas de inclusión y falta de reconocimiento que enfrentamos como sociedad.

Por eso, creemos que unos mínimos éticos así concebidos constituyen la piedra angular de una cultura cívica compartida por los peruanos y peruanas. Se trata de una cultura cívica marcada por la pluralidad y la apertura hacia el otro, y que, al ser un proyecto en construcción, no dejará de ser nunca un ideal por alcanzar. Esta cultura cívica nos permite sentirnos parte de proyectos comunes, y se manifiesta en actitudes de respeto hacia las normas de convivencia social, de aceptación de los «otros» y de rechazo a la discriminación. Desde ella, podemos apreciar el valor del diálogo como la mejor forma de solucionar conflictos interpersonales y sociales. En suma, una cultura cívica que valora la diferencia, el trato justo y la solidaridad entre quienes se saben ciudadanos.

²⁶ Aquí aludimos a un importante debate académico y político surgido en los últimos años. Dos protagonistas importantes en esta discusión son el alemán Axel Honneth y la estadounidense Nancy Fraser. Véase al respecto Fraser y Honneth 2006.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María (1983) Obras completas, vol. V. Lima: Horizonte.

CORTINA, Adela (2005) [2001] Alianza y contrato. Política, ética y religión. Madrid: Trotta.

——— (2007a) Lo justo y lo bueno, pp. 382-404. En: Gómez, Carlos y Muguerza, Javier (eds.) La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética). Madrid: Alianza.

——— (2007b) Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI. Oviedo: Nobel.

COTLER, Julio (2008) Capitalismo y democracia en el Perú: la tentación autoritaria, pp. 361-394. En: Pásara, Luis (ed.) Perú en el siglo XXI. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ETXEBERRIA, Xabier (2002) Universalismo ético y derechos humanos, pp. 305-320. En: Rubio-Carracedo, José; Rosales, José y Toscano, Manuel (eds.) Retos pendientes en ética y política. Madrid: Trotta.

FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2006) ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico. Madrid: Morata.

GAMIO, Gonzalo (2007) El liberalismo y la «sabiduría del mal», la búsqueda de consensos prácticos y las figuras políticas de la tolerancia, pp. 45-55. En: Giusti, Miguel y Tubino, Fidel (eds.) Debates de la ética contemporánea. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GIUSTI, Miguel (1999) Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

——— (2007) El sentido de la ética, pp. 13-42. En: Giusti, Miguel y Tubino, Fidel (eds.) Debates de la ética contemporánea. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

KLIKSBERG, Bernardo (2005) Public Administration in Latin America: Promises, Frustrations and New Examinations, pp. 309-326. En: International Review of Administrative Sciences, vol. 71, No. 2.

MUGUERZA, Javier (2007) Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo, pp. 510-549. En: Gómez, Carlos y Muguerza, Javier (eds.) La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética). Madrid: Alianza.

RAWLS, John (2005) [1993] Liberalismo político. Barcelona: Crítica.

TUBINO, Fidel (2007) En defensa de la universalidad dialógica, pp. 77-95. En: Giusti, Miguel y Tubino, Fidel (eds.) Debates de la ética contemporánea. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

VILLORO, Luis (2007) Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

WALZER, Michael (1994) Moralidad en el ámbito local e internacional. Madrid: Alianza.