

El liberalismo y la razón pública como límites a la diversidad cultural en el Estado constitucional de Derecho

Betzabé Marciani Burgos*

Según el Tribunal Constitucional peruano, “la Constitución de 1993 ha adoptado un modelo de Estado social y democrático de Derecho y no por un Estado liberal de Derecho”. Asimismo, “ha reconocido a la persona humana como miembro de un Estado multicultural y poliétnico”.¹ De este modo, el Tribunal quiere resaltar que la actual Constitución peruana reconoce las bases sociales e históricas sobre las que se construye la identidad del individuo, frente a la tradicional concepción abstractamente igualitaria del Estado liberal. De ahí que la Constitución reconozca personería jurídica a las comunidades campesinas y nativas e imponga al Estado el respeto de su identidad cultural (artículo 89), así como el de otras tradiciones culturales arraigadas en el Perú.

No obstante, el Tribunal recuerda también que existen límites al derecho a la identidad cultural y están determinados por el respeto a los derechos fundamentales y a otros valores o bienes jurídicos constitucionales, de manera que:

“... el hecho que la Constitución de 1993 reconozca el derecho fundamental de las personas a su identidad étnica y cultural, así como la pluralidad de las mismas, supone que el Estado social y democrático de Derecho está en la obligación de respetar, reafirmar y promover aquellas costumbres y manifestaciones culturales que forman parte de esa diversidad y pluralismo cultural, pero siempre que ellas se realicen dentro del marco de respeto a los derechos fundamentales, los principios constitucionales y los valores superiores que la Constitución incorpora, tales como la dignidad de la persona humana (artículo 1 de la Constitución), la forma democrática de Gobierno (artículo 43) y la economía social de mercado (artículo 58)”.²

* Profesora Asociada del Departamento de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

¹ Sentencia del Pleno Jurisdiccional de 13 de abril de 2005, recaída en el expediente n° 0042-2004-AI/TC.

² Fundamento número 2 de la misma sentencia.

Para algunos críticos, los límites señalados por el Tribunal Constitucional y por el texto expreso de la Constitución³ vuelven banal e inoperante el reconocimiento del derecho a la identidad cultural y suponen una suerte de imposición cultural. Se aboga entonces por el reconocimiento de un amplio margen de autonomía de las comunidades o pueblos indígenas y nativos, en relación con las decisiones que afectan sus formas de vida.

Desde una comprensión más crítica de las consecuencias a que pueden llevar las demandas del multiculturalismo más radical, se proponen alternativas interculturales orientadas al diálogo que, sin embargo, permitirían cuestionar cualquier posible límite a las manifestaciones culturales (como los derechos humanos universales o la idea de dignidad del ser humano), así como lo criterios tradicionales de racionalidad y razonabilidad del propio diálogo.

Este trabajo pretende ser un acercamiento crítico a algunas de estas propuestas y una defensa de las bases elementales de la concepción liberal –centrada en la garantía de la dignidad del individuo y de su autonomía– como límite a cualquier decisión colectiva, diálogo intercultural o posible acuerdo. Constituye también una defensa de la razón pública como elemento esencial en ciertos espacios de deliberación y de decisión pública.

1. La propuesta intercultural: ¿Un punto medio entre el liberalismo encubridor y el comunitarismo parroquialista?

Según Fidel Tubino, en su esfuerzo por lograr la igualdad y la justicia para los pueblos y culturas tradicionalmente excluidas, el multiculturalismo ha provocado “un conglomerado de sociedades paralelas que se toleran mutuamente pero que no se comunican entre sí” (Tubino 2015, 95). Para resolver este problema, la propuesta intercultural apuesta por el

³ Artículo 149.- Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, **siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona**. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

diálogo. Así pues, aunque está orientada a la búsqueda de la equidad social, también se preocupa por la integración.

La interculturalidad rescata del comunitarismo su énfasis en la constitución social de la identidad del individuo⁴ y su crítica al liberalismo, que consideran formalista y encubridor. Esto último alude al excesivo racionalismo de las propuestas liberales y al hecho de que se distancian de los aspectos contextuales que pueden provocar diversas –e incluso inconmensurables– formas de comportamiento, normas o respuestas morales, que deberían considerarse válidas según su contexto. Sobre el carácter encubridor del liberalismo, la crítica se dirige a atacar su supuesta neutralidad respecto de las particulares concepciones del bien, pero que no haría otra cosa que normalizar el *statu quo* imperante.⁵

La interculturalidad toma del comunitarismo también su tesis acerca de la existencia de derechos colectivos (lingüísticos, poliétnicos o de autogobierno), que no puede reconducirse a la suma de derechos individuales de sus miembros y que, en ciertas ocasiones, podrían prevalecer sobre los derechos individuales. Al contrario, el liberalismo ofrecería una visión muy reducida de los derechos entendidos como titularidades de sujetos abstractos, en vez de situados, y que no representaría lo que, por ejemplo, sería la cosmovisión que tendrían ciertos grupos indígenas respecto de su relación con la tierra y con su comunidad.

⁴ Taylor, por ejemplo, nos recuerda que la mente humana no es *monológica*, sino *dialógica*, tanto en su origen como en su desarrollo posterior. Contra lo que afirma el individualismo, nuestra reflexión sobre nuestras opiniones y actitudes no es solitaria. Nuestra identidad se define “siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros” (Taylor 1994, 231).

⁵ Sandel, por ejemplo, dirigió su crítica a la concepción de los sujetos ubicados en la *posición original* de Rawls pues, según él, consagra una visión individualista de la persona y la artificial idea de que existe una prioridad del yo respecto de sus fines, o que el sujeto puede desligarse, elegir o rechazar, según su voluntad, los valores y fines de vida que él considere. Esto es así porque –desde la perspectiva liberal– se trataría de *atributos* y no de *componentes* del yo (Sandel 2000, 84- 89). Esta concepción de la persona estaría estrechamente ligada a la idea de autonomía del individuo que defiende el liberalismo (Sandel 2000, 86-87). En respuesta a Sandel, Rawls ha señalado que la posición original no implica una concepción del yo despojado de sus atributos contingentemente dados. Rawls sostiene que se trata de un presupuesto teórico y no de una visión empírica, psicológica ni metafísica acerca de la naturaleza del sujeto (Rawls 1990, 210-211 y la nota a pie de página 21).

La propuesta intercultural se distancia del comunitarismo (o de cierto tipo de comunitarismo), sin embargo, porque rechaza una visión de las culturas como realidades pétreas, vistas como piezas de museo que no cambian ni deben cambiar. Reconoce, por tanto, las objeciones a la visión reduccionista y singularista a que puede conducir el comunitarismo y el multiculturalismo.⁶ Como antídoto frente al dogmatismo, propone el diálogo que provoca apertura, autorreflexión y, eventualmente, cambio.

Según Tubino, la propuesta intercultural reconoce que “(e)n nuestros países, los ideales de la Ilustración conviven mezclados con valores comunitaristas” (Tubino 2015, 132) y, por esos, bebería de ambas fuentes. Aunque, se muestra como una opción mucho más acertada que el muticulturalismo o el comunitarismo –esencialmente por su propuesta dialógica– presenta varios problemas y, en el caso de las respuestas finales ante el dilema de lo individual y lo comunitario, se inclinaría hacia una tendencia comunitarista en desmedro de los derechos individuales. Ello se evidencia, por ejemplo, en su relativización del concepto de dignidad.

2. ¿Dignidad a la carta? El caso de las mujeres

Tubino sostiene que la opción intercultural pretende evidenciar y reconocer la distinta percepción que se tiene de la dignidad del individuo en las distintas culturas y su influencia

⁶ Amartya Sen se ha referido también al problemático camino que ha transitado el comunitarismo, desde su fundamental afirmación acerca de la constitución social de la identidad del individuo hasta su errónea concepción reduccionista de la misma. Así, “lo que comenzó como un intento teórico sumamente loable de considerar a los seres humanos de un modo más “íntegro” –y más “social”– ha terminado alumbrando una concepción muy restrictiva de los seres humanos en tanto que miembros de un único y homogéneo grupo social. (...) La visión subyacente es la de una humanidad drásticamente reducida” (Sen 2007, 235). En ese sentido, Sen ha sido muy crítico de lo que él denomina el *monoculturalismo plural*, o la concepción de las culturas como realidades estáticas que deben mantenerse aisladas para poder sobrevivir conservando su pureza; perspectiva que él distingue del *multiculturalismo* verdaderamente valioso, y que puede definirse como una actitud de apertura a la comunicación, a la interacción e incluso a la mezcla o el mestizaje voluntario (Sen 2007, 209-211). De este modo, la identidad debe ser entendida como una realidad flexible, abierta al cambio y a la libertad de elección del individuo.

De igual similar, Seyla Benhabib sostiene que este tipo de visión lleva a “esencializar” las culturas, enfatizar su supuesta homogeneidad interna y, en ocasiones, adoptar actitudes represivas para lograr esa uniformidad. Además, trata a las culturas como “insignias de identidad grupal” y las “fetichiza”, dejándolas fuera de todo análisis crítico (Benhabib 2006, 28).

en la construcción de los derechos. Para lo que él llama *la interpretación ilustrada de los derechos humanos*, “los seres humanos somos, por naturaleza, individuos dignos de ser respetados incondicionalmente como fines en sí mismos” (Tubino 2015, 133). Sin embargo, esa no sería una constante en todas las culturas.⁷

En clara crítica a la propuesta liberal (vinculada a una concepción individualista de los derechos), Tubino señala que “(d)ebemos interiorizar que no hay una sino muchas maneras válidas de pensar, sentir y convivir, y que, por lo mismo, no hay una sino muchas maneras válidas de entender los derechos humanos y de ejercer la ciudadanía” (Tubino 2015, 177).

Pero el pluralismo es algo que reconoce y valora hoy en día el propio –el buen– liberalismo y también el constitucionalismo. El problema no es que existan múltiples y valiosas formas de vida que además, en algunas ocasiones, por razones de justicia e igualdad, deban ser promovidas (por ejemplo a través de acciones afirmativas). El problema es cómo se deben resolver los conflictos que se pueden presentar entre los derechos individuales y las demandas colectivas, principalmente cuando eso supone la eventual instrumentalización de los individuos en beneficio del grupo.⁸

Lo digo porque, por ejemplo, Tubino resalta la tesis de la tolerancia razonable que defiende Rawls en *El derecho de gentes* y que incorpora a las llamadas *sociedades jerárquicas decentes* en su idea de una justicia global.⁹

Como sabemos, en la propuesta de Rawls las *sociedades jerárquicas decentes* participarían en pie de igualdad, con plenos derechos y obligaciones, con el resto de sociedades liberales

⁷ Tubino nos recuerda que en la tradición indígena, marcadamente comunitarista, los derechos humanos o fundamentales son esencialmente derechos colectivos y no individuales; aunque, en su opinión, una concepción intercultural de ciudadanía debería procurar un respeto armónico de ambos tipos de derecho (Tubino 2015, 193-194).

⁸ Como dice Benhabib, siguiendo a Habermas: “La prueba de universalización debe producir criterios de lo que, en general, moralmente es o no permisible; sin embargo, tales pruebas no son de ningún modo suficientes para establecer lo «que es bueno moralmente»” (Benhabib 2006b, 49).

⁹ Cfr. Tubino 2015, 89-90.

en la llamada *sociedad de los pueblos* (Rawls 2001, 73). La condición sería que se trate pueblos con intenciones pacíficas respecto del resto de sociedades y que cumplan ciertos requisitos de comportamiento a su interior, como el respeto de algunos derechos básicos y el hecho de garantizar la participación de sus ciudadanos a través de su pertenencia a uno o más grupos, como la familia, las corporaciones, o asociaciones etc. Por eso, dice Rawls que deben contar con una *jerarquía consultiva decente*.¹⁰

El problema con esta tesis de Rawls es que, como bien dice Nussbaum, nos arrastra a consecuencias antiliberales que no solo entran en contradicción con su propia filosofía, sino que podrían legitimar, en la sociedad de los pueblos, la violación de derechos individuales de los miembros de las sociedades jerárquicas decentes. Esto es así porque no sería su voluntad la que se tomaría en cuenta, sino la del grupo al que pertenecen y que supuestamente los representa.¹¹

Es verdad que la alternativa pluricultural, a diferencia del multiculturalismo, no demandaría el automático y acrítico respeto de la diversidad, sino que permitiría apreciar y cuestionar, desde la deliberación, el valor de dichas prácticas y, en ese sentido, contribuiría al cambio. Sin embargo, el problema surge cuando la propia práctica deliberativa se somete a costumbres excluyentes y cuando los criterios que deberían regir la misma (como la igualdad y libertad de los participantes), se aprecian como intromisiones etnocéntricas. El ejemplo más palpable de esto lo constituye el caso de la muy restringida participación de la mujer en los espacios de deliberación pública de algunas comunidades indígenas o su nula participación en los espacios de toma de decisión sobre aspectos que conciernen a su propia vida y bienestar.

Un ejemplo de ello es el llamado mecanismo del *arreglo* que es de uso habitual en algunas comunidades indígenas y que está orientado, entre otras cosas, a evitar el empleo del llamado *derecho de venganza* y a restaurar la paz en la comunidad (Peña 2009, 75). Como

¹⁰ He tratado este tema en “Justicia y paz en la era global: Reflexiones a partir de *El derecho de gentes* de John Rawls” (Marciani 2013).

¹¹ Las críticas de Martha Nussbaum a la tesis de Rawls aparecen en Nussbaum 2007, 227-264.

refiere Peña, en los casos de violación sexual de mujeres la sanción del culpable depende de la decisión de los padres de la agraviada. Según el Reglamento de Jefe de Justicia Aguaruna de 1989, por ejemplo, en este tipo de ilícito está previsto un castigo de entre 2 y 3 meses de calabozo; sin embargo, los familiares de la mujer pueden variar dicha pena por un *arreglo* económico (Peña 2009, 56).

Esta solución puede resultar óptima en términos pragmáticos, pues, al parecer evita la venganza y la perpetuación de la violencia entre familias, pero me parece que incurre en una inadmisibles respuesta utilitarista, pues no toma en cuenta la situación de la mujer, sino los intereses de las familias o incluso de la comunidad.

Se me puede objetar diciendo que no se trata de una solución utilitarista, en la medida que – y al contrario que el ineficiente derecho penal estatal– sí toma en cuenta la situación de la mujer, pues resulta más eficiente para ella contar con una reparación económica que con la condena a pena privativa de libertad del violador. Sin embargo, en la medida que esto se une al hecho de que la mujer no forma parte de los espacios públicos de deliberación (y en este caso concreto, ni siquiera de decisión, pues esto queda a cargo de los varones de su familia), no es posible acreditar que con esas medidas realmente se satisfaga, de algún modo, sus intereses. La eficiencia es apreciada en términos absolutamente externos a la víctima. La mujer es vista como *paciente* y no como *agente*;¹² paradójicamente, lo contrario a lo que precisamente demandan las minorías culturales en su relación con la cultura mayoritaria.

No solo la imposibilidad de la mujer de ser autoridad o de participar en los espacios formales de toma de decisión serían casos inadmisibles de diversidad cultural. También lo serían ejemplos como la existencia de matrimonios arreglados de niñas y adolescentes, la consagración del deber de obediencia de la mujer respecto de los requerimientos sexuales

¹² Sen se refiere a esta distinción en Sen 2000, 28. El concepto de agente que es empleado por Sen es el de “*la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no también en función de algunos criterios externos*” (Sen 2000, 35).

del marido, la capacidad del marido de disciplinar a su mujer en casos de adulterio o la presunción de culpabilidad de la misma en estos supuestos (Villanueva 2014, 17-19).

Serían inadmisibles en un Estado constitucional, pues todos ellos significan tratos discriminatorios, que afectan la igualdad, la libertad y la dignidad de la mujer, y que no creo que dependan de una lectura cultural de estos valores –ni tampoco de supuestos significados abstractos–, sino de escuchar la voz de las afectadas y de reconocer un mínimo de elementos necesarios para que sus vidas merezcan ser vividas, no desde una concepción occidental etnocéntrica y jactanciosa, sino desde lo que pueden ser sus propias elecciones (también si éstas las llevan a decidir vivir una vida de recato o sumisión).

El enfoque de las capacidades, defendido por Sen y Nussbaum, está estrechamente vinculado al concepto de libertad del individuo, que no se limita a la libertad formalmente reconocida, sino que se refiere a la libertad que verdaderamente puede ejercerse, lo que supone satisfacer previamente ciertas necesidades y tener ciertas capacidades. La capacidad del sujeto supone contar con las herramientas necesarias y suficientes para que éste pueda llevar el tipo de vida que libremente ha elegido

En ese sentido, la educación básica que libra a las mujeres del analfabetismo, el no estar sometidas a la violencia o la dominación, la atención sanitaria más elemental y algunas cosas más constituyen capacidades elementales para que cualquier mujer pueda elegir un plan de vida que pueda considerarse valioso, precisamente por ser elegido en libertad.

“Promover capacidades es promover áreas de libertad”, dice Nussbaum, y por ello, desde esta opción, “la libertad tiene un valor intrínseco” (Nussbaum 2012, 45). Esta es una opción liberal, sin duda, pero es la que mejor garantiza la justicia para los que son menos y más débiles (las minorías y las minorías dentro de las propias minorías). Al contrario, la defensa de la tradición en ocasiones suele representar la voz de quienes tienen el poder o el acceso a los medios de expresión, pero no de quienes son directamente afectados por esa tradición. Como dice Sen:

“... ni los «guardianes» nacionales o locales –ni los *ayatollahs* (u otras autoridades religiosas) ni los dirigentes políticos (o los gobiernos dictatoriales) ni los «expertos» culturales (nacionales o extranjeros)– pueden impedir a nadie participar en la elección de las tradiciones que deben mantenerse. La indicación de que existe un conflicto real entre la preservación de la tradición y las ventajas de la modernidad exige una resolución en la que participe todo el mundo, no el rechazo unilateral de la modernidad en favor de la tradición por parte de los dirigentes políticos, de las autoridades religiosas o de los admiradores antropológicos del legado del pasado” (Sen 2000, 51).

¿Por qué la concepción tradicional basada en la idea de un cierto orden natural o cósmico o en la supuesta preservación de la propia vida de la comunidad –lo que en mi opinión resulta desproporcionado y conduce a una visión monolítica de la cultura–¹³ tendría que prevalecer a costa del sufrimiento y la dominación de las mujeres? Las costumbres o supuestos derechos culturales en estos casos deberían ceder frente a los derechos de las mujeres y demás minorías, no importa si con ello se consagra una supuesta concepción occidental de la autonomía y la libertad.

Como dice Sen, solo la distorsión que provoca una “mente colonizada” impediría ver el valor que tienen los derechos humanos y su universalidad.¹⁴ Las terribles consecuencias que esta “autopercepción reactiva” ha producido son:

¹³ Por ejemplo, esto es lo que ocurre con la descripción que hace Jomo Kenyatta de la práctica de la ablación del clítoris en la cultura *gikuyu* y cuya abolición, en sus términos, “destruiría el símbolo tribal que identifica a los grupos de edad e impediría a los *gikuyu* perpetuar el espíritu de colectivismo y solidaridad nacional que vienen manteniendo desde tiempo inmemorial” (citado por Lukes 2011, 137).

Como dice Lukes, siguiendo a Mary Midgley, esta visión consagra una concepción de las culturas que es irreal y ahistórica. Es producto de una ilusión fabricada por los primeros antropólogos y “por fabricantes de mitos –empresarios culturales– empeñados en unificar a los grupos imaginariamente, presentando sus costumbres como cosas sagradas e inmodificables” (Lukes 2011, 149).

¹⁴ Sen se ha referido a la actitud reactiva frente a los llamados *valores occidentales* que es propia de las culturas tradicionalmente oprimidas o excluidas y que se debe a los procesos de colonización. Lo que él llama “mente colonizada” produce una fijación parasitaria con Occidente (bien por admiración, bien por resentimiento), que conduce a perpetuar una situación de dependencia psicológica –“Los amos coloniales de ayer siguen ejerciendo una enorme influencia sobre la mente poscolonial actual” (Sen 2007, 130)– y que lleva a que, extrañamente, los no occidentales se perciban a sí mismos como *los otros* (Sen 2007, 126-143).

«(1) el hecho de haber alentado una hostilidad innecesaria hacia muchas ideas mundiales (tales como la democracia y la libertad personal) bajo la errónea impresión de que son ideas “occidentales”; (2) la contribución a una lectura distorsionada de la historia intelectual y científica del mundo (a saber, lo que es intrínsecamente “occidental” y lo que tiene una herencia mixta); (3) la tendencia a alentar el incremento del fundamentalismo religioso e, incluso, del terrorismo internacional» (Sen 2007, 127).¹⁵

Las críticas de Sen y de otros autores al *enfoque singularista* de la identidad humana constituyen una importante advertencia para aquellas naciones que, como la nuestra, tienen una historia marcada por el colonialismo, la exclusión, y las legítimas luchas por el reconocimiento y la igualdad de las minorías culturales. Aunque se debe resaltar la importancia del reconocimiento del pluralismo ético y cultural como un logro del Estado social y, más tarde, constitucional de Derecho, y como una reivindicación de la ineludible dimensión social del individuo; resulta también fundamental no perder la perspectiva de aquello que nos une como una comunidad política. El conjunto de principios sobre los que se construye nuestra comunidad política y que han sido consagrados en nuestra Constitución no es ajeno a una concepción moral mínima basada en ciertos valores como la dignidad, la igualdad o la libertad. Se trata de una concepción inevitablemente vinculada a la tradición liberal, en su mejor versión, que es capaz de reconocer el pluralismo pero que sitúa al individuo y sus derechos en el centro y en el límite de cualquier discusión moral y de todo objetivo colectivo.

Existen pues derechos elementales y capacidades básicas que constituyen el presupuesto de cualquier vida buena. Y esto no solo puede argumentarse racionalmente, sino también

¹⁵ Un ejemplo dramático de lo nocivo que puede llegar a ser el mecanismo de la “mente colonizada” es el rechazo de la ciencia y la tecnología por parte de ciertos grupos culturales que los conciben como *logros occidentales* o, peor aún, como una nueva forma de imperialismo occidental. Esto, por ejemplo, ha provocado problemas en la introducción de los tratamientos médicos dirigidos a la lucha contra el sida en Sudáfrica, debido a “la desconfianza en la ciencia, tradicionalmente controlada por los blancos” (Sen 2007, 131).

constatarse a partir de consideraciones emotivas, como las que permiten reconocer y entender el sufrimiento, la frustración o el dolor que es común a todos los seres humanos.

Como dice Nussbaum, frente al supuesto etnocentrismo de los *valores occidentales*:

“Una cosa es, entonces, decir que necesitamos conocimientos locales para comprender los problemas que enfrentan las mujeres, o dirigir nuestra atención hacia ciertos aspectos de la vida humana que la gente de clase media tiende a considerar como dados. Pero otra cosa totalmente diferente es afirmar que ciertos valores muy generales, como la dignidad de la persona, la integridad del cuerpo, los derechos y libertades políticos básicos, las oportunidades económicas básicas, etc., no son normas apropiadas para ser utilizadas en la evaluación de la vida de las mujeres en los países en desarrollo.” (Nussbaum 2002, 75-76)

La cuestión de la universalidad de los derechos apunta entonces a la idea de reconocer la existencia de necesidades y capacidades humanas que son generales. Por eso, no estoy de acuerdo con la tesis del profesor Boaventura De Sousa acerca de que la universalidad de los derechos constituye un problema, en la medida que “(s)u competencia global será obtenida a costa de su legitimidad local” (De Sousa 2002, 66).

Una cosa es que, en efecto, ciertas culturas no vean a los derechos humanos como universales y otra cosa es que eso deba ser así. La universalidad de los derechos es una tesis normativa no descriptiva; pero lo que parece decir De Sousa es que incluso en términos normativos resulta cuestionable, pues implicaría imponer un modelo cultural sobre otros. Constituiría una forma de *localismo globalizado* y “un instrumento del “choque de civilizaciones” descrito por Samuel Huntington, es decir, de la lucha de Oeste contra los demás” (De Sousa 2002, 66).

De Sousa defiende el diálogo intercultural como un mecanismo que tienen los sujetos de reflexionar acerca de las limitaciones de sus propias culturas. En eso es distinto del relativismo y es una propuesta valiosa porque contribuye a producir el cambio sin recurrir a

exigencias externas. Su tesis parte de la constatación de que las culturas no son monolítica y, más bien, “tienen una rica variedad interna” (De Sousa 2002, 79), pero, paradójicamente, su crítica a la imposición de los valores occidentales y su referencia al supuesto choque de civilizaciones, parte de una visión monolítica de la cultura occidental.¹⁶

Lo que quiere cuestionar De Sousa es el modelo liberal occidental, que construye la universalidad de los derechos a partir de una concepción cultural de la dignidad y de las siguientes presuposiciones:

“... que existe una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; que la naturaleza humana es esencialmente diferente y superior al resto de la realidad; que el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado; que la autonomía del individuo requiere que la sociedad sea organizada de una forma no jerárquica, como una suma de individuos libres (Panikkar, 1984:30)” (De Sousa 2002, 67).

El autor insiste en presentar una supuesta uniformidad en la concepción occidental y liberal de los derechos que en relación con algunos de los criterios que señala no es tal. Es verdad que algunos de estos elementos –como la defensa de la dignidad y la libertad del individuo– sí constituyen núcleos centrales de la definición liberal de los derechos, pero otros no. De ser así, no habría autores que, siendo liberales, defienden la tesis de que los animales también deberían derechos, por ejemplo.¹⁷

En relación con la tesis de la existencia de una naturaleza humana universal, me parece totalmente plausible y es la que, precisamente, permite desarrollos teóricos como los propuestos por Sen y Nussbaum acerca de las capacidades. Pero además el propio De Sousa

¹⁶ Es verdad que dice que en la cultura occidental existen versiones de los derechos humanos –él se refiere a la liberal y a la social demócrata o marxista (De Sousa 2002, 79)–, pero su insistencia en plantear el problema de la universalidad de los derechos como una forma de imposición cultural lo arrastra a una visión singularista de la cultura occidental.

¹⁷ Cfr. Nussbaum 2007; Singer 2003 (quien, como dice Nussbaum, siendo un *utilitarista de la preferencia* es también un liberal); De Lora 2006; etc.

lo reconoce de algún modo cuando dice que: “el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreductible: las sociedades no sufren, las personas sí” (De Sousa 2002, 72).

La referencia crítica al hecho de que pueda accederse a esa naturaleza humana universal a través de medios racionales parece dirigirse contra el excesivo racionalismo de las tesis liberales. Pero ese es un problema que ha sido reconocido al interior del propio liberalismo. Autoras como Nussbaum o Benhabib se han referido a la necesidad de reconocer la importancia de las emociones en el juicio moral. En ese sentido, son muy iluminadoras las palabras de Benhabib cuando dice:

“Quiero decir que a menudo se ha confundido el cognitivismo ético con el racionalismo ético, y que la poca atención mostrada a las bases afectivas y emotivas de la ética es resultado del estrecho “racionalismo” de la mayoría de las teorías neokantianas. Por “cognitivismo ético” entiendo el punto de vista de que los juicios y principios éticos tienen un núcleo articulable cognitivamente y que no son meras expresiones de preferencia ni meras afirmaciones de gusto. Implican afirmaciones de validez del tipo “X es correcto” (donde X se refiere a un principio de acción o juicio moral), lo que significa que “puedo justificarle con argumentos de por qué uno debe respetar, sostener y estar de acuerdo con X”. (...)

Con “racionalismo ético” quiero significar una posición teórica que ve el *juicio moral* como el núcleo de la teoría moral y que desatiende el hecho de que el ser moral no es un geómetra moral, sino un ser material, finito, sufriente y emotivo” (Benhabib 2006b, 66)

El criterio de la *dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado* es, sin duda, un argumento fuerte y pacíficamente compartido por los liberales; pero creo que, por todos los argumentos antes desarrollados, es perfectamente defendible, salvo que uno pretenda atrincherarse en la propia cultura sin ofrecer mejores razones o siga la dinámica de la *mente colonizada* a la que se refería antes Sen.

Finalmente, sobre la tesis de *que la autonomía del individuo requiere que la sociedad sea organizada de una forma no jerárquica, como una suma de individuos libres*, probablemente también haya muy buenas razones para defender esto y me remito, una vez más, a las muy atendibles críticas que se le han hecho a Rawls en relación con el reconocimiento de las llamadas *sociedades jerárquicas decentes*.

3. ¿Es el liberalismo contrario a los derechos colectivos de los pueblos indígenas? El caso de la propiedad y la relación con la tierra.

Otra de las objeciones a la *interpretación ilustrada* de los derechos humanos estaría referida a su concepción instrumental de la naturaleza (Tubino 2015, 133). Como dice Tubino, para la visión indígena de los derechos, el derecho a la vida estaría conectado a la tierra: “La tierra no es una *res extensa*. La tierra es el «hábitat». Su valor de uso está supeditado a su valor simbólico y a su significación ontológica. El vínculo con la tierra no es el de la apropiación privada” (Tubino 2015, 86).

Creo que esta crítica y las referidas a la vocación imperialista de los modelos de desarrollo económico y cultural de tipo neoliberal son pertinentes y atendibles,¹⁸ pero ello no necesariamente implica un rechazo a la concepción liberal. En todo caso, sería una crítica al liberalismo entendido en términos económicos pero no necesariamente filosóficos.

Como advierte Victoria Camps, se debe procurar distinguir entre *valores éticos* y *valores simplemente culturales*, porque muchas veces no existe un verdadero dilema ético entre los valores culturales y los principios universales, sino respecto de esos valores culturales y el ideal occidental de desarrollo, hoy ampliamente extendido en el mundo gracias al fenómeno de la globalización. Por eso, para Camps: “El problema fundamental hoy es que la cultura, los valores culturales sin más, no se miden, de hecho, desde patrones éticos, sino desde cánones de la *cultura de masas*, que es la cultura de los países ricos y desarrollados, de las sociedades industriales orientadas al crecimiento” (Camps 2004, 96).

¹⁸ Ver al respecto lo dicho por el propio De Sousa (2002) y también por Lipovetsky y Juvin (2011).

Una concepción liberal, basada en el respeto de la dignidad del individuo y el reconocimiento de su libre desarrollo, así como de los grupos culturales de los que forma parte –entendidos como espacios valiosos de realización y no como prisiones de las que no puede apartarse si así lo elige– es perfectamente compatible con el reconocimiento de derechos colectivos¹⁹ y con diversas formas de entender el derecho de propiedad, por ejemplo.

La consagración de la propiedad privada como derecho de primer nivel obedece a una lectura liberal lockeana, que no es compartida por todas las tendencias liberales, sino principalmente por las más libertarias.²⁰ Por tanto, es posible aceptar concepciones de propiedad no individual e incluso concepciones que proponen una relación con la naturaleza que no es de tipo instrumental. El Derecho debería ser sensible a esas distintas concepciones del mundo.

Por eso, creo que Benhabib tiene razón cuando dice que Kant se equivocó al tratar de justificar la propiedad a través de un imperativo categórico:

“Al contrario de lo que suponía Kant, mientras sirvan a la satisfacción de los intereses de cada individuo y esto pueda ser libremente aceptado por todos, son moralmente

¹⁹ Como dice Villanueva, el Estado constitucional se basa en el concepto de derechos individuales (Villanueva 2014, 7), lo que no impide que pueda incluirse también otros derechos de corte colectivo, tal como lo establece el Convenio 169 de la OIT o como ha sido desarrollado por la Corte Constitucional de Colombia en el caso de los derechos de las comunidades indígenas.

²⁰ Bobbio dice que el liberalismo puede ser entendido en tres sentidos: como una teoría económica (que defiende el modelo de libre mercado); como una teoría política (que se basa en la idea del Estado limitado y neutral) y como un liberalismo ético (condición de las dos anteriores, parte de la idea de libertad del individuo) (Bobbio, 1986, p.89-919).

Hoy suele hablarse de liberales *libertarios* e *igualitarios*. Entre los primeros se suele citar a Hayek, Milton Friedman o Nozick; entre los últimos a Dworkin o Rawls, por ejemplo.

Ambos tienen en común la defensa de los derechos individuales y la concepción de un Estado controlado y neutral respecto de las llamadas *concepciones del bien*, pero discrepan sobre el control que pueda tener el gobierno en la economía, en la extensión del llamado *Estado de bienestar* y en el énfasis que se le debe dar al derecho de propiedad (derecho que para los libertarios puede comprender incluso el propio cuerpo). Cfr. Brennan 2012; Barbarosch 2013, 49-80; Gargarella 1999, 45-97.

permisibles numerosas formas de acuerdo de propiedad (...); lo que está en juego no es la propiedad como tal sino otros valores morales como el bienestar general y el modo correcto de distribuir recursos escasos” (Benhabib 2006b, 50).

En el conocido caso *Tres Islas*, el Tribunal Constitucional peruano ha reconocido la particular relación con la tierra que mantienen algunos pueblos originarios del Perú desde tiempos ancestrales. En ese sentido, sostuvo que es necesario recomponer la tradicional concepción civilista del derecho de propiedad y tratar de tomar en cuenta los aspectos culturales de los pueblos indígenas, principalmente, “en lo concerniente al vínculo espiritual de las comunidades para con sus territorios”.²¹ Me parece que es una forma de mirar el Derecho y los derechos de un modo más flexible y sensible a la realidad, sin por ello representar una opción antiliberal.

4. La apuesta por una ética deliberativa y el problema de la razón pública y las racionalidades múltiples

Uno de los aspectos más valiosos de la propuesta intercultural es su apuesta por el diálogo entre culturas. El diálogo contribuye a hacernos conscientes de nuestras limitaciones, a aprender de los otros y a generar cambios en nuestras maneras de pensar y de actuar. La *hermenéutica diatópica* de De Sousa, por ejemplo, contribuye a la revisión de las tradiciones y ofrece un ambiente más propicio para la incorporación de los derechos humanos en las culturas no occidentales (De Sousa 2002, 75).

Mi objeción en este caso apunta a las condiciones en que se desarrollaría dicho diálogo intercultural (ya me he referido antes al problema de la exclusión de las mujeres en los espacios de deliberación y de decisión público-políticos) y a la eventual introducción de razones no públicas (en términos de Rawls) en ciertos ámbitos.

²¹ Fundamento 21 de la sentencia recaída en el EXP. N.º 01126-2011-HC/TC.

Sobre lo primero, no volveré sobre las críticas ya señaladas antes. Solo quiero señalar que comparto el tipo de propuestas defendidas por Nancy Fraser o Seyla Benhabib y que, en gran parte, tienen su origen en las tesis de Habermas.²²

Conceptos como el de *paridad participativa*,²³ que defiende Nancy Fraser, son buenos criterios para determinar la validez de las reivindicaciones de ciertos grupos, como las minorías culturales, y la necesidad de establecer cambios institucionales o políticas públicas dirigidas a lograr un mayor grado de justicia.

La *paridad participativa* evalúa estas demandas en el “nivel intergrupal” (esto es, si con ellas se garantiza la paridad participativa del grupo demostrándose que, por ejemplo, las normas de la mayoría cultural afectan la paridad participativa de la minoría en cuestión) y en el “nivel intragrupal” (esto es, si las demandas en discusión garantizan también la paridad participativa de los miembros del grupo). Además, dice Fraser, es necesario atender

²² Esencialmente, y de forma muy simplificada, en la idea de que, en una *situación ideal de habla* (esto es, de acuerdo con ciertas condiciones ideales de diálogo, como la igual oportunidad de participación de los sujetos, la libertad y la ausencia de violencia de los participantes, que son individuos racionales que se dejarán convencer por la sola fuerza del mejor argumento) es posible evaluar la validez de las normas morales y jurídicas que nos regulan. Según Habermas, la pretensión de validez de las normas a través del *principio del discurso* [“Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas 2005, 172)] y del *principio de universalización* [“una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados” (Habermas 1999, 178)] no es etnocéntrica, sino universal. Como explica el filósofo alemán, la actividad de argumentar con el propósito de convencer a nuestros oponentes de la corrección de nuestras afirmaciones (de la pretensión de validez de las mismas), es un dato que se advierte, en general, en cualquier práctica argumentativa (Habermas 1999, 179-180).

²³ “Este principio, deontológico y no sectario, asume tanto la razonabilidad del desacuerdo ético como la igualdad de valor moral de los seres humanos. En principio, es compatible con todas las formas de entender la vida buena que respeten la igualdad de autonomía, tanto de quienes suscriben una determinada forma de ver las cosas como la de quienes no. Sin embargo, al mismo tiempo, el principio de la paridad participativa articula una interpretación específica de lo que exige ese respeto. Rechaza, por insuficientes, las ideas formales de igualdad y mantiene que, para respetar la igualdad de autonomía y de valor moral de los demás, es preciso concederles el estatus de participantes de pleno derecho en la interacción social. Eso significa, además, garantizar que todos tengan acceso a los prerequisites institucionales de la paridad participativa, sobre todo a los recursos económicos y a la posición social necesarios para participar por igual con los demás. Desde este punto de vista, todo lo que suponga un recorte de la paridad participativa constituye una negación de la igualdad de respeto, y la negación del acceso a los prerequisites de la paridad participativa es una burla del compromiso profesado de la sociedad con la igualdad de autonomía.” (Fraser 2006, 172).

a la garantía de paridad participativa de los demás individuos que no son miembros del grupo (Fraser 2006, 46-47).

Al analizar el caso del reconocimiento de grupos culturales, dice Fraser, debemos centrarnos en el problema de la paridad participativa y no en la idea de “identidad menospreciada” que debe ser redimida, y que es la que tienen muchos multiculturalistas. El cambio de perspectiva es muy importante para evitar tanto una visión esencialista de la cultura, como el ocultamiento de las injusticias que se producen al interior de los grupos.

De forma semejante, Benhabib defiende un universalismo moral ni puramente racionalista ni abstracto, sino más bien pluralista y basado en un modelo de democracia deliberativa. Por eso sostiene que:

“Los elementos de un universalismo interactivo posmetafísico son: la reformulación pragmática universal de la base de convalidación de afirmaciones de verdad en términos de una teoría discursiva de la justificación; la visión de un ser humano corporeizado e incrustado cuya identidad se constituye de modo narrativo, y la reformulación del punto de vista moral como el logro contingente de una forma interactiva de racionalidad y no como el punto de vista intemporal de una razón legislativa. En su conjunto, estas premisas forman una concepción amplia de razón, ser y sociedad” (Benhabib 2006b, 19).

Como Fraser, Benhabib coincide en la importancia de escuchar la voz de los excluidos en el diálogo público, a quienes puede afectar ciertas decisiones, aun cuando sus intereses “no se puedan expresar en el lenguaje aceptado del discurso público, pero cuya presencia misma en la vida pública puede forzar los límites entre necesidades privadas y reivindicaciones públicas” (Benhabib 2006, 22). Ciertamente, ese sería el caso de los pueblos indígenas tradicionalmente excluidos del proceso de toma de decisión estatal referido a las actividades económicas extractivas y que afectan su hábitat (el caso más patente por los conflictos que ha producido en el Perú es el de la minería). Pero este criterio también

debería ser aplicable a las llamadas *minorías dentro de las minorías* (como el caso de las mujeres, al que ya nos hemos referido).

En relación con el tipo de razones que deberían aceptarse en el diálogo intercultural, me parece que debe tenerse una perspectiva abierta y no exclusivamente racionalista, que termine excluyendo a quien, como dice Benhabib, no se adecúe al lenguaje aceptado en el discurso público.

Dicho esto, debe tenerse en cuenta también el tipo de espacio público en el que nos encontramos en cada caso, es decir, si se trata de un *espacio institucional* o de un *espacio de la sociedad civil* (Habermas 2008, 6), pues en el caso del primero sí considero que deben primar las razones públicas.

Tubino piensa que el Estado liberal debe “descolonizar culturalmente las esferas públicas” (Tubino 2015, 36), dominadas por una racionalidad analítico-sintética. Recuerda, además, que en el caso de los pueblos indígenas prima una sabiduría diferente de la conceptual y más vinculada a lo poético. De este modo, es usual el empleo de metáforas o figuras retóricas que no se presentan como adornos del lenguaje sino como “formas de organizar el pensamiento, de comprender el mundo y de entender las experiencias” (Tubino 2015, 52).

Para Tubino, el problema con la razón pública liberal es que se presenta como una perspectiva privilegiada en lo que toca a la discusión de las cuestiones políticas fundamentales. Por ello, en las democracias liberales, para formar parte de la esfera pública, se exige a los sujetos asimilarse a la cultura y a la racionalidad hegemónica (Tubino 2015, 202).

Esta discusión evoca la provocada por Habermas a raíz de su propuesta de incorporar los argumentos de tipo religioso en la deliberación pública y que obedecería a una supuesta razón de justicia para con los creyentes –quienes, a consecuencia del pensamiento secular moderno, habrían cargado hasta ahora con el peso de transformar sus argumentos religiosos

en razones seculares, al contrario que los ciudadanos seculares ilustrados (Habermas 2006, 146)– y al supuesto valor de verdad de esos argumentos (Habermas 2006, 140).²⁴

La propuesta de Habermas ha sido duramente criticada por Paolo Flores D’Arcais y me parece que con razón, pues el supuesto “esfuerzo de aprendizaje y de adaptación exigido a los ciudadanos religiosos” no es otra cosa que un requisito consustancial a la democracia. El uso de razones públicas le es exigido no solo a los creyentes sino a cualquier ciudadano. Como dice Flores D’Arcais, “se le exigiría también a un ateo que considerase “ley de la Naturaleza” un vitalismo depredador con connotaciones racistas, o que afirmara que la homosexualidad es una enfermedad, o que predicara la eliminación de los disminuidos” (Flores D’Arcais 2008, 58).

Pero lo cierto es que Habermas ni aun desde su arriesgada propuesta ha dejado de insistir en que en el espacio público institucional las razones públicas sí son razones privilegiadas. Por eso dice:

“Debemos diferenciar, por supuesto, de manera clara los procesos institucionalizados de deliberación y toma de decisiones en el nivel de los parlamentos, tribunales, ministerios y autoridades administrativa del compromiso informal de los ciudadanos en la sociedad civil y en la esfera pública” (...)

“En el Estado constitucional es una exigencia de legitimación que las decisiones políticas *aplicables por el Estado* se formulen en un lenguaje que todos los ciudadanos puedan comprender” (Habermas 2008, 6).

Del mismo modo, aunque Rawls habla de un *overlapping consensus*, que parte de razones no necesariamente públicas, afirma que en el debate público acerca de cuestiones de justicia política el *deber de civilidad* debería llevar a los sujetos a emplear razones públicas para defender sus posiciones (Rawls 2002, 53; 1995, 208; 2001, 161):

²⁴ Me he referido a esta discusión en “Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano” (Marciani 2015, 243-247).

“De ahí que la idea de legitimidad política basada en el criterio de reciprocidad diga: nuestro ejercicio del poder político es apropiado sólo cuando creemos sinceramente que las razones que ofrecíamos para nuestras acciones políticas –si tuviéramos que formularlas como funcionarios públicos– son suficientes, y cuando creemos razonablemente que otros ciudadanos pueden aceptar de manera razonable tales razones” (Rawls 2001, 161).

El concepto de razón pública que defiende Rawls describe el paso desde las creencias, costumbres o razones particulares hacia las razones que todos (nosotros y *los otros*) podemos entender y aceptar. En ese sentido:

“La justificación pública parte de algún consenso previo, esto es, de premisas que todas las partes en desacuerdo, supuestamente libres e iguales y plenamente capaces de razón, pueden razonablemente compartir y libremente suscribir” (Rawls 2002, 53).

Es a través de razones públicas que podemos calificar de terribles e intolerables supuestos como el del *sati* (quema de viudas en la India) o la infibulación de las niñas en ciertas regiones de África, pero también los desastrosos efectos medio ambientales, individuales y sociales de las vidas orientadas al consumo y a la competitividad ilimitada, que provocan la codicia, la falta de solidaridad y la pérdida del sentido de la vida. Es la fuerza de las razones lo que, asimismo, permite diferenciar la gravedad de las exclusiones, discriminaciones y agresiones, y delinear también el límite de lo tolerable.

Como sostiene Benhabib, el modelo deliberativo no excluye las diferentes formas en que se puede deliberar. Dentro de las distintas redes y asociaciones formadoras de opinión, que constituye la *esfera pública*, “pueden prosperar diferentes lógicas en el acto de esgrimir razones, saludar, narrar y contextualizar el discurso” (Benhabib 2006, 227). Lo que resulta inadmisibile, sin embargo, es que se relacione la razonabilidad con una supuesta potestad de los grupos dominantes. Por eso, tiene razón la autora cuando dice que “el supuesto de que los grupos política y culturalmente desfavorecidos y marginados representan “lo contrario de la razón” es un ejemplo de exotismo” (Benhabib 2006, 227). Yo diría también, de una inadmisibile actitud condescendiente.

BIBLIOGRAFÍA

BARBAROSCH, Eduardo

2013 *Teorías de la justicia y la metaética contemporánea*. Buenos Aires: La Ley – Facultad de Derecho UBA, 2ª ed.

BENHABIB, Seyla

2006 *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.

2006b *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.

BOBBIO, Norberto.

1986 *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

BRENNAN, Jason.

2012 *Libertarianism. What everyone needs to know*. New York: Oxford University Press.

CAMPS, Victoria

2004 “El derecho a la diferencia”. En OLIVÉ, León (comp.). *Ética y diversidad cultural*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., pp. 87-101.

DE LORA, Pablo

2006 *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*. Madrid: Alianza.

DE SOUSA, Boaventura

2002 “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”. *El otro derecho*, n° 28, julio 2002.

FRASER, Nancy

2006 “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. En FRASER, Nancy y Axel HONNETH. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata / A Coruña: Fundación Paideia Galiza.

FLORES D`ARCAIS, Paolo

2008 “Once tesis contra Habermas”, *Claves de Razón Práctica*, n° 179.

GARGARELLA, Roberto

1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.

HABERMAS, Jürgen

- 2008 “La voz pública de la religión. Respuesta a la tesis de Paolo Flores D’Arcais”. *Claves de Razón Práctica*, nº 180.
- 2006 “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- 2005 *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 4ª ed.
- 1999 “Ética discursiva” (*La inclusión del otro*). En GÓMEZ, Carlos (ed.). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza, 2002, pp. 174-183.

LIPOVETSKY, Gilles y Hervé JUVIN

- 2011 *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona: Anagrama. Colección Argumentos

LUKES, Steven

- 2011 *Relativismo moral*. Madrid: Paidós.

MARCIANI, Betzabé

- 2015 “Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano”. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº38.
- 2013 “Justicia y paz en la era global: Reflexiones a partir de *El derecho de gentes* de John Rawls”. Cuaderno de Trabajo, nº 2. Departamento de Derecho de la PUCP. Lima. Disponible en: <http://departamento.pucp.edu.pe/derecho/cuadernos-trabajo/justicia-y-paz-en-la-era-global-reflexiones-a-partir-de-el-derecho-de-gentes-de-john-rawls/>

NUSSBAUM, Martha

- 2014 *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós.
- 2012 *Crear capacidades*. Barcelona: Paidós.
- 2007 *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- 2002 *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder, 2ª ed.

PEÑA, Antonio

- 2009 *Multiculturalidad y Constitución. El caso de la justicia comunal aguaruna en el Alto Marañón*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales. Tribunal Constitucional.

RAWLS, John

- 2002 *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- 2001 *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”* (texto original en inglés de 1999). Barcelona: Paidós.
- 1995 *Liberalismo político* (2002, tercera reimpresión; texto original en inglés de 1993). México: Fondo de Cultura Económica.
- 1990 “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica” (texto original en inglés de 1985). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza, 2002, pp. 187-229.

SANDEL, Michael

- 2000 *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

SEN, Amartya

2000 *Desarrollo y Libertad*. Barcelona: Planeta.

2007 *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Madrid: Katz.

SINGER, Peter

2003 *Desacralizar la vida humana*. Madrid: Catedra.

TAYLOR, Charles

1994 “Horizontes ineludibles” (*La ética de la autenticidad*). En GÓMEZ, Carlos (ed.). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza, 2002, pp. 230-237.

TUBINO, Fidel

2015 *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

VILLANUEVA, Rocío

2014 “Constitucionalismo, pluralismo jurídico y derechos de las mujeres indígenas”. *Revista de Derecho Público*. Universidad de los Andes, n° 32, enero-junio.