

Nelson Jair Cuchumbé Holguín



El multiculturalismo de  
CHARLES TAYLOR  
y el universalismo  
de los derechos de  
JÜRGEN HABERMAS



Programa Editorial

¿Cuál es la aplicabilidad ético-política del modelo de Estado sugerido en la interpretación multiculturalista de Charles Taylor y en la explicación universalista de los derechos de Jürgen Habermas respecto a la articulación de las demandas de las comunidades indígenas y la construcción de unidad política democrática en Colombia? La respuesta es planteada luego de evaluar ambos modelos de Estado, los cuales se disputan la solución normativa de ese problema.

Se acoge la idea según la cual la condición moral y política a garantizar para que estas comunidades logren realizar sus demandas y necesidades es *la participación ciudadana* en pie de igualdad de derechos, por medio de una acción inquebrantable de organización, participación y deliberación en el espacio público-político, a través de procedimientos institucionalizados de discusión pública.

Desarrolla tres objetivos: mostrar cómo la unidad política en Colombia ha sido casi siempre pensada de espaldas a la diversidad cultural, promoviendo una forma de exclusión-inclusión de las minorías culturales. Evaluar las diferencias ético-políticas entre los modelos planteados por Taylor y Habermas. Y analizar las principales tesis propuestas por intelectuales nacionales sobre una salida a las cuestiones instauradas en Colombia por el nuevo orden constitucional y por la moda multiculturalista.

Su novedad radica en la ubicación y la clase de lectura que se hace del conflicto Estado-diversidad cultural en Colombia a partir de la tensión constitucional de 1991, abordado en términos normativos con una lectura práctica y compleja sobre la racionalidad política que hoy está en juego no sólo en Colombia, sino también en Latinoamérica. Se incluyen: la sociedad como espacio de interacción entre ciudadanos que compiten entre sí regulados por el derecho, la sociedad civil con capacidad de dirigir el sistema de poder estatal, la inclusión del otro sin pedir que abandone su forma de vida cultural, la pluralidad como recurso de aprendizaje, entre otros.



Universidad  
del Valle

Nelson Jair Cuchumbé Holguín

El multiculturalismo de  
CHARLES TAYLOR  
y el universalismo  
de los derechos de  
JÜRGEN HABERMAS



Colección Artes y Humanidades

## NELSON JAIR CUCHUMBÉ HOLGUÍN

Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle y miembro del Grupo de Investigación "Hermes" adscrito a esta Institución. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Autor de libros y artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. Sus más recientes publicaciones son *Argumentación jurídica y análisis jurisprudencial* (Sello Editorial Javeriana, 2006), "La crítica de Taylor al liberalismo procedimental y a la racionalidad práctica moderna" (Revista *Ideas y Valores*, 2010), "Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política" (Revistas *Estudios de Filosofía*, 2010), "Reconocimiento de las identidades colectivas: una aproximación desde la perspectiva de Habermas" (Revista *Praxis Filosófica*, 2008), "El Derecho a la educación en población desplazada. Línea argumentativa de la Corte Constitucional colombiana" (Revista *Quivera*, México, 2006), "La dimensión interpretativa como horizonte epistemológico: el reconocimiento de la diferencia", (Revista *Praxis Filosófica*, 2007), "La hermenéutica de Gadamer y el liberalismo político de Rawls" (Libro Colectivo *Hermenéutica en acción*, Universidad del Valle, 2010), "La problemática de la subjetividad e intersubjetividad en la modernidad. El horizonte del reconocimiento de la diferencia" (Revista *El Hombre y la Máquina*, 2005), "Reflexiones sobre el sentido y génesis del desplazamiento forzado en Colombia" (Revista *Universitas humanísticas*, 2008)

Nelson Jair Cuchumbé Holguín

El multiculturalismo de  
CHARLES TAYLOR  
y el universalismo  
de los derechos de  
JÜRGEN HABERMAS



Colección Artes y Humanidades

Cuchumbé Holguín, Nelson Jaír

El multiculturalismo de Charles Taylor y el universalismo de los derechos de Jürgen Habermas / Nelson Jaír Cuchumbé Holguín. -- Cali : Programa Editorial Universidad del Valle, 2012.

212 p. ; 24 cm. -- (Colección Artes y Humanidades)

Incluye bibliografías.

1. Taylor, Charles 2. Habermas, Jürgen, 1929- 3. Multiculturalismo Colombia  
4. Minorías – Colombia 5. Cultura – Colombia 6. Igualdad – Colombia 7. Política social - Colombia I. Tít. II. Serie  
306.446 cd 21 ed.  
A1339433

CEP-Banco de la República. Biblioteca Luis Ángel Arango

## Universidad del Valle

### Programa Editorial

Título: El multiculturalismo de Charles Taylor y el universalismo de los derechos de Jürgen Habermas

Autor: Nelson Jaír Cuchumbé Holguín

ISBN: 978-958-670-999-6

ISBN-PDF: 978-958-5164-35-2

DOI: 10.25100/peu.516

Colección: Artes y Humanidades - Filosofía

**Primera Edición Impresa mayo 2012**

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Héctor Cadavid Ramírez

Director del Programa Editorial: Omar J. Díaz Saldaña

© Universidad del Valle

© Nelson Jaír Cuchumbé Holguín

Diseño de caratula y diagramación: Hugo H. Ordóñez Nievas

Corrección de estilo: Luz Stella Grisales H.

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros.

El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación, razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, diciembre de 2020

*Un homenaje póstumo para mi madre y mi padre,  
personas con alto sentido de responsabilidad  
y honestidad, a ellos, mi más infinita gratitud  
por todas sus enseñanzas y afecto.*

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**



## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	11
CAPÍTULO 1	
LA DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL Y EL ORDENAMIENTO POLÍTICO COLOMBIANO .....	21
Exclusión-inclusión de la diversidad: determinismo científico de Francisco José de Caldas .....	22
Exclusión-inclusión de la diversidad cultural: republicanismo de Simón Bolívar .....	33
Exclusión de la diversidad en los siglos XIX y XX: primeras disposiciones republicanas, regeneración, catolicismo y eugenesia .....	39
CAPÍTULO 2	
EL MULTICULTURALISMO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA .....	53
Conflicto Estado y diversidad en las sociedades modernas liberales .....	55
Noción de multiculturalismo y conceptos anexos .....	59
Diferencia entre el multiculturalismo y el liberalismo .....	62
Dos tradiciones filosóficas: kantiana universalista y hegeliano-hermenéutica .....	66

CAPÍTULO 3	
EL MULTICULTURALISMO DE TAYLOR Y EL UNIVERSALISMO DE LOS DERECHOS DE HABERMAS	81
Supuestos ético-políticos del multiculturalismo de Charles Taylor .....	83
Supuestos ético-políticos del universalismo de los derechos de Jürgen Habermas .....	96
Modelo de ordenamiento sociopolítico de Charles Taylor .....	105
Relación individuo, capacidades y derechos humanos .....	113
Modelo de Estado de Jürgen Habermas .....	121
Democracia deliberativa como concepto discursivo procedimental .....	129
CAPÍTULO 4	
EL MULTICULTURALISMO EN COLOMBIA: ORDENAMIENTO SOCIOPOLÍTICO EN JUEGO .....	141
Modernización en la Colombia del siglo XIX .....	143
Pensamiento político dominante y ordenamiento sociopolítico de la Colombia del siglo XX .....	153
Apertura constitucional de 1991 y tensión entre el Estado y la diversidad étnica y cultural .....	160
Historia, politización de los procesos sociales y construcción colectiva de unidad política .....	171
Multiculturalismo en Colombia y líneas de interpretación .....	176
CONCLUSIÓN .....	197
BIBLIOGRAFÍA .....	205

## INTRODUCCIÓN

En lo personal, el interés por el tema de la articulación de la diferencia cultural en las sociedades democráticas liberales ha encontrado en las discusiones contemporáneas sobre el multiculturalismo las claves teórico-conceptuales para reflexionar sobre la rehabilitación del conflicto entre el Estado colombiano y la diversidad étnica y cultural. Las reflexiones normativas<sup>1</sup> que demarcan los derroteros del pensamiento filosófico político contemporáneo, ofrecen elementos que permiten comprender los dos tipos de racionalidad política que están en juego en dicho problema.

Este libro, es el resultado de un largo proceso de investigación y enfoca ese problema a partir de la tensión constitucional de 1991, expresada en el choque ético-político entre el espíritu liberal y el espíritu multicultural. El peso argumentativo de este trabajo no descansa en su capacidad para ofrecer explicaciones-descriptivas o para sugerir criterios que deban acoger las altas Cortes en lo referente a la solución de problemas prácticos generados por el reconocimiento Constitucional de la diferencia cultural, sino, más bien, en su capacidad para deslizarse hacia la reflexión en torno a las condiciones legales con las cuales es posible justificar la construcción de

---

<sup>1</sup> Estas reflexiones abarcan los planteamientos de diversos pensadores inscritos en el liberalismo, el multiculturalismo y la teoría crítica social.

una comunidad política, compatible con los derechos fundamentales, con la autodeterminación democrática y con el pluralismo cultural; alejada de apreciaciones nacionalistas, esencialistas o populistas.

El conflicto Estado-diversidad étnica y cultural<sup>2</sup> es una experiencia de oposición que ha determinado el pasado y el presente político colombiano. El proyecto de nación impulsado por las élites criollas y las circunstancias reales de exclusión-inclusión por cuestiones de etnia y raza en la Colombia del siglo XIX y XX justificaron un pensamiento político centralista (andino y autista) que fundó las bases morales de un orden social monocultural, caracterizado por no hacer viable la participación del indígena y del negro en la construcción de unidad política. Centralismo y monoculturalismo constituyen rasgos morales contrarios a la necesidad de establecer condiciones de discusión pública y toma de decisiones sobre asuntos comunes que faciliten la inclusión del otro en la vida política; de modo que, a cambio de unificar las distintas formas culturales de vida, se permita el flujo de los distintos discursos enfrentados en el espacio público político.

El presente colombiano parece constituirse en contra de ese modelo de orden social y de ese pensamiento político: presente de la apertura Constitucional de 1991, presente de la organización e intervención de las comunidades indígenas en la vida pública nacional y presente del quiebre del Estado monocultural. Efectivamente, el conflicto Estado colombiano-multiculturalismo no ha dejado de incidir en la definición del orden sociopolítico nacional. Este conflicto es el que hoy puede verse reflejado como una tensión al interior de la nueva Constitución Política, en la cual se introduce un nuevo lenguaje normativo que parece *viabilizar* un pensamiento multicultural al afirmarse que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural” (art. 7); y, a su vez, se reafirma un pensamiento político liberal al declararse que “todas las personas nacen libres e iguales ante la ley y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación” (art. 13).

La solución Constitucional de 1991 al problema político –Estado colombiano-diversidad cultural– al mostrarse como una tensión en sí misma, remite a los supuestos éticos de la perspectiva del liberalismo, así como a los propios de la perspectiva del multiculturalismo, y los revela como incompatibles: Que la exigencia al Estado por una respuesta a la demanda constitucional de proteger la diversidad étnica y cultural de la nación no es siempre conciliable con esa otra forma de garantizar los derechos fun-

---

<sup>2</sup> Representada en las tradiciones culturales de los pueblos indígenas, afrodescendientes, Raizal y Rom. No obstante, de acuerdo con los propósitos de la presente investigación sólo se hará referencia a situaciones en donde aparecen involucrados los legados culturales de las comunidades indígenas.

damentales del individuo. Que, por ejemplo, el efecto generado por el reconocimiento del multiculturalismo ha hecho que la rehabilitación de las luchas políticas de las comunidades indígenas privilegien el rescate de las identidades culturales y, al hacerlo, tienden a sacrificar en sus miembros los derechos fundamentales. Que dos concepciones axiológicas en disputa en el presente político colombiano –la liberal y la multicultural–, ambas ligadas a la necesidad de quebrantar el pensamiento político monocultural y centralista del pasado colombiano, son en cierta medida incompatibles. Que la apremiante necesidad del Estado colombiano de darle juego socio-político a las identidades culturales, aunque sea positiva y exprese por su parte un nivel de comprensión y solución de situaciones cotidianas, no lo excusa de velar por las garantías universales e individualistas propias de la modernidad política.

Ese carácter dual de la nueva Constitución Política permitió concebir el problema entre el Estado colombiano y las comunidades indígenas como un conflicto de valores ético-políticos. En este sentido, el libro incursiona en dicha cuestión haciendo remisión a la filosofía para aclarar y entender los supuestos morales que determinan los modelos de Estado reivindicados en ese choque axiológico y hacer un aporte desde la reflexión ético-política sobre el asunto, esperando que sea útil a los otros campos del saber desde donde hoy se están sugiriendo valiosas vías de interpretación, análisis y propuestas respecto a cómo darle juego socio-político a la diferencia cultural. El modelo de Estado de Habermas y el modelo de ordenamiento sociopolítico de Taylor parecen ser realizables en la justificación filosófica normativa que pueda contribuir a solucionar el problema de la articulación de la diversidad cultural en el juego político. Según Taylor, el Estado tiene el compromiso de crear condiciones especiales que favorezcan, de manera simultánea, la defensa de los derechos fundamentales y el resguardo de ciertas libertades exigidas por los miembros de los grupos minoritarios como imprescindibles para su actuación. Según Habermas, se trata, antes bien, que el Estado promueva condiciones de discusión entre los actores sociales, cimentadas en una “*concepción procedimental del derecho* según la cual el proceso democrático debe asegurar *simultáneamente* la autonomía privada y la autonomía pública”<sup>3</sup>.

Pero ¿cuál es la aplicabilidad ético-política del modelo de ordenamiento sociopolítico sugerido en cada una de esas dos interpretaciones respecto a la articulación de las demandas de las comunidades indígenas y la construcción de unidad política democrática en Colombia? Ésta es la pregunta central planteada en el presente libro y que se responde al evaluar

<sup>3</sup> HABERMAS, Jürgen (1999) *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. VELASCO ARROYO, J.; VILAR ROCA, G. (trads.) Barcelona: Paidós, cap. III, p. 197 [Apartado: “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”].

los dos principales modelos de Estado que se disputan en la actualidad la solución normativa de ese problema, es decir, el Estado multicultural y el Estado democrático de derecho. Bajo el análisis de estos dos modelos de Estado se logra mostrar que la inclusión del otro supone marcos axiológicos con efectos diferentes. El primero demanda menos unidad moral y menos diversidad política, ya que privilegia las morales locales, ve a los individuos comprometidos con los grupos, le baja el rol a la ciudadanía y disminuye la politización de la diferencia; lo cual parece conducir hacia una esfera pública débil, menos democrática, instrumentalizada y desgarrada por las culturas en tensión. El segundo, en cambio, admite un espacio moral más amplio y un mayor pluralismo cultural y político, permitiendo una mayor participación ciudadana y una esfera pública fuerte que admite el acuerdo político y la deliberación inclusiva de la diversidad cultural.

Apoyado en la propuesta normativa de Habermas, como punto de partida se adopta la idea de que la condición moral y política que debe garantizar el Estado, en conjunto con la sociedad colombiana en general, para que las comunidades indígenas logren realizar sus demandas y necesidades es la *participación ciudadana* en pie de igualdad de derechos. Todo lo que demanden las comunidades indígenas depende del ejercicio de la participación ciudadana y debe ser únicamente realizable a través del seguimiento de procedimientos institucionalizados de discusión pública. A su vez, todo lo que es realizable en plena participación y discusión pública es un hecho fundamental con relación a la formación de opinión política y construcción permanente de una comunidad política democrática, incluyente y pluralista. Toda demanda y toda forma de vida cultural puede ser realizada y reconocida legítimamente sólo y en la medida que las comunidades indígenas hagan públicas sus demandas en el espacio público-político, a partir de una acción inquebrantable de organización, participación y deliberación regulada por procedimientos democráticos y por respetar el común esquema de derechos universales.

Para responder a la pregunta inicial y justificar este principio de argumentación se establecen como marco de análisis las dos perspectivas filosóficas herederas de la tradición hegeliana-hermenéutica y la tradición kantiana universalista: 1) multiculturalismo y 2) liberalismo. La versión del liberalismo descansa en una perspectiva un poco más universalista que en ciertas situaciones se niega a consentir las diferencias, e insiste en la idea de que la universalidad de la ley y lo jurídico deben gozar de igual factibilidad para todos los individuos, no para los colectivos. La interpretación del multiculturalismo se apoya, en cambio, en la idea de que el reconocimiento y la apertura son actitudes determinantes en la construcción del individuo como sujeto moral que logra su realización y autocomprensión en pleno diálogo con un otro diferente.

En estas dos perspectivas se inscriben la interpretación del Estado multicultural de Taylor y el planteamiento del Estado democrático de derecho de Habermas. Frente a estos dos puntos de vista, se privilegia la idea del Estado democrático de Habermas; porque un ordenamiento sociopolítico que fomente una visión paternalista como condición para el reconocimiento de la diversidad cultural, como cree Taylor, es ética y políticamente desfavorable en el contexto nacional. Si el Estado democrático de derecho presupone la aclaración pública de las normas y la aceptación de la intensa lucha política como condiciones que deben garantizarse, entonces una política de ayuda, expresada en derechos especiales a las minorías culturales, no tendría lugar desde la organización del Estado de derecho. El Estado de derecho es más democrático que el Estado multicultural. Al tiempo que este último da mayor ayuda a los proyectos de vida que compiten entre sí, la esfera pública se vuelve cada vez más despolitizada y menos democrática. Así, la competencia se reduce a cuestiones relacionadas con el otorgar derechos especiales a los grupos minoritarios, situación que elimina el aspecto de legitimidad democrática propia del poder y del derecho.

Cabe aquí recordar dos ideas básicas que permiten justificar ese punto de vista privilegiado. La primera se puede enseñar de este modo: el Estado democrático de derecho, en su racionalidad, es siempre plural y participativo; tal como ha sido establecido en términos formales, por ejemplo, en la Constitución Política de 1991. Específicamente, el funcionamiento del Estado democrático de derecho no depende de los rasgos morales de los grupos humanos, sino de la participación de los actores sociales en la definición de las normas de regulación social y en la capacidad de intervención respecto al funcionamiento del Estado. El Estado democrático de derecho encuentra su legitimidad sólo en el ejercicio permanente del poder político de los diversos actores sociales regulado por el derecho; no depende del esquema axiológico particular de los colectivos identitarios ni de sus principios morales o de sus tradiciones culturales. Dado que el proceso democrático posee un carácter deliberativo, se puede decir que sólo a través del procedimiento democrático se garantiza a todos los ciudadanos la oportunidad adecuada e igual para formar o validar una opinión y voluntad acorde a sus intereses. Cuando los intereses de un ciudadano y su concepción del bien exijan atención al bien público y al interés general, el ciudadano debe contar con la oportunidad de adquirir una comprensión de tal situación.

La segunda idea de este modelo alude a que en el Estado democrático de derecho se acentúa una concepción deliberativa que puede relacionarse con aquellas perspectivas que conciben la política como un espacio de procesos de poder y la analizan de acuerdo con el punto de vista de las discusiones y los enfrentamientos, guiados por intereses y por la regulación social de carácter sistémico. Esta relación es posible gracias al contenido normativo que se revela en la facticidad social de los procesos políticos; planteamien-

to que tiene como premisa la idea de que el funcionamiento de un sistema político puede describirse de modo correcto sólo si se hace referencia a la dimensión de la validez del derecho y a la fuerza legitimadora que tiene el origen democrático del derecho. Se trata, entonces, de comprender que el derecho y la comunicación deliberativa son supuestos ineludibles que facilitan la construcción de comunidad política fundada en la discusión pública, el diálogo entre la pluralidad de voces, el descentramiento del poder y la exigencia de la igualdad de derechos.

En efecto, se puede decir ahora que reflexionar en torno a la articulación del multiculturalismo es también reflexionar sobre los supuestos morales que legitiman el Estado multicultural y el Estado democrático deliberativo. De igual manera, es reflexionar sobre el proceso histórico de vinculación política de las demandas de las comunidades indígenas al juego de las discusiones públicas y su incidencia en la construcción del Estado colombiano. De ahí que, en el libro se propone el desarrollo de tres objetivos específicos: 1) Mostrar cómo la unidad política en Colombia ha sido casi siempre pensada de espaldas a la diversidad cultural que la habita, hecho político que ha promovido una forma de exclusión-inclusión de las minorías culturales. 2) Evaluar las diferencias ético-políticas entre el modelo de ordenamiento sociopolítico multicultural de Taylor y el modelo de Estado democrático de derecho de Habermas. 3) Analizar las principales tesis propuestas por los intelectuales nacionales sobre una salida a las cuestiones planteadas en Colombia por el nuevo orden constitucional y por la moda multiculturalista<sup>4</sup>.

Ahora bien, es evidente que la tensión entre Estado y diversidad cultural en Colombia es hoy objeto de preocupación nacional si se tienen en cuenta los diferentes aportes de los científicos sociales nacionales. Esta tensión

---

<sup>4</sup> Cabe señalar que, con relación al modo de abordaje del problema que guía el libro, se procede en términos interpretativos. Por el carácter teórico-conceptual del problema, se adopta como estrategia la evaluación crítica de los supuestos ético-políticos que determinan y fundamentan la estructura argumentativa de cada uno de los filósofos tomados como paradigmáticos y de los teóricos sociales nacionales. Esta opción metodológica exige emplear variadas fuentes de información: bibliográficas y fuentes documentales (textos históricos y registros de prensa). Las fuentes bibliográficas están representadas en tres tipos de la literatura especializada: 1) la interpretación de Taylor, 2) la interpretación de Habermas y 3) los aportes y líneas de interpretación de los intelectuales nacionales mencionados. Las fuentes documentales están representadas en textos históricos, periódicos y dos fallos proferidos por la Corte Constitucional colombiana. Los textos históricos permiten analizar los rasgos morales institucionalizados en la Colombia de los siglos XIX y XX acerca del pensamiento político excluyente del otro. Los diarios *El País* (7 de Octubre de 2009), *El Tiempo* (28 de abril de 2007) y *El Espectador* (28 de Julio de 2008), muestran la noticia registrada sobre el caso de la ablación del clítoris a las niñas *embera*, reseñado en el último capítulo. La Sentencia T-030/00 y la Sentencia SU-039/97, que establecen los límites de la defensa de los derechos de las comunidades indígenas, permiten mostrar los tres tipos de fallos acogidos por la Corte Constitucional colombiana.



reúne en el mismo análisis vías de interpretación sugeridas desde campos disciplinares que tratan de modo distinto el problema de cómo darle juego sociopolítico a la diferencia cultural: Ciencia jurídica, Sociología, Antropología jurídica y Filosofía política. Pero estos valiosos aportes pueden ganar mayor claridad si los científicos sociales nacionales comprenden la importancia política que tiene la participación ciudadana en la consolidación de una democracia más madura y verdadera en Colombia.

En otras palabras, el ejercicio de la participación ciudadana es vital para la inclusión del otro y para la definición de unidad política nacional como un *bien* que debería ser construido colectivamente, porque:

- facilita a las comunidades indígenas, así como al Estado, aclarar y definir conjuntamente las necesidades reales y los modos para su realización,
- facilita la organización de los actores sociales a partir de sus propias iniciativas de desarrollo,
- fortalece en los ciudadanos la autonomía y la capacidad para expresar libremente sus puntos de vista en el ámbito público,
- consolida la afirmación de un pensamiento político pluricultural,
- potencia el cumplimiento de los derechos fundamentales,
- crea un ambiente de responsabilidad en torno a la construcción de comunidad política como proceso histórico de complejización y reconducción de las demandas de los actores sociales al tenor de las diversas agendas políticas,
- viabiliza la programación del poder estatal y
- representa el punto de partida para reivindicar los derechos sociales.

Se puede afirmar que la novedad del presente trabajo radica en la ubicación y en la clase de lectura que se hace del conflicto Estado-diversidad cultural en Colombia. Esto es, un abordaje de tal conflicto en términos normativos y una lectura de índole práctica y compleja sobre la racionalidad política que hoy está en juego no sólo en Colombia, sino también en Latinoamérica. En dicha complejidad se incluyen: la sociedad como espacio de interacción entre ciudadanos que compiten entre sí regulados por el derecho, la construcción permanente de comunidad política en medio de la pluralidad, la institucionalización de procedimientos democráticos para la discusión pública, el respeto a los principios constitucionales, la sociedad civil con capacidad de dirigir el poder estatal, la inclusión del otro sin pedirle que abandone su forma de vida cultural y la participación ciudadana en la solución de los asuntos prácticos suscitados en la interacción social.

Por último, antes de hacer referencia al contenido de los capítulos, es pertinente señalar que su orden (comenzar por Colombia, ir a la Filosofía política y volver a Colombia) obedece a una lógica relacionada con el propósito de mostrar cómo la configuración de la nación implica no sólo un proceso histórico de exclusión-inclusión del indígena, sino también un con-

flicto ético-político que expresa modos distintos de discusión y participación de los actores sociales en la construcción de la voluntad y opinión pública. El conflicto Estado y diversidad es abordable en términos de una forma de exclusión-inclusión étnica y cultural que ha conocido una serie de etapas con sus respectivas versiones políticas a lo largo de la historia de la nación colombiana. Una reflexión sobre esas versiones admite una reseña de las diferentes posturas ideológicas con las cuales se legitimó la exclusión-inclusión del indígena, una remisión a la filosofía política para tratar de argumentar en favor de la bondad normativa (lo mejor moralmente hablando) de la participación ciudadana en la construcción de una cultura política democrática y pluralista, una ilustración de cómo se han vinculado políticamente en la historia colombiana las demandas de las comunidades indígenas al juego de las discusiones públicas y su incidencia en la formación de la voluntad y opinión política.

Finalmente, en lo concerniente a los capítulos que componen el presente trabajo se deben hacer unas puntualizaciones. En el primer capítulo: “La diversidad étnica y cultural y el ordenamiento político colombiano”, se comienza con Colombia para darle un contexto específico a la reflexión que se emprende. Por ello, se introduce la idea de que el proyecto de unidad política nacional en Colombia ha sido pensado de espaldas a la diversidad étnica y cultural, lo cual ha exigido al indígena un proceso de aculturación para su aceptación como actor válido del proceso de construcción de la nación. En segundo lugar, se sostiene que las primeras disposiciones republicanas, al igual que el proyecto de nación civilizada, la igualación cultural y el ideal del perfeccionamiento “racial”, representan formas ideológicas de legitimación coherentes con la perspectiva liberal más duradera en el contexto nacional, caracterizada por excluir la diversidad y por incluir a los individuos.

En el segundo capítulo: “El multiculturalismo y la filosofía política contemporánea”, se fijan dos ideas –como piedras de toque– de lo expuesto como punto de partida sobre la respuesta acerca del enfrentamiento entre liberalismo y multiculturalismo. La primera, que el choque entre Estado y diversidad cultural no es propio de Colombia, sino que también incumbe a las sociedades modernas democráticas liberales. La segunda, que es importante explicitar que el multiculturalismo es un conjunto de estudios, confuso y polisémico, en el cual las luchas políticas de las minorías culturales han sido unificadas a partir de ciertos criterios morales. De ahí que en primer lugar se presente el fenómeno de la diferencia cultural en el mundo actual. En segundo lugar, se introduce una aclaración respecto a qué se entiende por multiculturalismo y sus nociones anexas. En tercer lugar, se establece la diferencia entre liberalismo y multiculturalismo. En cuarto lugar, se exponen los supuestos ético-políticos que fundamentan y determinan la tradición filosófica kantiana universalista y la tradición filosófica hegeliana-hermenéutica. En estas dos tradiciones se inscriben los programas filosóficos de Habermas y Taylor.

En el tercer capítulo: “El multiculturalismo de Taylor y el universalismo de los derechos de Habermas”, toma la palabra la Filosofía política contemporánea. Aquí se plantea que la interpretación de Taylor reclama un Estado multicultural que consiente derechos colectivos por encima de los derechos individuales; mientras que el planteamiento de Habermas admite un Estado democrático y la idea de los derechos fundamentales. Según Taylor, el Estado multicultural posibilitaría la defensa tanto de los derechos individuales como los de grupo solicitados por miembros de los grupos aborígenes para conseguir salvaguardar sus horizontes de vida cultural. Según Habermas, el Estado democrático de derecho viabilizaría la inclusión del otro bajo condiciones morales y comunicativas que permitirían la participación ciudadana en pie de igualdad legal en la solución de los asuntos prácticos suscitados en la interacción social. Esta última interpretación sirve de punto de referencia para dejar en claro que se comparte el planteamiento de Habermas, dado que ofrece una alternativa normativa loable para la articulación de la diferencia cultural: la participación ciudadana y el derecho como la base moral de un ordenamiento sociopolítico democrático deliberativo.

Finalmente, en el cuarto capítulo: “El multiculturalismo en Colombia: Ordenamiento sociopolítico en juego”, se traslada el análisis evaluativo sobre la viabilidad ético-política del modelo de Estado multicultural de Taylor y del modelo de Estado de democrático de derecho de Habermas, no en dirección del núcleo normativo heredado y ensanchado por los dos pensadores en cuestión; sino, hacia la manera en que la Constitución de 1991 subsanó la antigua exclusión y cómo habría de superarse la tensión generada luego de este hecho. Se incorpora al análisis de la exclusión de la diversidad cultural una consideración interpretativa: consiste en la comprensión ético-política del carácter dual (liberal y multicultural) de la Carta Magna de 1991, asimismo, se aborda el diálogo con las aproximaciones y los aportes de los académicos nacionales sobre el problema de la diversidad cultural en Colombia. La explicitación de este diálogo tiene como destinatarios a los científicos sociales nacionales, y pretende develar en virtud de qué en la gran mayoría de los aportes de los académicos nacionales se olvida el conocimiento histórico que permite comprender la importancia de la participación activa del indígena en la construcción de una cultura política democrática e incluyente acorde con la situación multicultural del país. Como se ha dicho, sus valiosas vías de interpretación resultan pertinentes para la articulación de la diversidad cultural en el contexto nacional. Sólo que el problema del multiculturalismo en Colombia también admite la reflexión ético-política para su articulación; ésta permite afirmar que la construcción de un ordenamiento sociopolítico incluyente y pluralista exige la participación ciudadana, en pie de igualdad de derechos. Esto es, la construcción permanente de comunidad política con la pluralidad de voces y con el concurso activo de todos los actores sociales bajo un esquema común normativo.

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## LA DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL Y EL ORDENAMIENTO POLÍTICO COLOMBIANO

*La búsqueda de un orden político es, desde la independencia, una obsesión incesante de las distintas élites latinoamericanas. Vuelve al orden del día cuando quiera que surja la duda sobre las posibilidades de alcanzar un desarrollo “verdadero” o una modernidad “verdadera”. Más allá del problema de la organización política, ese afán deja traslucir siempre una incertidumbre más profunda en torno a la identidad de los pueblos y a la formación del Estado nación, como si uno y otra quedaran en suspenso<sup>5</sup>.*

El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural con la apertura Constitucional de 1991, como queda claro más adelante<sup>6</sup>, ha creado en Colombia un nuevo marco normativo y nuevos lenguajes que han generado problemas afines: con la construcción de la unidad política nacional, con la cuestión de hasta dónde avanzar en la defensa de las diferencias abordada por las altas Cortes a través de *fallos*<sup>7</sup>, con el modo de solución a la tensión consti-

---

<sup>5</sup> PÉCAUT, Daniel (1987) *Orden y violencia: Colombia 1930-1953*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, etc. Vol. 1, p. 7.

<sup>6</sup> *Vid. supra*, cap. 3, p. 160, apartado: “Apertura constitucional de 1991, tensión entre el Estado y la diversidad étnica y cultural”.

<sup>7</sup> Por ejemplo, la promulgación de la Ley 70 de 1993 (que otorga derechos sociales, culturales, territoriales y económicos a las comunidades afrocolombianas) y los fallos de la Corte Constitucional colombiana relativos a la formalización de bienes y al reconocimiento de derechos de parejas no heterosexuales. Respecto a esto último, la Corte Constitucional colombiana condicionó

tucional entre la reafirmación de los derechos fundamentales del individuo y el reconocimiento de la diversidad, con la interpretación de la cuestión multicultural por los académicos nacionales de las ciencias sociales desde diferentes saberes, con la situación de interacción entre las comunidades indígenas y sus propios integrantes y con la articulación de las demandas de los movimientos sociales organizados en colectivos identitarios (de carácter étnico, “racial”, cultural, regional y religioso). Estas situaciones representan formas como la sociedad colombiana responde ante la rehabilitación del conflicto entre el Estado y la diversidad étnica y cultural.

Las ideas políticas que históricamente viabilizaron la justificación ideológica del modo en que se hace la exclusión-inclusión de la diversidad del proyecto de nación en la Colombia del siglo XIX y XX, la intervención enorme que tiene en el contexto sociopolítico colombiano el proyecto de nación “civilizada” fundado en la superioridad “racial”, así como la “general inadecuación” de la racionalidad política moderna con la diversidad; constituyen algunos de los principales ejes del proceso de construcción de la unidad política en Colombia. Este proceso ha sido casi siempre pensado de espaldas a la diversidad, lo cual ha suscitado una forma de exclusión de las comunidades indígenas del proceso de construcción de la comunidad política. La exclusión de la diversidad étnica y cultural no es un hecho político exclusivamente colombiano, sino una casi condición moderna occidental para la construcción del Estado-nación en las sociedades democráticas liberales; caracterizadas por un universalismo que incluye a los individuos (universalización de la ciudadanía) y excluye a las culturas (relativo desprecio de las prácticas culturales).

#### **EXCLUSIÓN-INCLUSIÓN DE LA DIVERSIDAD: DETERMINISMO CIENTÍFICO DE FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS**

No sólo en Colombia, sino en América Latina y en el resto del mundo, la unidad política ha sido casi siempre pensada de espaldas a la diversidad (especialmente étnica, “racial”, religiosa y cultural). En el caso concreto de América Latina, las condiciones históricas propias de la conquista y de la colonización española no sólo impusieron una (casi completa) hegemonía religiosa y cultural, sino que grandes sectores de la población (negra e indí-

---

por medio de tres sentencias la vigencia de varias normas que regulan el régimen patrimonial de los compañeros permanentes, las uniones maritales de hecho y el Sistema de Seguridad Social Integral, a que se apliquen estos derechos por igual a las parejas del mismo sexo: La Sentencia C-560 de 2002, la Sentencia C-029 de 2009 y la Sentencia C-075 de 2007. Por ejemplo, en esta última, el máximo Tribunal Constitucional resolvió: “Declarar la EXEQUIBILIDAD de la Ley 54 de 1990, tal como fue modificada por la Ley 979 de 2005, en el entendido que el régimen de protección en ella contenido se aplica también a las parejas homosexuales”.

gena, principalmente) han sido excluidos del proyecto de unidad nacional o se les ha exigido un proceso de aculturación (que para ellos implica deculturación) para su aceptación como actores válidos del proceso de construcción de las naciones políticas. Sin embargo, al desearse otro curso de acción en la construcción de la unidad nacional se originó la transformación tanto del negro e indígena (unos) como del español (otros) dentro de un nuevo *nosotros* (criollos).

En el caso colombiano, esta forma de exclusión-inclusión étnica y cultural ha recorrido una serie de etapas, que para el asunto de las comunidades indígenas (que aquí concierne) ha conocido varias versiones políticas a lo largo del proceso de construcción de la nación. A esa forma de exclusión-inclusión se le ha justificado desde diferentes tendencias ideológicas sugeridas por los intelectuales de las élites nacionales. Unas veces, apelando a la ciencia; y otras, invocando ciertas ideas modernas de nación (republicanismo, nacionalismo, liberalismo) y cultura (racismo, imperialismo cultural, igualdad cultural). Resulta innegable que en el proceso de construcción de la unidad política nacional persiste una tendencia ideológica excluyente de la diversidad. Ésta fue ignorada o anulada como tal, porque sus modos de organización no coincidieron con la concepción política imaginada por las élites criollas para legitimar el orden social o porque sus formas de expresión incomodaron los modelos admitidos de explicación de la naturaleza y del individuo.

Se trata de una tendencia ideológica que, desde el siglo XIX hasta finales del siglo XX, ha legitimado en Colombia la primacía de una racionalidad política con la consiguiente exclusión de lo indígena y negro de diferentes formas. La influencia de estas formas de exclusión sobre los distintos modos de expresión étnica y cultural se observa, por ejemplo, en la inevitable lógica de la racionalidad política moderna acogida en los modelos de pensamiento político nacional fundados en la homogenización política (paradigma liberal o nacional) y cultural (gente igual que se separa de lo diferente) como condición para la construcción de la nación. Como se ha señalado, este modelo de pensamiento político se asume en diferentes épocas de manera particular. No obstante, la racionalidad política se corresponde con la concepción de “nación civilizada” que se cristalizará sólo si se acoge un modo de vida y orden sociopolítico legitimado en la exclusión del otro como diferente. Se debe resaltar aquí que:

El modo privilegiado de esta exclusión fue casi siempre el levantamiento de *fronteras simbólicas* que invisibilizaban toda expresión cultural que no cupiera dentro de cierto entendimiento de lo que es una “nación civilizada”; pero en no pocos casos se acudió también a la eliminación física de poblaciones incapaces de satisfacer ciertos estándares “raciales” considerados

indispensables para la vida civil. En tanto se obró así, la ciencia vino a remplazar, en la exclusión, el rol jugado por la religión, durante la conquista y la colonia, en la subordinación de la diversidad.<sup>8</sup>

Este modo de exclusión de la diversidad no es propiamente colombiano. En general (y particularmente en la Modernidad), cuando se piensa la unidad política se lo hace a partir de ignorar o excluir la diversidad, porque ésta es considerada casi una condición legal para la existencia del Estado-nación y del nacionalismo desde el decimonónico (Herder y el romanticismo) hasta el del siglo XX (el nazismo, el falangismo y el fascismo) y del liberalismo que universaliza por el lado de la ciudadanía, igualando e ignorando la diversidad religiosa y cultural. Siendo ésta una tendencia moderna y occidental (y quizás no sólo occidental), se debe señalar que lo propio de Colombia (que comparte a este respecto cierto rasgo con los países latinoamericanos), es el modo de excluir la diversidad, especialmente la étnica y “racial”. Los criollos (fenómeno exclusivamente hispanoamericano) no pudieron pensar las recientes naciones sin excluir lo negro, lo indígena, lo no-católico o lo regional.

Entre dichas versiones políticas aparecen las ideas de Francisco José de Caldas y de Simón Bolívar. Para Caldas, la aplicación del determinismo geográfico y climático al ámbito de la cultura y las costumbres constituye la base ideológica de la visión sobre la cual se consolidaría un orden social cimentado en el discurso hegemónico de la clasificación de la gente (racismo). En cuanto a Bolívar, las virtudes cívicas del ciudadano, la no distinción racial y la transformación de las estructuras coloniales son las claves ético-políticas que permitirían la construcción de la República. En consecuencia, estas dos figuras paradigmáticas reivindican dos modos distintos de imaginar la unidad nacional. Caldas defiende ideas coherentes con un orden social centralista que subraya la inferioridad del indio en términos “raciales”; en cambio, Bolívar sugiere ideas afines con una organización sociopolítica republicana fundada en la igualdad. Aunque esos dos modos de imaginar la unidad nacional son distintos, puede decirse que incidieron, a lo largo del siglo XIX y gran parte del siglo XX, en otras figuras que ayudaron a pensar el proceso de construcción de la República y contribuyeron con sus ideas en la legitimación ideológica del proyecto de unidad nacional.

¿Qué significa esto? Ante todo, en lo concerniente a Caldas, es indiscutible, traza las bases del discurso hegemónico de la civilización y del progreso al reivindicar la idea de la superioridad “racial” como condición para la construcción de la nación. En lo que a Bolívar compete, la soberanía popular, la división de poderes, la libertad civil, la abolición de la esclavi-

---

<sup>8</sup> GRUESO, Delfín Ignacio (2009) *Caldas y Caro: los roles del catolicismo y la “ciencia” en la negación de la diversidad de la nación colombiana*. Cali: Universidad del Valle, p. 1.



tud y la disolución de la monarquía constituyen el soporte del nuevo orden político republicano. ¿Qué articulan de estas dos visiones las otras figuras que incidieron en la definición del modelo de unidad política en la Colombia del siglo XIX? En unas y otras figuras no sólo se esgrimen argumentos que expresan continuidad y ruptura respecto a la forma como Caldas y Bolívar imaginan la construcción de la nación, sino que también se legitima la tendencia ideológica de exclusión-inclusión del indígena bajo exigencias morales que reducen su iniciativa de participación en la construcción de la nación en términos colectivos. Se expondrán, brevemente, los planteamientos de algunas de esas figuras.

José Ignacio de Pombo define quiénes (criollos libres) y cómo tienen derecho a participar en la vida política<sup>9</sup>, así como el tipo de régimen político que se había de adoptar (regiones autónomas del virreinato). Esta visión política fue cimentada en dos ideas: 1) la superioridad “racial” y 2) el desprecio por los negros e indios. Pombo concibió ambas ideas en su plan de reformas<sup>10</sup> como condiciones inevitables para la “implementación de una economía y sociedad moderna de pequeños productores libres”<sup>11</sup> distinta a la visión de mundo fundada en la barbarie y salvajismo propios de la gran mayoría de los habitantes de finales del siglo XVIII y principios del XIX de la Nueva Granada. Camilo Torres plantea a través del “Memorial de agravios” la necesidad de la unión y coherencia jurídica como condiciones para reclamar una concepción de Estado en una forma de gobierno representativo de las Colonias, que eliminara el sistema de opresión y explotación a que las había sometido la Corona española. Julio Arboleda ataca a las comunidades indígenas, pues considera que “los resguardos condenaban a los indígenas al atraso y a la barbarie, evitando que entraran en la sociedad moderna como seres productivos y, así, los mantenía en la pobreza”<sup>12</sup>. José María Samper

<sup>9</sup> “En su informe sobre contrabando de 1804 se apartó radicalmente de la visión de mundo de los aristócratas payaneses, para quienes la esclavitud era la base misma de su economía y de sus relaciones sociales. En este informe, Pombo hizo público por primera vez en la Nueva Granada un discurso abolicionista radical. Se declaró enemigo no sólo del comercio de esclavos sino de la esclavitud misma. Pombo quería reemplazar la sociedad construida sobre la base de una fuerza de trabajo sometida a la servidumbre por una cuyas columnas fuesen los pequeños productores independientes, dueños de tierra y de sus instrumentos de trabajo. Por lo anterior, se oponía también a la existencia del tributo impuesto a los indígenas. Pombo fue, además, el gran campeón del librecambio en la Nueva Granada, estudió con atención a Adam Smith y defendió incondicionalmente sus ideas”. MÚNERA, Alfonso (2005) *Fronteras imaginadas*. Bogotá: Planeta, p. 57.

<sup>10</sup> “Memorias sobre el contrabando en el virreinato de Santafé” (1804). En: POMBO, José I. de (1986) *Comercio y Contrabando en Cartagena de Indias*, Bogotá: Procultura, p. 32.

<sup>11</sup> MÚNERA, Alfonso, *Op. cit.*, p. 65.

<sup>12</sup> Joaquín Garcás, “Mensaje del Gobernador de la Provincia de Túquerres a la Cámara en 1850”, Túquerres, septiembre 15 de 1850, AGC, AM, Paq. 48, Leg. 25. Citado en: SAFFORD, Frank

se esfuerza por demostrar que la “Nueva Granada no era tierra de bárbaros; sino, por el contrario, cuna de gentes civilizadas”<sup>13</sup>. Para ello, se apoya en “argumentos, más a tono con su tiempo, lo que Caldas había hecho, [...], es decir, intentar demostrar que en la Nueva Granada coexistían dos geografías opuestas, no sólo por sus condiciones climáticas y topográficas, sino, [...], por el grado de civilización de sus pobladores”<sup>14</sup>. Miguel Antonio Caro subraya la necesidad de reconocer la moral derivada del catolicismo<sup>15</sup> como la guía principal de los asuntos públicos, expresándose en un lenguaje que recogía la realidad constitucional, en especial en lo que toca a la realidad política y administrativa de los Estados federales, para indicar que la única posibilidad de garantizar la unidad de estos Estados era por medio de la llamada unidad religiosa<sup>16</sup>. Rafael Núñez, con su proyecto ideológico de la Regeneración, reivindica una nación cimentada en el “orden y progreso” consistente con la creencia de que la unidad nacional es homogenización católica y negación de la pluralidad cultural. López de Mesa insiste en la consolidación de una identidad propia cimentada en la convicción por la eugenesia en la mitad del siglo XX.

Esta descripción general de las diferentes versiones políticas con las cuales se legitimó la exclusión-inclusión del indígena supone, en el presente estudio, no un esfuerzo por hacer un examen riguroso de la historia de Colombia a lo largo del siglo XIX y XX. Se trata, antes bien, de mostrar los distintos paradigmas de pensamiento político que han viabilizado la construcción de la unidad política nacional sin articular la pluralidad cultural. Modelos de pensamiento político fundados en una tendencia universalista

---

(1991) “Race, Integration and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870”

En: *Hispanic American Historical Review*. Durham: Duke University, etc. Vol. 71, No. 1 (febrero), pp. 1-33.

<sup>13</sup> MÚNERA, Alfonso. *Op. cit.*, p. 105.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 105-106.

<sup>15</sup> “[...] nosotros, católicos ante todo, confesamos francamente que los hombres públicos del partido conservador no siempre han correspondido a la confianza de sus comitentes católicos: que muchos de ellos están contaminados de ideas liberales, o ya por la educación que recibieron en las aulas de ciencias políticas enseñadas en sentido liberal, o ya por su incorporación y voluntaria permanencia en las logias masónicas; que otros por debilidad y por respetos humanos hacen indebidas concesiones; y que hay, finalmente, afiliados a ese partido personas que cordialmente aborrecen las santas instituciones católicas”. CARO, Miguel Antonio (1918-1945) *Obras Completas*. CARO, Víctor E.; GÓMEZ RESTREPO, Antonio (eds.) Bogotá: Imprenta Nacional. Tomo I, p. 828.

<sup>16</sup> GONZÁLEZ, Jorge Enrique. *Tradición y modernidad en la construcción de la nación colombiana* [Conferencia]. En: Cátedra Manuel Ancízar “Creer y poder hoy”. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2004, p. 15.

(kantismo) que ha afectado esa construcción, incompatible con el multiculturalismo; a partir del cual: se reivindica el reconocimiento de la diversidad (Taylor), se entiende la formación histórica de la identidad determinada por las relaciones intersubjetivas e interacciones sociales (Hegel) y se concibe el diálogo abierto entre interlocutores orientado hacia el ensanchamiento de sus habituales horizontes de comprensión cultural (Gadamer).

En este sentido, tal como se mostrará en el segundo capítulo, se puede decir que la tendencia universal kantiana representa, en cierta medida, la justificación liberal (la más duradera en el contexto nacional) de excluir la diversidad por incluir a los individuos; como ya se expresó, un universalismo incluyente que excluye a las *culturas*<sup>17</sup>. En efecto, el universalismo kantiano vía la universalización de la ciudadanía y del relativo desprecio de lo tradicional, de las prácticas culturales; provee el mejor soporte ético-político a ese olvido de la diversidad o a su exclusión (esto no quiere decir que ni los criollos, ni los arquitectos de los Estados nacionales europeos leyeron a Kant). A diferencia de lo kantiano universalista, lo hegeliano, por su valoración de la *sittlichkeit*, valora más la participación de las *eticidades*<sup>18</sup> en la construcción de la vida en común.

Se puede comenzar por señalar que la aplicación de la idea del determinismo geográfico al campo de las ciencias de la sociedad y la cultura, efectuada por Caldas, da forma a un modo de pensamiento en el que se clasifica a la gente (racismo). Su pensamiento remite a una imagen de la gente y las culturas, en términos de sus actitudes y virtudes, como algo que puede tipificarse a través del influjo de los pisos térmicos. La postura ideológica de Caldas es clara. No se trata de un científico natural interesado en plantarse el problema de la exclusión del indio, sino en dar aplicación al principio de causalidad en cuestiones relativas a la cultura y las

<sup>17</sup> “Unas veces, la cultura viene definida a partir de la vida social, de la política y el Estado, mientras que otras se juzga desde los fines humanos internos a los que la praxis cultural parece aspirar. Unas veces, la cultura recibe funciones específicas y otras parece reflejar una posición más propia de las viejas concepciones del mundo, cerradas y románticas procedentes del siglo XIX. Con este desplazamiento constante, el argumento de la cultura se desprende del origen en el que inicialmente se discutió, y que tiene que ver esencialmente con la vida buena, con la dimensión ética del hombre, para anclar en contextos que son evidentemente políticos, como ya sucede en la obra de Kymlicka o de Taylor”. VILLACAÑAS, José Luís “El Estado y la cultura: Sobre una cuestión básica de multiculturalismo”. En: HOYOS, Guillermo; URIBE, Ángela (comps.) (1998) *Convergencia entre ética y política*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 26.

<sup>18</sup> “Por eticidad se designa [...] el ethos encarnado en un mundo de vida particular y sobre el que sólo se enuncian juicios normativos, en la medida en que es posible acercarse, más o menos, a las exigencias de principios morales generales. SCHNÄDELBACH, Herbert. “Was ist Neoaristotelismus?”. En: KUHLMANN, Wolfgang (ed.) (1986) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegel und die Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 38.

costumbres. Sin embargo, la incidencia de su pensamiento en la legitimación de la grandeza del reino español y en la adjudicación de la condición de *inferioridad*<sup>19</sup> al indio se hace a partir del determinismo geográfico. En virtud de que la gente era susceptible de explicación mecánica-naturalista, se fue legitimando el ideal del dominio de una raza sobre otra inferior, hasta el punto de que los criollos optaron por ignorar al indígena como actor político del proceso de construcción de comunidad política. Es ese punto de vista del influjo del clima el que instaura Caldas como condición para la organización de los seres:

El cuerpo del hombre, como el de todos los animales, está sujeto a todas las leyes de la materia: pesa, se mueve, se divide; el calor lo dilata, el frío lo contrae; se humedece, se seca, en una palabra, recibe las impresiones de todos los cuerpos que lo rodean. Cuando su parte material recibe alguna alteración, su espíritu participa de ella. Se es evidente que el calor, el frío, la electricidad, la presión atmosférica y todo lo que constituye el clima, hace impresiones profundas sobre el cuerpo del hombre, es también evidente que las hace sobre su espíritu, obrando sobre su espíritu, obra sobre sus potencias; obrando sobre sus potencias, obra sobre sus inclinaciones y, por consiguiente, sobre sus virtudes y sus vicios<sup>20</sup>.

En efecto, las ideas científicas resaltadas por Caldas a inicios del siglo XIX llevaban el argumento de la construcción de las nuevas naciones americanas por las élites criollas; y, en la misma forma, la promoción de la estrecha relación entre la actividad científica y las prácticas políticas, es decir, la construcción de una nación fundada en una geografía y en una población distribuidas en ella racialmente. Es ésta, la condición ineludible y útil promovida por Caldas para el desarrollo de las nuevas naciones americanas. De ahí que haya divulgado incesantemente la geografía como una forma de conocimiento válido para la construcción de la nación y el desarrollo de la economía neogranadina: “La geografía es tan necesaria al Estado como lo puede ser a un propietario el conocimiento perfecto de sus heredades”<sup>21</sup>. Casi con las mismas palabras repetía esta afirmación en el Semanario de la Nueva Granada:

---

<sup>19</sup> “La superioridad y la inferioridad de aquellos que participan en una interacción está dada de antemano; cada uno de ellos aspira, de igual manera, a la aprobación de la mirada del otro”. TODOROV, Tzvetan (1995) *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus, p. 119.

<sup>20</sup> CALDAS, Francisco José de (1809) “Estado de la geografía del Virreinato en relación con su economía y comercio” En: CALDAS. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Santafé, pp. 138-139. [Nuevo Plan del Semanario para el año de 1810]

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 140.

Los conocimientos geográficos son el termómetro con que se mide la ilustración, el comercio, la agricultura y prosperidad de un pueblo. Su estupidez y barbarie siempre es proporcionada a su ignorancia en este punto. La Geografía es la base fundamental de toda especulación política<sup>22</sup>.

La idea de la geografía económica, como condición necesaria para la construcción y desarrollo de las nuevas naciones americanas, aparece como una preocupación de Caldas. Ante la necesidad de justificación del nuevo gobierno y control del territorio, criollos –como Caldas– reasumieron su condición de herederos legítimos de la ciencia europea y se autoproclamaron sujetos con capacidad de representación y eficiencia política. Es la condición que proclamó el nuevo poder en contra del cualquier modelo de ordenamiento social cimentado en la *barbarie e ignorancia*<sup>23</sup>. Esta condición política influyó en la visión del criollo con respecto a su papel en la construcción de la sociedad neogranadina y en su concepción sobre la articulación del indio, mulato y negro al proyecto de construcción de la unidad nacional. Algunas de las ideas planteadas por los criollos para cimentar el poder y el control territorial, acorde con su condición de herederos del desarrollo español, se encuentran en el pensamiento de Caldas; expresado en la tesis de la mediación española con lo europeo en las nuevas naciones. A continuación, se presenta una idea que permite ilustrar esta pretensión. Según el pensamiento de Caldas, se consideran como

europes no sólo los que han nacido en esta parte de la tierra, sino también sus hijos, que conservando la pureza de su origen jamás se han mezclado con las demás castas. A estos se les conoce en América con el nombre de criollos, y constituyen la nobleza del nuevo Continente cuando sus padres la han tenido en su país natal<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> CALDAS, Francisco José de (1808) “Estado de la geografía del Virreinato en relación con su economía y comercio”. En: CALDAS. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Santafé. [Prospecto del semanario para 1809]

<sup>23</sup> Caldas tiene una clara percepción de los habitantes de la Nueva Granada como escindidos por efectos de una geografía diversa de seres civilizados y seres bárbaros o inferiores. De ahí que estimaba que “la naturaleza misma, y no otra cosa había determinado la superioridad intelectual y moral del hombre de los Andes sobre el de las costas. El indio, el negro y el mulato de las tierras bajas y ardientes eran seres despreciables, sobre los cuales no se podía constituir una sociedad civilizada, no por el color de sus pieles sino por el hecho de haber sido productos de geografías y climas degradados”. MÚNERA, Alfonso. *Op. cit.*, p. 81.

<sup>24</sup> CALDAS, Francisco José de. (1986) “Informe al virrey del director del observatorio astronómico sobre los trabajos realizados bajo su dirección”. En: HERNÁNDEZ DE ALBA, G. *Historia documental de la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada después de la muerte de su director Don José Celestino Mutis 1808-1952*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, p. 11.

En este pensamiento político, expuesto por Caldas en el Seminario del Nuevo Reino de Granada, manifiesta abiertamente una reivindicación del criollo noble como condición para el ejercicio del poder por parte de los criollos; quienes, además de auto-reconocerse como europeos, heredaron la nobleza de sus antecesores. La conservación de la nobleza (pureza racial) y el auto-reconocimiento del criollo como europeo constituirían la base de un pensamiento político que no sólo incide en la creación de las nuevas naciones, sino en la configuración del discurso que sugiere un tipo de sujeto habilitado para ejercer poder (*nosotros*) y que, a su vez, cataloga a los indios nativos y negros (*los otros*)<sup>25</sup> como carentes de la heredada pureza de origen español.

El discurso de la *pureza* “*racial*”<sup>26</sup> y la idea de la conservación de las tradiciones europeas en la Colombia de inicios del siglo XIX incidieron en la consolidación de una mentalidad alejada del propósito de dar juego político a la libertad y autonomía de los pueblos nativos. Se consideraba, antes bien, que la sociedad colombiana lograría un desarrollo sólo si en ella se implantaran prácticas culturales e instituciones políticas administradas por los criollos. Tanto las prácticas culturales como las instituciones políticas se convirtieron en mecanismos que redujeron totalmente el poder de los nativos para controlar sus propias vidas y consolidar círculos de autoridad que les garantizara identificarse o igualarse con los intereses de los criollos. Estos mecanismos, representados en la actividad científica y política, crearon una forma de control que legitimó un nuevo sentido de identidad de los criollos como grupo social dominante. Los mecanismos de control, fijados en tiempos de la soberanía de la Corona española, son conservados por los criollos para la domesticación del territorio y la movilización de saberes, con el fin de asegurar la apropiación y el control de la nueva nación americana.

Es evidente, entonces, que la promoción de la estrecha relación entre la actividad científica y las prácticas políticas es una condición política acuñada desde el pensamiento de Caldas. Esta condición funda la base ideológica que justificó ciertas exigencias para ejercer el poder; lo cual significó para los indígenas su exclusión como actores políticos respecto a la construcción del proyecto de nueva nación *imaginada*<sup>27</sup> por los criollos.

---

<sup>25</sup> Sobre la relación “nosotros y los otros”, véase: TODOROV, Tzvetan (2003) *La conquista de América. El problema del otro*. BOTTON B., Flora (trad.) Buenos Aires: Siglo XXI. [Primera publicación en francés 1982]

<sup>26</sup> “Caldas era consciente de que en el discurso hegemónico construido ya a principios del siglo XIX la gesta civilizadora estaba asociada a los pueblos de piel blanca. No se podía por ejemplo, ser negro y aspirar a la civilización, por lo que se apresuró a establecer una condición racial para los indios y castas de los andes de “más blanca” que resultaba, por supuesto, forzada e irreal”. MÚNERA, Alfonso. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>27</sup> “Para poder imaginarse la nación, en los términos de Benedict Anderson, el grupo que se la imagina lo hace siempre con referencia a un territorio, éste casi siempre aparece en sus inicios

La exigencia del conocimiento científico como condición para el desarrollo y la conservación de la “pureza racial”, fija los límites de un espacio habitado entre aliados, quienes comparten un mismo lenguaje cultural y un mismo horizonte de intereses. Aspectos básicos para la consolidación de un nuevo gobierno, de un nuevo poder y de una nueva élite que incluye sólo a quienes participan de la actividad científica y herencia racial europea; hecho que impone a los nativos la necesidad de realizar un proceso de aculturación y de auto-representación como gente inferior sin virtudes civiles para la participación en la construcción de nación.

A lo anterior, deben agregarse otras dos ideas compartidas por Caldas. La primera, referida a la tesis de que en nombre de las ciencias se proclamó la superioridad de unos climas sobre otros. De ahí deviene la segunda idea, consistente en validar la concepción determinista del influjo de la geografía en la condición física y moral de los habitantes del virreinato. En lo concerniente a la idea de la superioridad de unos climas sobre otros, se puede decir que a partir de ella Caldas interpretó

el territorio y los habitantes del virreinato desde una postura metodológica que permitió identificar y hacer comprensible la geografía de los Andes como el área de la civilización y el progreso, y las tierras calientes como geografías de la barbarie y del atraso. Caldas fue quizás el creador, en nuestro medio, de la visión sobre la cual se fundamentaría una y otra vez, a lo largo del siglo XIX y bien entrado el XX, el discurso hegemónico de la república andina, en el cual los valles y mesetas de las grandes cordilleras encarnaron el territorio de la nación, y las costas, las tierras ardientes de los valles ribereños, los llanos y las selvas el “otro”, la imagen negativa de una América inferior, tal como se había concebido desde Europa<sup>28</sup>.

Con relación a la idea del determinismo, del influjo de la geografía en el desarrollo físico y moral del hombre granadino, cabe señalar que a través de esta idea Caldas legitimó la convicción de que las virtudes y los vicios obedecían a cuestiones asociadas directamente del clima. Se trata de un supuesto ideológico que viabilizaría la idea de un ordenamiento social definido a partir de ciertas condiciones específicas distantes de los ámbitos geográficos habitados por las mayorías indígenas y negras; supuesto ideológico central para la formulación del mestizaje como “uno de los proyectos ideológicos

---

dotado de un pasado y de unas cualidades que se nutren tanto de la historia como del mito, y que hacen de la ambigüedad e imprecisión de sus contornos una de sus principales características”.

*Ibid.*, p. 68.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

centrales de la intelectualidad criolla del siglo XIX”<sup>29</sup>. Es precisamente esa convicción *excluyente*<sup>30</sup> del indígena y negro, justificada desde la ciencia, la que permitiría a Caldas afirmar, sin ningún tipo de reparo moral que:

Esta asombrosa variedad de producción, de temperaturas y de presión, en lugares tan poco distantes, es preciso que haya influido sobre el carácter y las costumbres de los pueblos que habitan la base de la cordillera, o sobre ella. En efecto, ¡qué rasgos tan diferentes y decisivos se advierten entre el hombre de la costa y el de la cima de los Andes! El ojo menos penetrante y observador distingue al mompoxino del pamplonés, al que respira el aire abrasador de Guayaquil del que vive en la dulce temperatura del Cuenca; y el salvaje del Orinoco en nada se parece al rústico de Quito. Hay pocos puntos sobre la superficie del globo más ventajosa para observar, y se puede decir para tocar, el influjo del clima de los alimentos sobre la constitución física del hombre, sobre su carácter, sus virtudes y sus vicios<sup>31</sup>.

Así, de acuerdo con lo expuesto acerca del planteamiento de Caldas sobre el nuevo gobierno, el nuevo poder trazado por los criollos y el uso de la geografía para justificar el modo de ser de los hombres, se encuentra la definición del futuro modelo de actor político habilitado para construir el proyecto de Estado nacional libre e independiente de los modos de subordinación establecidos por la Corona española. Asimismo, se aprecia un esfuerzo moral e intelectual por consolidar elementos ideológicos distintos en América, como el creer que “todo intento de crear una nación supone el ejercicio previo de la invención de una geografía humana, de un territorio habitado, sin el cual ésta no existe”<sup>32</sup>. Definición del modelo de actor político y consolidación de elementos ideológicos, permiten afirmar que en las ideas políticas de Caldas “la construcción de una geografía y de una población, distribuidas en ella racialmente, fueron dos elementos inseparables”<sup>33</sup> con respecto a la definición de la naciente república.

En efecto, ahora se puede afirmar que esas ideas sugeridas por Caldas incidieron no sólo en una mentalidad respecto a la forma de organización de la nación, sino también en los modos de concebir su constitución; lo cual certificó un pensamiento centralista y racista en el siglo XIX como supuesto

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>30</sup> “La idea de la naciente república dotada de un mestizaje más o menos completo, ha servido para ocultar a los ojos de los estudiosos de la historia colombiana uno de los ejes centrales sobre los que giró la formación misma de la nación en el siglo XIX: el descomunal esfuerzo por someter y suprimir las razas negra e indígena del territorio patrio, y la construcción temprana, desde los textos fundacionales del pensamiento criollo colombiano, de una idea de nación brutalmente violenta y excluyente de la llamadas razas inferiores”. *Ibid.*, p. 40.

<sup>31</sup> CALDAS, Francisco José de (1809) *Op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>32</sup> MÚNERA, Alfonso. *Op. cit.*, p. 68.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 69.



fundamental para la construcción de la unidad política nacional. Supuesto político que posteriormente se manifestaría en las diferencias políticas entre los defensores del modelo monárquico (realistas) y los promotores del modelo democrático liberal (patriotas) con respecto al modelo de Estado. “Los primeros, partidarios de la conservación de la *tradicción*, la *monarquía* y el *sistema colonial*; y los segundos, decididos seguidores del *sistema republicano* como forma de gobierno y de la *democracia* como sistema de organización política”<sup>34</sup>. Es en este ambiente de divergencia política que las élites criollas afrontan la necesidad de remplazar el Estado monárquico por la democracia republicana.

En síntesis, las ideas principales de Caldas sobre la construcción de la unidad política en la reciente nación colombiana del siglo XIX siempre estuvieron en función de la aplicación del determinismo geográfico en las cuestiones de orden práctico, cuya su consecuencia fundamental es la legitimación racional del mestizaje como única condición de posibilidad para acceder a un orden social basado en la civilización y el progreso. No obstante, civilización y progreso son el punto de partida del discurso hegemónico que viabilizaría la separación y clasificación de la gente en términos raciales. Las ideas de Caldas dan continuidad al supuesto ideológico de la superioridad “racial” promovido en la Colonia; lo cual no sólo incidiría en la exclusión real del indígena y el negro respecto a la construcción de la nación, sino que también repercutiría en la institucionalización de una racionalidad política que no reconocería al indígena y al negro como actores políticos activos en las discusiones públicas ni en la formación de una voluntad y opinión política construida colectivamente.

#### EXCLUSIÓN-INCLUSIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL: REPUBLICANISMO DE SIMÓN BOLÍVAR

Ahora bien, el conjunto de las ideas promovidas por Caldas, contrarias al reconocimiento de la diferencia cultural, no se ha restringido al período previo a la independencia de Colombia. Como es bien sabido, las ideas que enfatizó Simón Bolívar, en tiempos del proceso de independencia y liberación de la dominación española, apuntaron hacia el establecimiento de Estados de derecho organizados en formas de democracias republicanas que de cierta manera ilegítimaron una sociedad jerárquica como la imaginada por Caldas, al estilo de Europa occidental y Norteamérica. Sin embargo, esa concepción de Estado republicano se promovió sin tener en cuenta la situación de diversidad y el nivel de desarrollo cultural propio de los pueblos nativos. Tampoco

<sup>34</sup> OCAMPO LÓPEZ, Javier. “Las ideas y las instituciones políticas en la Independencia”. En: URIBE, Jaramillo (dir.) *Manual de historia de Colombia*. 2ª. Ed. Bogotá: Círculo de Lectores. 1982. Tomo II, p. 94.

se contemplaron las necesidades de las formas de vida cultural que históricamente habitaron la nación colombiana ni se consideraron las consecuencias culturales del estado social de esclavitud, al cual fueron sometidos los *indios*<sup>35</sup> y negros. La imposición del ordenamiento republicano como forma de gobierno se legitimó desde ideas bolivarianas como, por ejemplo, la unidad de Hispanoamérica y el ciudadano con virtudes cívicas. La formación de una confederación de los Estados hispanoamericanos, la solidaridad continental y la integración americana, formaron los supuestos políticos que viabilizarían

la coexistencia de una soberanía supranacional representada en el pacto de los países hispanoamericanos, con las soberanías nacionales de cada uno de los Estados miembros. La Asamblea de plenipotenciarios llenaría el vacío de poder dejado por la Corona española; por ello, la liga tendría un carácter de perpetuidad, como signo de fortaleza.<sup>36</sup>

Las ideas políticas indicadas por Bolívar para la integración americana reivindicarían no sólo una unidad política de países, cimentada en la unidad lingüística hispana, sino también una estructura política fundada en la *igualdad*<sup>37</sup> como condición para la formación de un Estado grande y fuerte. Se trata de un pensamiento que incluye al indio como ciudadano con virtudes cívicas, pero que no cree en distinciones raciales. En este sentido, Bolívar estimó que las posibilidades de igualación del indígena como ciudadano no dependían de un proceso de educación para la vida en común, sino de la transformación de las estructuras coloniales. Las ideas políticas de Bolívar sobre la unidad política y los planteamientos de los venezolanos y granadinos en el Congreso de Cúcuta dieron origen al bloque político de la Gran Colombia (Venezuela, Nueva Granada, Quito y Panamá). De ahí que en el Congreso de Cúcuta de 1821 fueran definidas las normas de gobierno y unión de los pueblos de Colombia de acuerdo al ideal integracionista. Esta tendencia política integracionista incidió en el Congreso de Cúcuta respecto al esclarecimiento de normas cimentadas en principios liberales que menoscabaron de nuevo la diversidad étnica y cultural. Hecho que se evidencia cuando en la Constitución Política de 1821, se establece:

Es un deber de la Nación proteger por las leyes sabias y equitativas: la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad de todos los colombianos<sup>38</sup>; y son

---

<sup>35</sup> Cabe señalar que al comienzo de la época colonial hubo población indígena esclava, pero posteriormente no.

<sup>36</sup> OCAMPO LÓPEZ, Javier. *Op. cit.*, p. 125.

<sup>37</sup> Esta es una idea que hace distinto el planteamiento político de Bolívar del punto de vista de Caldas. Este ilustre criollo nunca habló de igualdad.

<sup>38</sup> RESTREPO PIEDRAHITA, Carlos (comp.) (2009) *Constituciones Políticas nacionales de Colombia*. 4ª. Ed. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, cap. 6 [“Constitución de Cúcuta

deberes de cada colombiano, vivir sometido a la Constitución y á las leyes; respetar y obedecer á las autoridades que con sus órganos; contribuir á los gastos públicos; y estar pronto en todo tiempo a servir y defender á la Patria, haciéndole el sacrificio de sus bienes y de su vida, si fuere necesario (sic).<sup>39</sup>

El nuevo orden normativo de la Gran Colombia acogería como eje de la unidad política las ideas liberales. La integración política de la Gran Colombia parte de supuestos morales como la libertad, el ideal de igualdad individual y la auto-obligación con las leyes y el poder político. Estos supuestos morales se presentaron como los únicos referentes legales que posibilitarían la integración política y la organización social. En este escenario, el supuesto de la negación del indígena, de su contexto cultural y de su organización política (resguardos y cabildos) en los pueblos nativos se encuentra implícito en el conjunto de derechos otorgados a los pueblos nativos en época de la dominación española sobre América, aun así, su otorgamiento se considera innecesario cuando se define el nuevo lenguaje normativo fijado por algunos de los *líderes*<sup>40</sup> de la integración republicana. Con todo esto, no se reasumen los derechos propios de los indígenas para el ejercicio de la autonomía política. La negación constitucional de 1821 del indígena con tradiciones culturales y capacidad de organización propia se argumentó no sólo bajo los principios liberales priorizados en el Congreso de Cúcuta, sino también desde las ideas de Bolívar expuestas en la “Carta de Jamaica”.

Resulta oportuno aquí recordar que en la denominada “Carta de Jamaica” se encuentra el ideal del “nosotros” sugerido por Bolívar, el cual habría de identificarse como condición para la formación e integración de las naciones. El “nosotros” de Bolívar es un “nosotros” criollo:

No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores<sup>41</sup>.

En ese mismo sentido, afirmaría, con toda convicción en el “Discurso de Angostura” que: el “nosotros” no incluye a “indios” ni a “españoles”<sup>42</sup>. En efecto, se trata de un pensamiento político que no reconoce, en su pre-

de 1821”], art. 3.

<sup>39</sup> *Ibid.*, art. 5.

<sup>40</sup> Se debe recordar que algunos líderes defendieron el *statu quo* colonial.

<sup>41</sup> CUEVAS CANCINO, Francisco (1975) *La Carta de Jamaica redescubierta*. México: Colegio de México. [Carta de Jamaica, 1815]

<sup>42</sup> BOLÍVAR (1998) *Escritos fundamentales*. CARRERA D., Germán (comp.; prol.) Caracas:

tensión integracionista, al indio como actor político; y, a su vez, resalta al criollo como sujeto con iguales derechos a los del español.

Así, la unidad política de las recientes naciones independizadas, caracterizada por la exclusión de la diversidad, fue esgrimida como uno de los argumentos básicos de la integración de la Nueva Granada. Si la Nueva Granada se unirá con Venezuela, lo conveniente es formar una república central cuya capital debe ser Maracaibo. Esta capital se encuentra en una

posición y posee [...] un territorio tan propio para la agricultura como para la cría de ganados, [...]. Los salvajes que la habitan serían civilizados, y nuestras posesiones se aumentarían en la adquisición de la Goajira. Esta nación se llamaría Colombia como un tributo de justicia y gratitud al criador de nuestro hemisferio<sup>43</sup>.

Este argumento adverso al reconocimiento de la diversidad cultural se encuentra de nuevo en la misma Carta de Jamaica en donde Bolívar justifica el ideal de

una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería por consiguiente tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse<sup>44</sup>.

Precisamente, ésta es una de las características que distinguen al proyecto republicano asumido por Bolívar del modelo político vinculado al poder, dejado por la Corona española; que, como se ha indicado, admite un tipo de ordenamiento socio-político y un lugar que ocuparían en él los indígenas, distintos al reivindicado por Caldas. Se trata de un proyecto político cuyo límite no es la preocupación por la cuestión indígena y su clasificación, sino la realización de un orden político cimentado en la soberanía popular, la división de poderes, la libertad civil, la abolición de la esclavitud y la disolución de la monarquía. La cuestión central aquí es: ¿cuáles son los argumentos empleados por Bolívar para validar ese proyecto y qué reacciones suscita en las élites criollas el asunto de la abolición de la esclavitud, de la iglesia, de la gran hacienda y de los resguardos? Para responder a esta pregunta han de considerarse, de manera previa, algunos de los decretos más importantes promulgados por Bolívar en la Constitución de Angostura de 1819 y en la Carta Boliviana de 1826 en pro de la abolición de la esclavitud.

Entre esos decretos se encuentran los emitidos el 2 de junio y el 16 de

---

Monte Ávila. [*Discurso de Angostura*, 1819]

<sup>43</sup> CUEVAS CANCINO. *Op. cit.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

julio de 1816. En ambos la abolición sólo beneficiaría a “los esclavos que se incorporaran al servicio militar”<sup>45</sup>. El contenido de estos decretos sería reafirmado por Bolívar en su discurso al Congreso de Angostura, al plantear que la libertad absoluta de los esclavos es tan necesaria como su propia vida y la de la República. Bolívar cree que la abolición de la esclavitud es lo que efectivamente haría posible tanto la realización del individuo como la concreción del proyecto de independencia. Todas sus proclamas tienen una unidad discursiva de libertad fundamental para la configuración de la República bajo el supuesto del ciudadano libre. Argumentos de este mismo tipo se encuentran en sus proclamas expuestas entre 1811 y 1818. Por ejemplo, en el decreto de la libertad de los esclavos en Venezuela establece como Ley que

la justicia, la política y la Patria reclaman imperiosamente los derechos imprescriptibles de la naturaleza, he venido en decretar, como decreto, la libertad absoluta de los esclavos que han gemido bajo el yugo español en los tres siglos pasados. Considerando que la República necesita de los servicios de todos sus hijos, tenemos que imponer a los nuevos ciudadanos las condiciones siguientes:

Artículo primero. Todo hombre robusto, desde la edad de catorce hasta la de sesenta años, se presentará en la parroquia de su Distrito a alistarse en las banderas de Venezuela, veinte y cuatro horas después de publicado el presente decreto.

[...] Artículo tercero. El nuevo Ciudadano que rehúse tomar las armas para cumplir con el sagrado deber de defender su libertad, quedará sujeto a la servidumbre, no sólo él, sino también sus hijos menores de catorce años, su mujer y sus padres ancianos.

Artículo cuarto. Los parientes de los militares empleados en el ejército libertador gozarán de los derechos de Ciudadanos y de la libertad absoluta que les concede este decreto a nombre de la República de Venezuela (sic).<sup>46</sup>

Bolívar no está interesado en discutir la articulación del indígena y negro al proyecto político republicano, sino en crear una condición legal común que facilite el servicio de los nuevos ciudadanos en la ardua tarea de defender la independencia (libertad), porque está convencido del importante papel de los ciudadanos en la construcción de la República. El argumento de Bolívar es que los ciudadanos con libertad son fundamentales para la República. De ahí que la idea del ciudadano con libertad se enfatizara de

<sup>45</sup> BOLÍVAR (1983) *Proclamas y discursos del Libertador, 1811-1830*. LECUNA, Vicente (comp., estudio y notas) Los Teques, VEN.: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos, pp. 188-189.

<sup>46</sup> *Ibid.* pp. 148-149.

nuevo en la Constitución de la República de Bolivia, aprobada en el año de 1826. En esta Constitución el Libertador incluyó en el artículo 10, ordinal 5, su idea en pro de la abolición de la esclavitud en dicho país, la cual fue expuesta de la siguiente manera: “Todos los que hasta el día han sido esclavos, y por lo mismo quedarán, de hecho, libres en el acto de publicarse esta Constitución. Por una ley especial se determinará la indemnización que se debe hacer a sus antiguos dueños”(sic)<sup>47</sup>.

Ciertamente, Bolívar reivindica un orden político republicano reconocedor del ciudadano con libertades, pero la reivindicación de la libertad de los esclavos no obtuvo el consenso mayoritario, debido al rechazo de los sectores oligárquicos y de los terratenientes amos de esclavos. De cualquier modo, la abolición de la esclavitud es una orientación política contraria a la intención de las élites criollas por consolidar un régimen que les garantizara la propiedad sobre las tierras. En efecto, el interés de Bolívar por abolir en forma definitiva la esclavitud en la Nueva Granada no llegó a consolidarse, ya que distintas fuerzas de carácter político y económico obstaculizaron tal proceso, siendo una de ellas el hecho de que muchos oficiales patriotas poseían esclavos y se beneficiaban de sus servicios tanto en las unidades productivas como en el servicio doméstico.

En sentido más estricto, se puede afirmar que la abolición de la esclavitud y la abolición de los resguardos son aspectos ideológicos que direccionan la construcción de la República, la cual es imaginada a partir de las ideas liberales reivindicadas por las élites criollas. Imaginar la República se identifica con principios como la libertad, la igualdad y la propiedad privada. Es muy importante subrayar que la reivindicación de la Nueva Granada, como un orden encarnado en supuestos liberales, es constitutiva de una experiencia de construcción de un modelo de Estado-nación que no viabilizaría condiciones legales para la participación del indígena en la vida pública. Recurriendo a interpretaciones como la expuesta por Luis Carlos Castillo, en su libro *Etnicidad y Nación*, quizás se pueda ilustrar la anterior afirmación.

Después del desmembramiento del Imperio colonial español, la ideología liberal de los nuevos constructores de la República se orientó a la extinción de los resguardos. El pensamiento liberal sostenía que la igualdad de los individuos era una conquista de la humanidad contra el “Antiguo Régimen” y que la propiedad privada era una forma del ejercicio de la libertad. Tal concepción era, por antonomasia, contraria a la existencia de tierras no enajenables, además, se consideraba, que la “propiedad raíz”, sin la cual no habría progreso, era condición indispensable para la participación política en la República. Ahora, la República consideraba que las tierras comunales

---

<sup>47</sup> BOLÍVAR. “Constitución de la República Boliviana, 1826”. En: SUBIETA SAGÁMAGA, Luis (1948) *Bolívar y Bolivia*. La Paz, BO: Revista de la Academia de Ciencias Genealógicas y Heráldicas de Bolivia. p. 126.

eran vestigios vivientes del odiado orden colonial y al querer construir un Estado-nación moderno necesitaba ejercer control sobre un vasto territorio todavía en parte inexplorable. Este proyecto era incompatible con la existencia de resguardos y cacicazgos, porque ellos implicaban el ejercicio de la territorialidad, es decir, el control sobre gente, recursos y territorio. Por lo tanto, los resguardos eran contrarios al proyecto de construcción del Estado-nación moderno, la principal meta de las élites políticas durante la mitad del siglo XIX<sup>48</sup>.

Esta interpretación permite afirmar que la experiencia de construcción del Estado-nación y, en general, la formación de la voluntad y opinión pública en tiempos de la República deben suscribirse, en principio, a la ideología liberal. En efecto, el proceso político en contra de los resguardos parece encontrar su mejor expresión en el deseo de las élites por apropiarse de las tierras de los indígenas y en la retórica del discurso liberal que, en nombre de la República y la reivindicación del ciudadano con derechos, terminó por justificar las expropiaciones. Desde de ese discurso siempre se consideró que el resguardo era una forma de propiedad de supervivencia arcaica. Por ello, hacendados y políticos propusieron reemplazarla por una distribución de las tierras en pequeñas propiedades entre los indígenas.

Sirvan estas breves consideraciones para ilustrar de qué manera las ideas políticas esgrimidas por Bolívar en sus planteamientos, respecto a la unidad política y organización sociopolítica de las naciones americanas en forma de repúblicas democráticas, argumentan la integración política cimentada en principios liberales y, al mismo tiempo, niegan la situación de multiculturalidad inherente al contexto nacional. La idea de la integración política entre naciones en condiciones de igualdad funda el elemento básico de un discurso político que aparece como uno de los horizontes más importantes en la pretensión de organización y progreso en tiempos inmediatos a la independencia. El discurso político de Bolívar sobre la unidad de los pueblos americanos surge como una alternativa de justificación del poder relacionado con la defensa de un republicanismo fundado en la igualdad, las virtudes cívicas y la no distinción racial. Esta alternativa se convirtió en otra forma de justificación del pensamiento político dominante, según el cual los indígenas deben efectuar procesos de aculturación y deculturación para ser aceptados en la construcción de las naciones americanas. En efecto, en la reivindicación del republicanismo para legitimar la construcción de la nueva unidad política aparece presente el indígena no como un actor social con sus tradiciones culturales, sino como un individuo determinado por una moral opuesta a su esquema habitual de valores. En otras palabras,

---

<sup>48</sup> CASTILLO, Luís Carlos. (2009) *Etnicidad y Nación: El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle, p. 97.

se le incluye sólo para construir un orden moral; no como producto de la participación de la pluralidad de voces. No obstante, debe señalarse que esta empresa de unidad nacional trasforma a criollos, indígenas y negros dentro de un *nuevo* “nosotros”.

#### EXCLUSIÓN DE LA DIVERSIDAD EN LOS SIGLOS XIX Y XX: PRIMERAS DISPOSICIONES REPUBLICANAS, REGENERACIÓN, CATOLICISMO Y EUGENESIA

En ese ambiente de promoción de ideas políticas, favorables con la integración y perjudiciales con el reconocimiento del indígena como actor político válido, se promulgarían las primeras disposiciones republicanas en la Colombia del siglo XIX. En gran medida son anti-bolivarianas, pues promovieron actitudes liberales modernas deseosas de cambio y de organización social democrática. Se cree que las primeras disposiciones republicanas, al igual que el proyecto de nación civilizada, la igualación cultural y el ideal del perfeccionamiento “racial”, representan formas ideológicas de legitimación coherentes con la perspectiva liberal más duradera en el contexto nacional; caracterizada por excluir la diversidad y por incluir a los individuos. Se trata de una tendencia que universaliza la ciudadanía, desestima las costumbres y la *identidad*<sup>49</sup> cultural de los grupos humanos y provee el mejor soporte ético-político a la exclusión de la diversidad. ¿Qué es exactamente lo que se instaura en Colombia a través de las disposiciones republicanas, de la exigencia de aculturación, del punto de vista del mejoramiento ‘racial’ y de la perspectiva del imperialismo cultural?

Una de esas disposiciones tiene que ver con la idea de la República formada por ciudadanos libres e iguales. De ahí que en la Constitución Política de 1830 se hace referencia a esta disposición bajo los siguientes términos: “Todos los hombres libres nacidos en territorio de Colombia, y los hijos de estos, aun cuando hayan nacido afuera de él”<sup>50</sup>; y “los colombianos son iguales delante de la ley, cualquiera que sean su fortuna y destinos”<sup>51</sup>. Sin embargo, la promulgación formal de esa disposición no representó una aplicación sin restricción para la mayoría de la población. Por ejemplo, prácticas sociales como la esclavitud y la implementación del reglamento legal de los indígenas, respecto a ciertos aspectos afines con los tributos y la propie-

---

<sup>49</sup> “El término ‘identidad’ es multivoco. Su significado varía según la clase de objetos a los que se aplica. Aquí me ocuparé sólo de la identidad colectiva referida a un ‘pueblo’, esto es, a una etnia o a una nacionalidad. En este terreno, se emplean a veces como sinónimos de ‘identidad’ otros términos aun más imprecisos, como ‘alma’ o ‘ser nacional’, ‘espíritu de un pueblo’, ‘realidad propia’”. OLIVÉ, León (1994) *La identidad personal y la colectiva*. México: UNAM, pp. 85-86.

<sup>50</sup> Colombia. Constitución Política de 1830. Art. 9. En: *Estudios Sociológicos*. 1994. Vol. XIV. N° 41, pp. 85-86.

<sup>51</sup> *Ibid.* Art. 12.



dad territorial comunal, continuaron siendo diferentes y discriminatorias. En otras palabras, se promueven nuevas disposiciones formales que favorecen a cierto tipo de población (criollos) y se conservan prácticas culturales que excluyen al indígena del juego sociopolítico.

Así, las nuevas disposiciones constitucionales legitimaron el poder de quienes lograron la independencia. El nuevo poder, en manos de los criollos independentistas, definió un modelo de ordenamiento normativo compatible con sus intereses. La conservación del monopolio sobre la tierra y la modificación insignificante de la estructura fiscal son muestras de acciones políticas enmarcadas dentro de las nuevas disposiciones constitucionales y encaminadas a beneficiar intereses de los criollos independentistas. Por ello, la posibilidad de esgrimir el derecho divino como base del poder es concebida como inconstitucional e incorrecta, pues se consideraba que la justificación del poder dependía de la soberanía popular, la cual representa la “base constitutiva de la República y encarnación de la igualdad entre desiguales”<sup>52</sup>. Las disposiciones constitucionales posibilitarían la conservación de un orden social excluyente de la gran mayoría de la población e incluyente de un reducido número de criollos.

Como se puede observar, el pensamiento político de los criollos y las primeras disposiciones constitucionales de la República no tienen gran simpatía de facto con la diversidad cultural y con el reconocimiento del indígena como actor político lícito. Ahora bien, la idea de construcción de la unidad política en línea con esa normativa, cimentada en el supuesto universalista: todos los hombres son libres e iguales, encuentra su continuidad en la Constitución Política de la Nueva Granada en 1843; en donde la reafirmación del hombre libre es de nuevo favorable con el proyecto de nación, que sólo reconoce cierto tipo de actor político. Aunque las nuevas declaraciones constitucionales reafirmaron un proyecto de nación libre e independiente y favorecieron un nuevo lenguaje normativo, no cambió el tradicional modo de valoración del indígena. Las declaraciones constitucionales omiten siempre normas que responden a la situación de multiculturalismo propia de la Nueva Granada. Lo anterior, se ilustra a través de la Constitución de 1843 al establecerse que:

Eran granadinos los hombres libres, o los hijos libres de esclavas, siempre que reunirán determinados requisitos de “amor a la independencia y la libertad”, o de domicilio y concedió el derecho de ciudadanía a los mayores de veintiún años que tuvieran bienes por trescientos pesos o rentas de ciento cincuenta al año y que supieran leer y escribir. Al igual que en la Constitu-

<sup>52</sup> TIRADO MEJÍA, Álvaro. “El Estado y la política en el siglo XIX”. En: URIBE, Jaramillo (dir.) *Manual de historia de Colombia*. 2ª. Ed. Bogotá: Circulo de Lectores. 1982. Tomo II, p. 332.

ción anterior, la exigencia del requisito de alfabetización se propuso hasta 1850, pues se persistía en la ingenua creencia de que con consagrar en los textos la libertad, ella traería de suyo la instrucción<sup>53</sup>.

La verdad es que en las primeras disposiciones constitucionales, establecidas en la República de la Nueva Granada del siglo XIX, se prescindió de una normatividad que viabilizará la articulación política del indígena en la construcción del proyecto de nación. La afirmación del individuo con libertad, la identificación con el espíritu independentista y el otorgamiento de la ciudadanía mediada por el requisito de alfabetismo y poder económico, apuntaron hacia el establecimiento de un modelo de Estado en donde el individuo ilustrado aparece como centro del orden social y en donde las comunidades indígenas con sus tradiciones culturales, simplemente, no son reconocidas. Si se ha de construir una nación libre e independiente, ello será sólo posible a partir de la aceptación de principios morales (libertad e igualdad), acorde con el derecho natural y desde la restricción de la participación de los ciudadanos: “No sería nada arriesgado estimar en un cinco por ciento a lo sumo la proporción de varanos adultos y además se aprovechaban de él en la práctica”<sup>54</sup>.

Las anteriores consideraciones permiten afirmar que desde los inicios mismos de la naciente República el ordenamiento sociopolítico quedó cimentado en principios específicos del pensamiento liberal europeo. Dicho brevemente, la construcción de la nación implicó la definición de un orden sociopolítico coherente con los intereses de los criollos independentista y con el ideal del hombre libre e igual. Esta manera de concebir la construcción de la nación sirvió, luego de mediados del siglo XIX, como eje de cohesión y alianza en torno del Estado entre los terratenientes y comerciantes. Los terratenientes abogaron por la conservación de un ordenamiento sociopolítico cimentado en la esclavitud, la burocracia civil, el clero y la milicia. Los comerciantes defendieron un modelo de Estado fundamentado en un pensamiento político coherente con las ideas liberales relacionadas con la investigación de la naturaleza, el racionalismo jurídico y la posibilidad de introducir un esquema de normas jurídicas claras. Ambas posturas, a pesar de su incompatibilidad en términos de intereses políticos y económicos, constituyeron versiones políticas caracterizadas por imaginar un modelo de orden social en el cual se vuelve a justificar la unidad política nacional de espaldas a la diversidad cultural y a las formas de organización sociopolítica de las comunidades indígenas.

La versión de los conservadores es identificable con los partidarios de la preservación del *statu quo*. Este grupo social, originó el partido conserva-

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 333-334.

<sup>54</sup> BUSHNELL, David (1975) *Lecturas de Historia*. Tunja: Universidad Pedagógica de Colombia. Tomo 3, p. 31. [Apartado: “Política y sociedad en el siglo XIX”].

dor; caracterizado por ser

un partido sosegado y reflexivo, que estima en más los resultados de la experiencia que las conclusiones especulativas de la teoría; es esencialmente práctico y por consiguiente poco o nada dispuesto a los arranques de entusiasmo, si no es contra los excesos del crimen y de la maldad<sup>55</sup>.

La interpretación política de los liberales es identificable con los seguidores del cambio del Estado colonial. Este grupo social aglutinado al rededor de la idea de la transformación del Estado suscitó el partido liberal, que propuso

convertir a la tierra en mercancía y darle libre circulación; sustituir un Estado omnipresente por otro que sin trabas permitiera comerciar; suprimir los monopolios y dejar que las actividades reglamentadas se movieran al impulso de la libre actividad; suprimir las jerarquías ante la ley y poder llamar ciudadano al desigual<sup>56</sup>.

En este punto, debe señalarse que liberales como José María Samper continúan añorando ideas que conciben el problema de la formación del Estado-nación colombiano en términos de las instituciones y costumbres del reino colonial. Sin embargo, este modo de exaltación de la organización social no apunta hacia una concepción política que reconozca la diversidad como eje de la unidad política, sino que la niega y la ignora. En este sentido, la organización social y la racionalidad política que legitiman dicho modo de organización social olvidan la diversidad, pues la formación de los Estados independientes no supone la construcción de la comunidad política con pleno concurso del indígena, sino la recuperación de la grandeza del dominio español y la asignación de la condición de inferioridad al indio, cimentada en el determinismo del clima. En efecto, el pensamiento liberal de Samper, reconoce, tal como Caldas, un lugar central al ideal del dominio de una raza sobre otra y a la idea de una antropología mecánica-naturalista como condiciones para legitimar el proceso de construcción de unidad política nacional. Se puede ver lo anterior en palabras del propio José Mará Samper:

Las sociedad tiene climas o temperaturas *morales* como sus climas físicos; y así como no es posible liberarse de ciertas influencias de calor o frío, de higiene natural o de mortalidad, bajo ciertas latitudes ó elevaciones, del mismo modo son inevitables las consecuencias de una organización que establece en la sociedad clasificaciones artificiales que son como las regiones superpuestas de la atmósfera social.

Tal es el fenómeno que hoy se produce en Hispano-Colombia, por virtud

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>56</sup> *Ibid.*

de la organización que el régimen colonial les dio á las nuevas sociedades. La fuerza de las cosas, superior a toda combinación artificial, ha hecho que la obra de tres siglos, al desquiciarse bajo el choque de la revolución de 1810, no dejase sino escombros para embarazar la marcha de los Estados independientes. La demolición era inevitable; pero los nuevos pueblos que surgían de la revolución se encontraron perdidos en el laberinto de un edificio dismantelado, forcejando por reconstruirlo enteramente, y sin embargo, sin poder hacer otra cosa que levantar un techo nuevo sobre viejas murallas. Este techo nuevo, mal ajustado, es la república democrática, y esas murallas cuarteadas, pero resistentes, son las instituciones y costumbres oligárquicas de la colonia. Colombia no tendrá paz ni estabilidad y armonía, en tanto que su extravagante edificio no haya sido enteramente renovado<sup>57</sup>.

Es éste el marco interpretativo que determinó a los conservadores y liberales respecto a las comunidades indígenas. Conservadores y liberales admiten la idea de un orden social ajustado a sus concepciones; hecho que supone al indígena sin posibilidad de participación directa con sus expresiones culturales y políticas en la definición del Estado. En relación con esto último, se debe decir que la versión política de conservadores y liberales, reivindicada para justificar esa forma de organización social, ha sido reforzada con el proyecto de la *Regeneración*<sup>58</sup>; a través del cual Rafael Núñez impuso una política de carácter centralista del Estado. El proyecto político de Núñez se cristalizó en la Constitución de 1886 bajo el supuesto de afianzar la unidad nacional y asegurar los bienes de la justicia, la libertad y la paz. De allí que Núñez haya reivindicado un modelo de Estado fuerte y centralizado, en lugar del federalismo: “La Nación se reconstituye en forma de República unitaria”<sup>59</sup>. El elemento central establecido en la Constitución de 1886 fue la Religión Católica, Apostólica y Romana: “los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada, como elemento del orden social”<sup>60</sup>.

Esto último es lo que explica la entrega de la educación a la religión Ca-

<sup>57</sup> SAMPER, José María (1861) *Ensayos sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas*. Paris: Imprenta de Thumot y Cía., pp. 43-44.

<sup>58</sup> Según Samper, regenerar es buscar “trasformar esta población aletargada –y convertirla en– una población activa y laboriosa”. De ahí que haya estimado que era necesario “Crear ‘amor al trabajo’, ‘virtud’, ‘humanidad’, ‘templanza’, ‘el instinto moral’; transformar los ‘instintos semi-salvajes de la raza primitiva’ de las altiplanicies, la ‘estupidez’ e ‘incapacidad de servir en la guerra’ y ‘falta de ambición’ del indio chibcha, encontrar un correctivo adecuado a la embriaguez y afición al juego del antioqueño o a la ‘sangre infeccionada por la fiebre’ de la barbarie del caucano; eliminar, manipular o controlar la ‘fanfarronería’, la ‘tendencia poco sedentaria’ la ‘novelería’, la lascivia, el ‘talante’, el ‘orgullo’, el ‘sensualismo’ y exceso de ‘savía’ del mulato o la ‘inferioridad animal’ del Zambo”. *Ibid.*, p. 45. SAMPER, Miguel (1969) *La miseria en Bogotá “Retrospecto”, 1896*. Bogotá: UNAL, Biblioteca Universitaria de Cultura Económica, p. 198.

<sup>59</sup> RESTREPO PIEDRAHITA, Carlos (comp.) *Op. cit.*, cap. 7 [“Constitución Política de 1886”], art. 1.

<sup>60</sup> *Ibid.*, art. 38.

tólica, lo cual tiene que ver directamente con la vieja tendencia de hegemonía religiosa y cultural. Según la Constitución de 1886 “la educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica”<sup>61</sup>. Se trata de una versión política que le da continuidad a la negación del indígena con sus tradiciones culturales y su capacidad de acción política. En efecto, esta versión impediría la articulación de la diversidad cultural, además de imposibilitar la valoración de las múltiples expresiones culturales y las diversas formas de organización del indígena, pero sería el orden constitucional que rigió hasta 1991.

En este mismo orden de ideas, se puede decir que la legitimación moral y política del proyecto de Nación imaginado por Núñez tiene como propósito construir un orden social fundado en la idea del “orden y progreso”, consolidar el proyecto político de unidad nacional acorde con los viejos supuestos normativos establecidos por los españoles para la regulación social y ajustar el desarrollo del País a las tendencias continentales del mejoramiento de la calidad de los habitantes de Hispanoamérica. Por ello, historiadores como Alfonso Múnera han afirmado que:

Los finales del siglo XIX contemplaron la reacción conservadora autoritaria e hispanista y la búsqueda de inmigrantes de Europa para mejorar la calidad del poblador de estas tierras. El expresidente costeño Rafael Núñez fue un entusiasta practicante de la consigna en boga en Latinoamérica de “orden y progreso” y, al igual que Sarmiento y Alberdi en Argentina y los “científicos” en México, se convirtió en el más ardiente defensor del programa de migraciones europeas, con el objeto de mejorar la raza. Para finales del siglo XIX, la élite intelectual del Caribe colombiano, representada en Núñez, había abandonado ya cualquier intento de consolidación de una identidad propia. Por el contrario, se trataba ahora de unir a la nación en torno de viejos símbolos que establecieran la conexión con las raíces españolas. La subvaloración del hombre y la cultura del litoral Caribe fueron casi totales<sup>62</sup>.

Son muchos los alcances suscitado por las ideas políticas de Rafael Núñez en la Colombia del siglo XX. Sin embargo, antes de señalar esos alcances se presentará, brevemente, la perspectiva del imperialismo cultural de Miguel Antonio Caro. Una de las principales características del pensamiento de Caro es su carácter reivindicador de las estructuras coloniales como condición moral para que el indígena logre la ciudadanía. A través de la revelación y aceptación de la fe católica, el indígena se constituye en un individuo igual al hombre blanco; renueva su condición de salvaje y accede a una situación de solidaridad entre hombres cultos. La aceptación del catolicismo como criterio último de legitimidad del orden social implica la reivindicación de

<sup>61</sup> *Ibid.*, art. 41.

<sup>62</sup> MÚNERA, Alfonso. *Op. cit.*, p. 87.

la unidad política y vida en común cimentada en la uniformidad. Esta característica supone reconocer la importancia de la educación religiosa del indio como exigencia de aculturación para su inclusión en la sociedad, hecho que indica la equiparación de las diferencias y la igualación del indígena como sujeto con capacidades similares a las del hombre “blanco”. De este modo, la igualación de las diferencias religiosas, en tanto condición moral de organización social, sirve de fundamento para establecer una comunidad solidaria acorde con el hombre educado y la creencia en Dios.

Creemos también naturalmente que la verdad que estamos obligados a profesar es una, y que dos creencias religiosas opuestas no pueden ser a un tiempo verdaderas ni obligatorias. Por esto nos esforzamos en averiguar la verdad, para seguirla; es nuestra razón instintiva y naturalmente la que nos inclina a este examen, la que nos manda preferir lo más conforme a la verdad, y la que, finalmente, juzgando *por sí misma*, nos advierte de lo que es más conforme a la verdad. Tan cierto es esto, que lo verdadero suele llamarse razonable. Esta tendencia hacia la verdad uniforme explica todas las intolerancias y todos las conversiones sinceras. Puede ofuscarse la razón momentáneamente, pero siempre lleva en sí estos principios inalienables; la verdad es una, la verdad es igualmente obligatoria a todos. El primer principio envuelve una noción confusa de Dios; le segundo, la del linaje humano como familia de dios. En suma, existe una revelación natural, que ilustra al hombre el camino de la vida. Este instinto no es el instinto sensual que nos es común con el bruto. ¿Qué diferencia habría entonces entre las sociedades humanas y las tropas de raza inferiores? No, es un instinto racional, una luz que viene de lo alto. Es la ley natural<sup>63</sup>.

Ahora bien, tal como se indicó, son diversos los pensadores sociales que han acogido –con ciertos matices– esas ideas políticas de Núñez para la justificación del desarrollo de la sociedad colombiana. Se señalarán unas cuantas de *aquellas*<sup>64</sup> que sobresalen por promover la exclusión –sin reparos morales– del indígena como actor válido en la construcción de la unidad política nacional que se ha venido ofreciendo sobre el asunto puesto aquí en cuestión. En concreto, se presentan en términos generales: la versión de Miguel Jiménez López en torno a la regeneración de la raza colombiana; la interpretación liberal de Luís López de Mesa sobre el problema de la raza (racismo cimentado en los genes), y la versión de Calixto Torres Umaña referente a la superioridad “racial”.

---

<sup>63</sup> CARO, Miguel Antonio (1962) *Obras*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Tomo I [“Filosofía, religión y pedagogía”], p. 56. [Apartado: “Principios de la moral: Refutación del sistema egoísta (1868)”]

<sup>64</sup> Son múltiples las interpretaciones respecto al problema de la pureza racial y la exclusión del otro por distingo de raza. Véase: LÓPEZ DE MESA, Luís (*et al.*) (1920) *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Banco de la República. Vol. 2, p. 28.

Como se ha demostrado, las ideas políticas promovidas por las élites criollas del siglo XIX suponen un modelo de ordenamiento sociopolítico caracterizado por la exclusión del indígena y el mejoramiento de la calidad de los habitantes. Esta tendencia ha sido conservada y divulgada en la Colombia de inicios del siglo XX a través de los *relatos*<sup>65</sup> que lograron, con sus narraciones, construir un ideal del Estado acudiendo a las características raciales de la población. Tales relatos hacen parte del amplio espectro de discursos ofrecidos por cierto grupo de intelectuales nacionales en su búsqueda por legitimar un orden político cimentado en el progreso, la superioridad “racial”<sup>66</sup> y la “civilización”. El ideal de un orden político, con capacidad de impulsar el progreso y la civilización, incitó a esos intelectuales a creer que la construcción de la nación colombiana exige definir con claridad “quiénes hacen parte de ella y quiénes no; quiénes definen su carácter y son capaces de impulsar su progreso”<sup>67</sup>.

Esta preocupación por un orden social coherente con el ideal del progreso y por la aclaración de sus verdaderos artífices ha sido resuelta (de acuerdo con esos intelectuales) acudiendo a esquemas argumentativos orientados a resaltar la capacidad vital y productiva como condición de progreso. La biología, la medicina, la antropología y la psicología constituyeron la base científica desde la cual se estructuraron los argumentos sobre la degeneración de la *raza*<sup>68</sup> en Colombia y la idea de la inferioridad

<sup>65</sup> Aquí se hace referencia al conjunto de conferencias agrupadas en *Los problemas de la Raza en Colombia*. *Ibid.* Los autores de estas conferencias son Miguel Jiménez López, Luís López de Mesa, Calixto Torres Umaña, Jorge Bejarano, Simón Araújo, Lucas Caballero y Rafael Escallón.

<sup>66</sup> Esta idea de la superioridad racial también es altamente divulgada en el siglo XIX. “La raza negra, salvo excepciones que convence de su actitud para la civilización, sólo bajo el amparo de la blanca puede servirla con provecho, disfrutar sus beneficios y elevarse en religión, mediante actos exteriores del culto, hasta el sublime de la caridad; pero, perezosa y sensual, cuando se le deja entregada a sí misma, torna presto a la barbarie primitiva”. ARBOLEDA, Sergio (1951) *La República en la América Española*. Revista BOLÍVAR (dir.) Bogotá: Ediciones ABC, p. 84.

<sup>67</sup> HOLT, Thomas C. (2003) “Foreword, The Firstnewnation”. En: APPELBAUM, Nancy; MACPHERSON, Anne; ROSEMBLATT, Karin Alejandra. *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina, p. X.

<sup>68</sup> Se acoge la definición de raza sugerida por Álvaro Andrés Villegas Vélez: “Como definición operativa entendemos por raza una noción descriptiva que se refiere a cómo se clasifican o se autclasifican algunos agentes sociales colectivos o individuales. La raza es, pues, con más o menos matices, un modo en el cual los miembros de una sociedad perciben las diferencias entre los grupos y construyen, por ende, fronteras entre estos basándose principalmente en lo fenotípico, pero utilizando, no en pocas ocasiones, distinciones de clase, género, geografía, etc.” VILLEGAS VÉLEZ, Álvaro Andrés (2005) “Raza y nación en el pensamiento de Luís López de Mesa: Colombia, 1920-1940”. En: *Estudios Políticos* [en línea] Medellín: Universidad de Antioquia. N° 26 (enero-junio), p. 211. Semestral. Disponible en: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudiospoliticos/index> [consulta: marzo 2 de 2012]

“racial”. Se trata de argumentos esgrimidos bajo el propósito de ayudar a conformar una nación moderna y “civilizada”. Argumentos que posibilitaron el que se haya: rehabilitado la tesis referida al determinismo de la geografía en el carácter de la población, resaltado el papel del conocimiento sobre la crianza y cruce de animales y plantas, destacado el darwinismo, subrayado la antropología criminal y enfatizado la urgente necesidad de controlar las pasiones enfermizas de la raza nacional para formar individuos útiles. Pero surgen aquí dos preguntas: 1) ¿cuál el punto de vista defendido a través de esos argumentos?; y 2) ¿qué propusieron cada uno de los intelectuales nacionales de inicios del siglo XX?

Resulta oportuno señalar que se dará una respuesta muy general respecto a esas dos preguntas. En lo concerniente a la primera, se puede decir que el concepto de degeneración se constituyó en el eje articulador de las versiones sugeridas en defensa de la capacidad vital y productiva de la raza como condición de progreso; este concepto se entendió de acuerdo con el punto de vista de Morel. En palabras de Miguel Jiménez López:

Desde que el sabio francés Morel estableció, allá por los años de 1857, la doctrina de la degeneración, que es hoy la piedra angular de Psiquiatría, se entiende por tal “una desviación enfermiza de un tipo primitivo”. Este concepto supone, desde luego, que la desviación sufrida, por un organismo en vía de degeneración es siempre originada por causas nocivas a la vida, y diremos de paso que tales causas pueden ser influencias exteriores y ajenas al ser viviente o condiciones inherentes a su propias constitución<sup>69</sup>.

Según lo citado, el significado de la degeneración implica un retorno a la capacidad vital y productiva de la raza colombiana con respecto a la raza de origen. Por ello, se estimó como válida la idea de que la raza colombiana de inicios del siglo XX es una raza con menos capacidades para la lucha por la vida. Es precisamente a partir de este punto de vista sobre la degeneración que se puede responder a la segunda pregunta aquí planteada a cerca de qué propusieron los intelectuales nacionales de esa época. Por ejemplo, un intelectual como Jiménez López planteó que la raza colombiana expresa formas de degeneración asociadas con lo somático, psíquico y moral. La degeneración somática se percibe en la baja estatura, enanismo y cáncer (genes); la degeneración psíquica se refleja en la imitación intelectual, falta de ideas propias e insensibilidad mental; la degeneración moral se expresa en el sectarismo, el fanatismo y las perversiones sexuales.

A lo anterior se debe agregar que dicho autor consideró que la degeneración estaba también asociada con la localización geográfica respecto a los centros urbanos y el alejamiento fenotípico del modelo del hombre “blanco”.

---

<sup>69</sup> JIMÉNEZ LÓPEZ, Miguel (1920) “Primera conferencia”. En: LÓPEZ DE MESA, Luis (*et al.*) *Op. cit.*, p. 45.



Por esta razón, sugirió la inmigración masiva de población europea (fuerte y laboriosa) para revertir el proceso de degeneración en Colombia. Siguiendo este orden, se puede citar la idea del remedio radical para detener la degeneración de la raza colombiana:

Queda indicado con esto que el más deseable para regresar nuestra población es un producto que reúna, en lo posible, estas condiciones; raza, talla y peso un poco superiores al término medio entre nosotros; dolicocefalo; de proporciones corporales armónicas; que en él domine un ángulo facial de ochenta y dos grados aproximadamente; de facciones proporcionadas para neutralizar nuestras tendencias al protagonismo y al excesivo desarrollo de los huesos malos; apto para habitar las alturas y las localidades tórridas; de reconocidas dotes prácticas; metódico para las diferentes actividades; apto en trabajos manuales; de un gran desarrollo en su poder voluntarios; poco emotivo; [...]; templado en sus arranques, por una larga disciplina de gobierno y de moral; [...]. Éstas serían las condiciones más apetecibles, aunque, como es obvio verlo, no es tan fácil encontrarlas reunidas en ningún pueblo. Creo, sin embargo, que las razas que más se aproximan a desiderátum son algunas de las que pueblan las regiones centrales de Europa, en los cuales se han mezclado y atemperado felizmente los caracteres de los pueblos meridionales y septentrionales del viejo Continente. En suiza, en Bélgica, en Holanda, en Baviera, en Wurtemberg, en el Tirol sería acertado buscar el personal de nuestra inmigración<sup>70</sup>.

Es en este contexto ideológico que se encuentran las narraciones de otros intelectuales nacionales como Jorge Bejarano, Lucas Caballero, Calixto Torres Umaña, Luís López de Mesa y Simón Araújo. Estos intelectuales acogieron, con ciertos matices, la idea del remedio radical sugerida por Jiménez López como solución para detener la degeneración de la raza colombiana; asimismo, señalaron las causas sociopolíticas y económicas del atrasado de la nación. Para Jorge Bejarano y Calixto Torres Umaña, el problema de la debilidad de la raza colombiana pasa por la ausencia de hábitos alimenticios adecuados y por la falta de una práctica de higiene en la población. Según Lucas Caballero, la cuestión de la superación de la degeneración racial exige una presencia de las instituciones democráticas como condición para la consolidación de un Estado civilizado. Para López de Mesa, el tema de la decadencia racial debe ser comprendido a partir de la interacción entre la diversidad territorial y racial de la población colombiana.

Como se puede observar, en las narraciones ofrecidas por los intelectuales nacionales de inicio del siglo XX está presente la idea de la eugenesia. Todas estas narraciones se identifican con la idea del progreso, la civilización y la higiene como exigencias fundamentales para el mejoramiento

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 39.

de la raza colombiana. Según estos intelectuales, la degeneración “racial” puede controlarse por vía de la regeneración; es decir, a través de la incorporación de cualidades adquiridas por la llegada de *razas*<sup>71</sup> con caracteres convenientes para el desarrollo social, en términos de progreso y civilización. El ideal de la intervención científica respecto al mejoramiento de la raza colombiana aparece, entonces, como única condición para transformar los vicios, pasiones y defectos de la población. En efecto, una vez más se concerta un discurso totalmente ajeno al reconocimiento de la situación de multiculturalidad propia de la sociedad colombiana.

Ahora bien, con ese recorrido general se ha querido mostrar que en Colombia las condiciones históricas propias de la construcción de la nación no sólo incidieron en la definición de un modelo de orden sociopolítico mestizo, sino que también suscitaron la exclusión del indígena de la actividad política y su aculturación para aceptarlo como actor válido del proceso de construcción de la nación. Asimismo, se ha estimado importante mostrar los distintos modelos de pensamiento político cimentados, a juicio personal, en una tendencia ideológica que niega al liberalismo. Recuérdese que los esfuerzos de las figuras preocupadas por la nación se han dirigido a justificar una forma de unidad nacional y formación de la opinión pública, cimentada en una tendencia que parece reivindicar un Estado en el cual supuestos, como la pureza “racial”, la libertad, el individuo con derechos, la eugenesia y la propiedad territorial, tienen un papel importante. Estos supuestos morales constituyen el pegamento que viabilizó políticamente la exclusión-inclusión del indígena de diversos modos. Unos autores lo excluyen sin incluirlo; en cambio, otros lo excluyen y lo incluyen bajo exigencias de aculturación. Ocultar estos modos diversos de exclusión-inclusión del indígena conduce inevitablemente a hacer incomprensible la mayor parte de la historia nacional, caracterizada por institucionalizar una formación de la voluntad y opinión política difícilmente liberal. Gracias a la participación de los indígenas y negros, y a la apertura constitucional de 1991, hoy se ha modificado, en parte, esa forma de voluntad y opinión política por una más incluyente; debido a que “somos más liberales”.

Como es bien sabido, habrá que esperar (como se verá en el cuarto capítulo) las postreras del siglo XX para asistir a una Reforma Constitucional que reconocerá la diversidad étnica y cultural en el contexto nacional. Esto

---

<sup>71</sup> Este supuesto ideológico no es propio del siglo XX. En el siglo XIX es concebido como fundamental para el progreso de las nacientes repúblicas independientes. Por ejemplo, el gobernador de Barbacoas propuso instalar dos mil familias en su provincia para “restaurar el equilibrio, desaparecer las razas degradadas moral y físicamente siendo absorbidas por la raza blanca base de la futura sociedad del buen tono”. ANCÍZAR, Manuel (1853) *Peregrinación del ALPHA por las provincias del norte de la Nueva Granada en 1850-1851*. Bogotá: Echeverría, p. 145.

producirá no sólo un giro cultural, sino un también choque ético-político entre el espíritu multicultural y el espíritu liberal, igualmente incorporado en la Constitución Política de 1991. Este choque entre ambas tendencias puede percibirse en la tensión constitucional de 1991, entre el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y la consagración de los derechos fundamentales del individuo. Mientras se introduce un nuevo lenguaje normativo que parece viabilizar un pensamiento multicultural, al afirmarse que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (art. 7), se reafirma un pensamiento político liberal al declararse que:

Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica (art. 13).

Como se puede constatar, la apertura constitucional de 1991 articula dos modos de pensamiento incompatibles: liberalismo y multiculturalismo.

Se enfrentan entonces el pensamiento liberal y el pensamiento multicultural. El primero, niega los particularismos e insiste en la idea de que lo político debe ser universal y que lo moral y lo jurídico debe ser igual para todos los individuos, no para los colectivos. El segundo, sugiere la necesidad de un ordenamiento sociopolítico que garantice, al mismo tiempo, la defensa de los derechos fundamentales y el resguardo de ciertas libertades exigidas por los miembros de los grupos minoritarios como imprescindibles para su actuación. Pero ¿cómo se expresa el problema del multiculturalismo en las actuales sociedades modernas democráticas?, ¿qué se entiende por multiculturalismo? y ¿cómo se ha abordado desde la reflexión filosófica política contemporánea el enfrentamiento teórico entre liberalismo y multiculturalismo?

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## EL MULTICULTURALISMO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

*Las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, algo que a menudo se denomina el reto del “multiculturalismo”. No obstante, el término “multiculturalismo” abarca formas muy diferentes de pluralismo cultural, cada una de las cuales plantea sus propios retos<sup>72</sup>.*

En esta parte no se pretenden dar respuestas definitiva a esas preguntas; sino, más bien, hacer una presentación sobre el fenómeno de la diferencia cultural en el mundo actual y exponer una breve explicación respecto al *multiculturalismo*<sup>73</sup> como un paradigma que nace fuera de la filosofía. En

---

<sup>72</sup> KYMLICKA, Will (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, p. 25.

<sup>73</sup> A pesar de que en este apartado se introduce una definición sobre qué se entiende por multiculturalismo en términos filosóficos, conviene traer un significado exacto sobre este concepto: “El multiculturalismo es un concepto equívoco que levanta pasiones a su favor o a su contra. Para unos significa el reconocimiento de derechos y leyes distintas y diferenciadas para las minorías culturales o étnicas, mientras que para otros simplemente evoca el respeto y el deseo de convivencia con otras culturas. De lo uno y de lo otro tiene el concepto de multiculturalismo, pero convendría ponernos de acuerdo en su significado exacto. La palabra multiculturalismo aparece en la segunda mitad del siglo XX en algunas sociedades occidentales, como Canadá y Reino Unido, al pretender conceder derechos objetivos a determinados colectivos culturales minoritarios que vivían en el seno de su cultura dominante. En el caso de Canadá ya existía el precedente de ciertas singularidades legales y jurídicas para los esquimales, mientras que en el Reino Unido la compleja convivencia de razas, etnias, religiones y culturas bajo el manto de su extenso imperio, había habituado a su

general, se trata de explicar qué se entiende por multiculturalismo, pero es útil aclarar que no se pretende llegar hasta ese nivel de entendimiento del término, sino llevarlo a la reflexión filosófica para abordarlo desde allí. Se fijan dos ideas como piedras de toque de lo expuesto como punto de partida sobre la respuesta acerca del enfrentamiento entre *liberalismo* y *multiculturalismo*<sup>74</sup>. La primera, establece que el choque entre Estado y diversidad cultural no es exclusivo de Colombia, sino que también incumbe a las sociedades modernas democráticas liberales. Se toman como referencia algunas de las situaciones afrontadas en naciones como Alemania, Francia, Estados Unidos y Canadá. De éstas se resalta la situación del caso canadiense, dado que ofrece la posibilidad de allanar el camino conducente a la argumentación de la oposición entre las dos tradiciones filosóficas en donde están inscritas la interpretación de Taylor y la versión de Habermas; así como expresar el conflicto entre el Estado colombiano y la diversidad cultural en términos ético-políticos.

La segunda, fija la importancia de explicitar que el multiculturalismo es confuso y polisémico, en su esfera las luchas políticas de las minorías culturales han sido unificadas a partir de ciertos criterios morales. Por una parte es confuso, porque su reconocimiento social ha estado determinado por el modo particular como las naciones modernas han imaginado su proyecto de unidad política (como ya se mostró para el caso colombiano) y por las consecuencias de la *inmigración de grupos humanos*<sup>75</sup> en tiempos de la globalización. Por otra parte es polisémico, porque su

---

administración al respeto de ciertas costumbres. [...] El concepto de multiculturalismo conlleva una defensa de los derechos colectivos de las minorías. Un individuo se expresa a través de sí mismo y de su cultura. Por eso, quienes defienden un concepto de multiculturalismo extremo, argumentan que si queremos defender íntegramente los derechos de una persona debemos respetar sus costumbres, expresiones y ordenamientos colectivos. Sin embargo, al otorgar derechos distintos a minorías, además de celebrar la aparición de ghettos diferenciados y de alinear a las personas según su raza o religión, levanta el rechazo de la población mayoritaria, que sistemáticamente los considerará privilegiados”. PIMENTEL, Manuel (2002) “Convivencia”. En: CONILL SANCHO, Jesús. (coord.) *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja, pp. 62-63.

<sup>74</sup> Este enfrentamiento es objeto de reflexión en la actualidad filosófica. Entre algunas de esas reflexiones se encuentran: la de FORERO, Yelitsa Marcela (2008) *Epifanías de la identidad. La comprensión multicultural de Charles Taylor*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; la de VITALE, Ermanno (2004) *Liberalismo y multiculturalismo. Un desafío para el pensamiento democrático*. México: Océano, y la de María Elósegui en *La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales* (Ver nota 117).

<sup>75</sup> La movilidad de grupos humanos hacia los principales centros de desarrollo, en pro de garantizarse una mejor calidad de vida, es un fenómeno social que ha “determinado la hibridación cultural y/o la coexistencia de múltiples visiones culturales dentro de un mismo espacio geopolítico”. BONILLA, Daniel (2006) *La Constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, cap. 2, p. 19.

comprensión filosófica ha sido realizada de acuerdo con enfoques teóricos prácticos normativos que enfatizan concepciones de racionalidad práctica y doctrinas de pensamiento político diferentes. Esta explicitación permite afirmar que en la comprensión del multiculturalismo concurren diversas significaciones, las cuales son justificadas desde perspectivas filosóficas que reivindican valores y principios acordes con cierto modelo de ordenamiento sociopolítico.

En línea con esas dos ideas, se explora el problema del multiculturalismo en el mundo actual y se muestra que no es exclusivo de Colombia, sino de las racionalidades políticas modernas; además se ubica el fenómeno del multiculturalismo en perspectiva filosófica-política y se rastrean los supuestos morales de la tradición filosófica hegeliana-hermenéutica y la tradición kantiana liberal. La primera, privilegia el reconocimiento recíproco, el diálogo y la apertura como claves ético-políticas del encuentro entre culturas. La tradición kantiana universalista, subraya el Estado, el derecho y la autonomía como las bases morales generales que permiten a los ciudadanos definir entre sí las normas de regulación social y construir el modo de ser individual.

En la medida en que se indaguen esos aspectos se podrá proveer un contexto específico a la reflexión que se emprende y, a su vez, se podrán generar las condiciones teóricas para que los filósofos políticos contemporáneos, en concreto Taylor y Habermas, tomen la palabra respecto al problema de la articulación correcta de la diversidad cultural en las modernas sociedades democráticas.

### CONFLICTO ESTADO Y DIVERSIDAD EN LAS SOCIEDADES MODERNAS LIBERALES

La “normal inadecuación” de la política con la diversidad es una tendencia general de la política moderna. El multiculturalismo emerge como una protesta contra esa inadecuación. El Republicanismo, liberalismo y nacionalismo constituyen la racionalidad política moderna que ha viabilizado la negación de la diversidad en las sociedades liberales occidentales. Conforme al nacionalismo, la exclusión de la diversidad se efectúa en la forma de exaltación de las emociones de los seres humanos respecto a su grupo, colectividad o comunidad de pertenencia. Se enaltece el amor a la patria o el amor nacional y se reivindica una semejanza cultural como vínculo social básico; hecho que suscita una motivación por recuperar o conservar una lengua, tradición o lógica de autogobierno, que “acaba transformándose casi siempre en un racionalismo político y, como tal, acaba equiparando la etnia con Nación y Nación con Estado”<sup>76</sup>. Conforme al republicanismo, la

<sup>76</sup> JÁUREGUI, Ramón (2002) “Nacionalismo”. En: CONILL SANCHO, Jesús. (coord.) *Op. cit.*, p. 263.

exclusión de la diversidad se realiza en la forma de una organización social cimentada en el supuesto de una comunidad que comparte una concepción de vida buena común. En otras palabras,

la formación democrática de la voluntad se efectúa en la forma de auto-entendimiento ético-político [...], en un consenso de fondo inculcado por la propia cultura en la que se ha crecido y se está; esta precomprensión socio-integradora puede renovarse mediante el recuerdo ritualizado del acto de fundación republicana<sup>77</sup>.

Acorde al liberalismo, la exclusión de la diversidad se comete en la forma de compromisos entre intereses y universalización de los derechos fundamentales. Esto se lograría “a través del derecho universal e igual de sufragio, a través de la composición representativa de los reglamentos de régimen interior, etc”<sup>78</sup>.

Ahora bien, señaladas estas descripciones sobre los modos de exclusión de la diversidad de acuerdo con los modelos de pensamiento político que constituyen la racionalidad política moderna, se retorna a la pretensión inicial: la presentación del fenómeno de la diferencia cultural en el mundo actual. Tal como se indicó, el conflicto entre Estado y diversidad no es exclusivo de Colombia, sino que también incumbe a las sociedades modernas democráticas liberales. Este conflicto se refleja a través de situaciones afrontadas, por ejemplo, en naciones como Alemania, Francia, Estados Unidos y Canadá. De éstas se resalta la situación del caso canadiense, dado que ofrece la posibilidad de allanar el camino conducente a la argumentación de la oposición entre las dos tradiciones filosóficas (hegeliana-hermenéutica y kantiana universalista) en donde están inscritas la interpretación de Taylor y la versión de Habermas; ¿qué problemas ha motivado la diversidad en esas naciones modernas?

La llegada masiva de extranjeros al territorio alemán y el incremento de solicitudes de ciudadanos kurdos para que se les conceda la *ciudadanía en Alemania*<sup>79</sup>; *el secularismo en Francia*<sup>80</sup> y su incidencia en el establecimiento de una medida<sup>81</sup> que prohíbe el uso de símbolos religiosos en las escuelas

---

<sup>77</sup> HABERMAS, Jürgen (1998) *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta, p. 372.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>79</sup> Cabe señalar que la ciudadanía en Alemania está basada en una larga e histórica tradición centrada en la nacionalidad de los padres y en la no creación de sociedades multiculturales.

<sup>80</sup> Principio básico del pensamiento progresista desde la Revolución francesa.

<sup>81</sup> Conocida también como “Ley del velo”. El 10 de febrero de 2004, la Asamblea Nacional francesa votó a favor de esta ley por amplia mayoría (494 votos contra 36). El Senado aprobó la Ley del velo de manera definitiva el 4 de marzo, con 276 votos a favor y 20 en contra; entró en vigor el 2 de septiembre de 2004.



estatales<sup>82</sup>, y las acciones políticas de los movimientos sociales en contra de la exclusión en los Estados Unidos (pasando por el movimiento negro, el *feminismo negro*<sup>83</sup>, el feminismo afro-latino, el feminismo chicano, los conflictos religiosos, los gays y las lesbianas), representan situaciones afrontadas en las naciones modernas que dejan ver cómo el multiculturalismo ha suscitado problemas relacionados con la preservación de la identidad nacional, la reafirmación de los criterios de regulación social y la necesidad de apertura del lenguaje oficial por uno más incluyente.

El caso canadiense de las minorías francófonas que en la provincia de Québec constituye el grupo mayoritario, reivindicando el derecho de formar en el interior del Estado una “sociedad distinta” bajo el argumento de que se debe asegurar la integridad de su tradicional forma de vida cultural, condujo a una reflexión ético-política en torno a las políticas relacionadas con el reconocimiento de la diferencia cultural dentro de un mismo territorio nacional. Reflexión que, por ejemplo, posibilitó a Taylor sugerir la idea del ensanchamiento del *Estado-nación*<sup>84</sup> canadiense de modo que se puedan

<sup>82</sup> Esta medida estatal incluye los velos islámicos, la kipá de los judíos, los crucifijos de gran tamaño y los turbantes de los seguidores de la fe.

<sup>83</sup> Cabe señalar que el aporte teórico y práctico del movimiento feminista negro comprende las posturas políticas de las mujeres afrodescendientes de los Estados Unidos, Gran Bretaña, América Latina y el Caribe. Estos aportes están relacionados con dos categorías: raza y sexo/género. La primera, concebida como una construcción cultural y, sobre todo, política; institucionalizada como categoría de poder a partir de la cual se construye y legitima el racismo. La segunda permite demostrar por qué motivos el patriarcado tiene efectos diferentes en las mujeres cuando tal categoría les atraviesa.

<sup>84</sup> “El Estado-nación moderno, el que surge desde el paradigma de las revoluciones francesa y norteamericana, se define entre otros por los siguientes rasgos: 1) su legitimidad la toma de su referencia a los derechos humanos universales, que deben encarnarse en las leyes y políticas públicas y que transforman al súbdito en ciudadano legislador: procedimentalismo democrático como base de toda la organización del poder político y toma colectiva de decisiones; 2) su cohesión interna la logra a través de un cierto modo de uniformación cultural, especialmente en torno a una lengua que generaliza en un territorio que considera propio y a un relato histórico que toma como ‘sujeto’ a dicho Estado: son éstas y otras características culturales [...] las que permiten hablar de nación, entorno a la que se genera un sentimiento compartido de pertenencia; cultura común y pertenencia compartida son muy útiles para posibilitar la deliberación pública [...] y para que se asuman los costos de la justicia distributiva; 3) esta uniformación cultural es compatible con la aceptación de un relevante grado de pluralidad [...] ante el cual el Estado, por un lado, garantiza su posibilidad garantizando el ejercicio de las libertades y, por otro, permanece neutral, no potencia ninguna opción; el Estado-nación moderno es ‘pluricultural’ [...]; 4) la integración que este Estado pide a sus miembros es, de este modo, doble: integración política –‘fe constitucional’– o aceptación de los principios del procedimentalismo democrático y los derechos humanos, e integración étnica, aunque pueda considerarse ‘débil’ por los amplios márgenes de pluralismo que permite”. Véase: ETXEBERRÍA, Xavier (2002) “Estado pluricultural”. En: CONILL SANCHO, Jesús. (coord.) *Op. cit.*, p. 141.

reconocer los derechos diferenciados de grupo como opción para resolver el problema de la unidad política y la diversidad étnica y cultural.

Esta idea del ensanchamiento del Estado tiene un punto de partida que no puede inscribirse en una racionalidad práctica procedimental fundada en un esquema de normas universales, sino en una racionalidad práctica sustantiva que privilegia los derechos colectivos y el contexto sociocultural como determinantes en la cohesión grupal y la realización individual y colectiva. De allí la reivindicación de un Estado amplio que asegure las libertades elementales (derechos colectivos) exigidas por los miembros de las culturas para su realización y para la preservación de sus tradiciones. La racionalidad práctica sustantiva supone el ideal de pertenencia del individuo a un mundo cultural y la idea de la construcción dialógica de la identidad, contrario a la racionalidad procedimental que admite una moral ajustada a obligaciones, valores y derechos. Esta contradicción entre ambos tipos de racionalidad será objeto de balance en el próximo apartado.

Como se ha ilustrado con las anteriores situaciones, la *inmigración*<sup>85</sup> de grupos humanos hacia los centros de desarrollo económico fundados en una larga historia de nación, la manera relativa como uno de los Estados democráticos liberales da juego a las expresiones religiosas provenientes del mundo musulmán y la experiencia de ampliación del esquema de valores y de principios que fundamentan el ordenamiento jurídico-político del Estado canadiense, reflejan formas específicas sobre cómo cada contexto socio-cultural sortea el problema del multiculturalismo. Estos modos de conciliación de la *diversidad cultural*<sup>86</sup> han dado lugar a reivindicaciones en favor de la preservación de los tradicionales esquemas morales y políticos

---

<sup>85</sup> “En las sociedades humanas, la inmigración es el movimiento o desplazamiento de una o varias personas desde el exterior de un territorio o desde el lugar de origen al interior de otro territorio o lugar de destino. La inmigración comporta el cambio de residencia. La inmigración puede ser permanente, duradera o temporal”. SOLÉ, Carlota (2002) “Inmigración”. En: *Ibíd.*, p. 197.

<sup>86</sup> “Hablar de ‘diversidad cultural’ no es enunciar un concepto, sino solamente constatar un hecho, a saber: hay tantas culturas como naciones o etnias. La diversidad cultural accede al concepto cuando se la considera bajo el aspecto del encuentro y de la confrontación de dos o varias culturas, así como de los procesos, negativos o positivos, [de] las comunidades correspondientes y de sus miembros. [...] La confrontación de las culturas se ha de encarar a dos niveles distintos: en el contexto nacional y en la perspectiva internacional. En el mundo de hoy poquísimas son, si acaso existen, las naciones que no cuentan con uno o varios grupos étnicos, sean originarios, sean inmigrados, teniendo cada uno su identidad propia, referida a una historia o un origen común y a una herencia cultural determinada. Pero no siempre dichos grupos reclaman un tratamiento particular, ya que pueden estar satisfechos de su modo de inserción en la nación. Un ejemplo significativo es el de la República argentina. Por más dramática que sea su situación económica actual, esta nación constituida por descendientes de inmigrantes sigue siendo un modelo de aculturación multilateral. Allí ningún grupo rechaza o niega su origen, pero todos tienen conciencia de contribuir a la edificación de una cultura nacional como enriquecida por sus aportes respectivos”. ABOU, Selim (2002) “Discriminación cultural”. En: *Ibíd.*, pp. 124-125.

que determinan las identidades nacionales, a cuestionamientos al sistema moral de poder imperante en las distintas naciones y a rehabilitaciones de tensiones suscitadas por la imposición de un modelo de nación en contextos sociales en donde existe la diversidad étnica y cultural.

En efecto, en cuanto se examinan las distintas maneras de darle juego político a la diferencia cultural en el mundo actual, las situaciones sociopolíticas particulares de cada nación son las que la hacen compleja, pues su comprensión y articulación dependen de la valoración y la experiencia concreta respecto al modelo histórico practicado por las sociedades modernas para construir su proyecto de nación, consolidar sus instituciones políticas, renovar sus lenguajes oficiales, redefinir sus procedimientos legales y afrontar el tipo de consecuencias suscitadas por el proceso de inserción de las naciones y de las minorías culturales en las lógicas del mundo globalizado. Se trata, entonces, de una cuestión que parece no ser exclusiva de una nación, sino que concierne a las sociedades modernas democráticas liberales expuestas a las tensiones suscitadas por el desplazamiento de sus tradicionales valores y principios hacia un ordenamiento sociopolítico que parece reclamar la articulación y la inclusión del multiculturalismo.

### NOCIÓN DE MULTICULTURALISMO Y CONCEPTOS ANEXOS

Aclarado lo anterior, se pasará a precisar brevemente de qué manera se concibe la idea del multiculturalismo. Un análisis evaluativo del conflicto entre Estado colombiano y diversidad cultural supone proporcionar una aclaración respecto a este concepto; que, fuera de ser complejo (tal como ya se señaló), es, además, un campo que en términos semánticos es confuso o disperso. Como apunta Gerd Baumann<sup>87</sup>, es un campo polisémico en donde concurren diversas significaciones e interpretaciones. En concreto, son significaciones e interpretaciones construidas a partir de diversos enfoques teóricos (el liberalismo, el multiculturalismo y la teoría crítica social) provenientes de la filosofía política, bajo la intención de encontrar *salidas normativas*<sup>88</sup> a los problemas causados por la necesidad de reconocimiento

<sup>87</sup> BAUMANN, Gerd (2001) *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós, p. 37.

<sup>88</sup> Aquí se hace referencia a filósofos como Kymlicka, Young, Fraser, Rawls y Honneth. Kymlicka sugirió que “muchas formas de ciudadanía diferenciada en función del grupo son consistentes con los principios liberales de libertad e igualdad” (KYMICKA. *Op. cit.*, p. 57). Young reivindicó el reconocimiento de las identidades colectivas de los grupos diferenciados y la exigencia de contextualizar la justicia. La reivindicación del reconocimiento del otro y la contextualización de la justicia deben hacerse de acuerdo con las particularidades de los grupos excluidos y de las minorías culturales. Tal reivindicación y exigencia son fundamentadas desde la perspectiva de un concepto de justicia según el cual esta noción no debe “referirse sólo a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y la cooperación” (YOUNG, Iris Marion

de la diferencia cultural en los distintos contextos geográficos y socioculturales modernos.

Tal idea de Baumann, según la cual el *multiculturalismo*<sup>89</sup> es un campo confuso, puede ampliarse cuando se fijan las diferencias existentes entre ciertas nociones que por sus relaciones parecen ser objeto de un mismo proceso. Frecuentemente, nociones como el comunitarismo, la multiculturalidad, el multiculturalismo normativo y el interculturalismo –aunque se refirieren a situaciones diferentes y poseen significados acordes con interpretaciones disímiles– son entendidas y asumidas como si fuesen iguales a la noción de multiculturalismo debido a su aproximación con el estudio de la diversidad. Se trata, entonces, de una noción confusa debido a su relación de similitud con otras. ¿Cuál es la diferencia entre esas nociones respecto al multiculturalismo?

La asociación del multiculturalismo con la noción del comunitarismo ha hecho creer –de forma errónea– que ambas nociones son equivalentes<sup>90</sup>. Hay que diferenciar esta aparente semejanza, porque el comunitarismo no

---

(1990) *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, p. 72). Fraser comprendió que el problema de la articulación correcta de las demandas de las identidades colectivas sólo es posible si los movimientos sociales luchan en frentes como el sistema legal, económico, social, cultural, educativo y comunicativo. Estas luchas políticas tienen como fin la transformación de las instituciones sociales y la instauración de “nuevos modelos de valor que promuevan la participación igualitaria en la vida social” (FRASER, Nancy (2002) “Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento”. En: *New Left Review*. [en línea] Madrid: AKAL. N° 4, p. 64. Disponible en: <http://www.newleftreview.es> [consulta: marzo 2 de 2012]). Rawls defendió una salida normativa acorde con una concepción procedimental de la justicia; cimentada en ideas como la de la *posición original* que ayuda a captar de manera clara lo que ya juzgamos en sentido normativo como vinculante y hace “que nos autocomprendamos más profundamente”. (RAWLS, John (1996) *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, p. 57). Y Honneth concibió como válida la idea de que “lo que se denomina ‘injusticia’ en lenguaje teórico lo experimentan los afectados como un atentado social a las reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento” (FRASER, Nancy; HONNETH, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?* MANZANO, Pablo. (trad.) Madrid: Ediciones Morata, p. 92).

<sup>89</sup> Desde el punto de vista de León Olive, se pueden distinguir tres tipos de multiculturalismo. El primero, el multiculturalismo liberal individualista, el cual mantiene la prioridad moral y legal de los individuos sobre las culturas. El segundo, el multiculturalismo comunitarista, que sostiene la superioridad moral-jurídica de las comunidades sobre los individuos. El tercero, el multiculturalismo pluralista, que basado en el reconocimiento de la diversidad cultural, pretende superar la dicotomía individuo-comunidad. Véase: OLIVE, León (1996) “Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo”. En: OLIVÉ, L; VILLORO, Luís (eds.) *Homenaje a Fernando Salmerón: Filosofía moral, educación e historia*. México: UNAM, p. 123.

<sup>90</sup> Cabe señalar que Delfín Grueso ha advertido sobre esa errada creencia. Véase: GRUESO, D. (2003) “¿Qué es el multiculturalismo?”. En: *El Hombre y la Máquina*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente. N° 20-21 (julio-diciembre). [Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx> (consulta: marzo 2 de 2012)]

reivindica el reconocimiento de la diferencia cultural, sino los valores compartidos como centro del orden soberano de una comunidad. Esto significa que desde su punto de vista se admite la comunidad de valores como centro de construcción y convivencia política y se niega el ideal moral del individuo abstracto que se construye en dirección de sus intereses particulares. En efecto, comunitarismo y multiculturalismo parecen semejantes por su reivindicación de la comunidad de valores. Sin embargo, este último promueve, más bien, el hecho social de que existe una diversidad de comunidades concretas con legados culturales valiosos que deben reconocerse; y, a su vez, denuncia que el Estado y la cultura oficial excluyen a tales comunidades del juego sociopolítico.

Si se considera ahora la diferencia que existe entre multiculturalismo normativo y la multiculturalidad, se puede comprender que estos no refieren a un mismo estado circunstancial, sino a diferentes tipos de situaciones sociales. La multiculturalidad refiere a la existencia real de numerosas culturas en un mismo contexto geográfico, social y político; por ello, se centra en la descripción del hecho social relacionado con la existencia de numerosas culturas en un mismo espacio geopolítico. En contraste, el multiculturalismo normativo representa el intento estratégico de los colectivos identitarios de obtener el reconocimiento de la diferencia: “consecuencias éticas o políticas, trata de normativizar”<sup>91</sup>; esto es, expresa el propósito de establecer modelos de sociedad que pueden conducir a situaciones propias del esencialismo étnico cultural; propósito bastante peligroso, dado que “propugna al aislamiento, la separabilidad, la pureza de las etnias, cierta apología a las culturas puras o lo que llama Habermas un ecologismo cultural”<sup>92</sup>.

Esta noción de multiculturalismo normativo contrasta, sin duda, con la noción del interculturalismo. En este caso, una vez más, ambas nociones se refieren a situaciones diferentes. Para la primera, es lícito que los grupos étnicos promuevan el aislamiento cultural. Mientras que para segunda, es necesaria la comunicación entre las culturas como una salida viable frente a la situación de injusticia denunciada por el multiculturalismo. Se trata de entender el diálogo abierto en términos favorables entre los grupos humanos, de manera que no se continúen agenciando lógicas de asimilación cultural o de discriminación social. En este sentido, una comprensión del interculturalismo puede definirse, siguiendo a Robert Bernasconi, como el “término mejor para describir la porosidad de las culturas. El interculturalismo, como lo entiendo, plantea el asunto de cómo ocurre la comunicación entre culturas inconmensurables”<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> OLIVÉ, León (1999) *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós, pp. 58-59.

<sup>92</sup> GRUESO (2003) *Op. cit.*, p. 22.

<sup>93</sup> BERNASCONI, Robert (1998) “Stuck inside of Mobile”. En: WILLET, Cynthia (ed.) *Theorizing Multiculturalism: A guide to the current debate*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, pp. 289-290.

Se podría decir, entonces, que el interculturalismo se muestra completamente diferente al multiculturalismo y al esencialismo étnico y cultural, ya que éste no enfatiza la denuncia de las consecuencias morales y políticas del no reconocimiento o falso reconocimiento, como tampoco promueve el aislamiento cultural según ciertas concepciones de vida buena y visiones de mundo; considera, antes bien, la posibilidad del diálogo entre tradiciones culturales incompatibles y el carácter dinámico de las culturas y los modos de comunicación entre grupos humanos situados en contextos socioculturales diferentes. Sin embargo, debería agregarse que esa diferencia en el modo de definir el interculturalismo está acompañada de una idea muy distinta respecto a la supervivencia de las culturas. Esta noción encuentra su sentido en el contexto de la auto-interpretación y ensanchamiento constante de las culturas.

Nuevamente, puede afirmarse que el multiculturalismo es un campo confuso y complejo en términos semánticos. La idea de lo *confuso* se manifiesta en las diferentes valoraciones y experiencias de las naciones modernas respecto a la configuración de sus proyectos de nación y al modo particular de articular la diferencia cultural en tiempos de la globalización; significa que estas valoraciones y experiencias son comprensibles en su análisis dependiendo del contexto sociocultural y de las tensiones políticas particulares. En tanto que lo *complejo* se expresa en sus conceptos anexos (ya que existe la tendencia a creer que el multiculturalismo, la multiculturalidad, el multiculturalismo normativo y el interculturalismo refieren al mismo hecho y suponen un significado común), olvidando que son nociones que responden a estados circunstanciales y contenidos proposicionales diferentes.

#### DIFERENCIA ENTRE EL MULTICULTURALISMO Y EL LIBERALISMO

Ahora bien, retomando el intento de precisar los aspectos que caracterizan a los dos enfoques privilegiados en el presente análisis –liberalismo y multiculturalismo–, recuérdese que la perspectiva del liberalismo privilegia tanto el supuesto moral de que cada persona elige y construye de manera libre su particular modo de ser como la idea de que existe una pluralidad de esquemas de valores y principios, los cuales son personalizados y reducidos a una cuestión de decisiones voluntarias y propias. Y que, por el contrario, el punto de vista del *multiculturalismo*<sup>94</sup> prefiriere compren-

---

<sup>94</sup> Uno de los críticos académicos del multiculturalismo es Giovanni Sartori. Para este autor “El multiculturalismo presupone, para que se dé, una sociedad abierta que cree en el valor del pluralismo. Pero los actuales partidarios del multiculturalismo desconocen este supuesto. Para ellos es como si el pluralismo no hubiera existido nunca”. SARTORI, G. (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, p. 75.

der el reconocimiento de la diversidad cultural a partir del ideal moral de individuos que comparten nexos simbólicos intersubjetivos; nexos constitutivos de mundos culturales en donde sus miembros participan de valores, creencias, normas, formas de valoración y concepciones de vida buena que responden a distintos modos de organización socio-cultural. Una y otra interpretación están fundadas en finalidades ético-políticas que las hacen incompatibles. La versión del liberalismo parece implicar una negación evidente de la versión del multiculturalismo.

Lo claro es que desde el punto de vista del liberalismo no se puede entender al individuo en términos de una concepción contextualista y de un tipo particular de nexos intersubjetivos; hacerlo sería explicar al individuo en función de conceptos relativos a la moral de grupo. En cambio, desde la perspectiva del multiculturalismo el individuo es susceptible de una comprensión en términos de una interpretación que lo reconoce como perteneciente a un horizonte del mundo intersubjetivo: no hay una separación abstracta entre el individuo y su contexto cultural. En la medida en que el individuo pueda comprenderse de acuerdo con su horizonte cultural, puede entender también que su realización no es posible por fuera de ese horizonte o de manera independiente. El individuo no es culturalmente separable de su horizonte de vida. Sólo puede existir como miembro articulado a un mundo cultural.

No es, pues, extraño decir que desde el punto de vista del liberalismo y partiendo del enfoque del multiculturalismo, se concibe el reconocimiento de la diferencia cultural a la luz de consideraciones teóricas opuestas. En contraste, los defensores del liberalismo proponen un significado apoyado en la creencia moral universalista del individuo con autonomía y con derechos como centro del ordenamiento sociopolítico; aquí, el individuo es susceptible de una justificación moral universal, por lo tanto, puede realizarse por fuera de los esquemas morales de grupo. Por el contrario, los promotores del multiculturalismo sugieren un contenido proposicional cimentado en el supuesto ético de que las relaciones sociales e interculturales están determinadas por formas de valoración, acuñadas desde los particulares horizontes de comprensión cultural, que superan la realidad personal y política. Así, el multiculturalismo es contrario al liberalismo. No se puede entender al individuo si se caracteriza como sujeto separado de su contexto cultural. A continuación, se plasman en forma gráfica los rasgos más sobresalientes de lo expuesto previamente.

	Liberalismo	Multiculturalismo
<b>Finalidad ético-política</b>	<p>Fundamentar la idea de que cada persona elige y construye de manera libre su particular modo de ser.</p> <p>Justificar la existencia de una pluralidad de esquemas de valores y de principios, los cuales son personalizados y reducidos a una cuestión de decisiones voluntarias y propias.</p>	<p>Justificar el reconocimiento de la diversidad cultural a partir del ideal moral de individuos que comparten nexos simbólicos intersubjetivos.</p> <p>Legitimar que el juzgamiento de un sujeto moral no puede realizarse por fuera de la tradición que lo hace posible y que le confiere significado.</p>
<b>Concepción de racionalidad práctica</b>	<p>Procedimental fundada en:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>a) La idea de la fundamentación del actuar humano individual en perspectiva abstracta y universal.</li> <li>b) El supuesto moral de que la construcción de la identidad y realización individual es autónoma.</li> <li>c) La creencia moral universalista del individuo con autonomía y derechos como centro del ordenamiento sociopolítico.</li> </ul>	<p>Contextualista cimentada en:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>a) La idea de la comprensión del individuo de acuerdo con un tipo particular de nexos intersubjetivos.</li> <li>b) El principio de que la realización del individuo no es posible por fuera de su horizonte cultural, sino como miembro articulado a un mundo cultural.</li> <li>c) El supuesto ético de que las relaciones sociales e interculturales están determinadas por formas de valoración cultural que superan la realidad personal y política.</li> </ul>

Así pues, si se relacionan los rasgos que fundamentan el liberalismo y que determinan el multiculturalismo, con la situación de conflicto entre el Estado colombiano y la diversidad cultural, se puede afirmar que el choque entre la reafirmación de los derechos fundamentales del individuo y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural (suscitado con la reforma Constitucional de 1991) puede ser comprendido como un conflicto entre dos tipos de racionalidad práctica: procedimental y contextualista. La primera ubica al individuo con autonomía y derechos como centro del ordenamiento sociopolítico, lo cual supone un pensamiento político que privilegia la idea de un Estado que garantiza condiciones de igualdad entre individuos con derechos. La segunda ennoblece las formas de vida cultural como con-



diciones determinantes para la definición del modelo de organización social y política, enaltecimiento que supone un pensamiento político ajustado al ideal de un Estado que se compromete básicamente con la preservación de los tradicionales modos de organización y desarrollo de las diversas culturas ubicadas en el territorio nacional.

Señalados los rasgos que hacen diferente al multiculturalismo del liberalismo se puede retomar, finalmente, el propósito de entender el multiculturalismo como un conjunto de estudios confuso y polisémico. En un inicio, éste puede ser considerado como un conjunto de estudios en donde concurren diversas significaciones, las cuales son justificadas desde perspectivas filosóficas que reivindican valores y principios acordes con cierto modelo de ordenamiento sociopolítico. Esto es, mientras la interpretación de la diferencia cultural se remita a la posibilidad de la argumentación del multiculturalismo, el diálogo intercultural y la configuración del orden sociopolítico estarán determinados por el ideal moral del igual respeto de los lazos simbólicos y la idea de que el Estado tiene el compromiso de garantizar los derechos colectivos por encima de los derechos individuales. Si por el contrario se privilegia la posibilidad de la argumentación del liberalismo, entonces, el reconocimiento de la diferencia y la legitimación del Estado serán fundamentados a partir de la racionalidad práctica, fundada en el principio moral de que cada persona goza de una capacidad subjetiva para perfilar su personalidad y en el pensamiento político moderno que comprende al individuo con derechos; por tanto, el Estado debe centrarse en la protección de los derechos individuales y no en la protección de colectivos identitarios.

En conclusión, subrayando lo importante de ambas perspectivas de justificación ético-política, relacionadas con la articulación correcta de la diferencia cultural en las modernas sociedades democráticas, se tiene que cada una remite a los supuestos ético-políticos de tradiciones filosóficas como la hegeliana-hermenéutica<sup>95</sup> y la kantiana liberal. Tradiciones filosóficas explicadas de acuerdo con argumentaciones normativas y pensamientos políticos que ubican y conciben la articulación de las demandas de reconocimiento de las diversas formas de vida cultural en horizontes teóricos que parecen ser incompatibles entre sí: multiculturalismo y liberalismo. Son precisamente estos los que permitirán abordar en el próximo apartado las formas como se ha insertado la filosofía política contemporánea en la comprensión del problema de la correcta relación entre el Estado de derecho y la diversidad de modos de vida cultural que habita en las naciones modernas.

---

<sup>95</sup> Se debe dejar en claro que los multiculturalistas no son siempre y expresamente hegelianos.

## **DOS TRADICIONES FILOSÓFICAS: KANTIANA UNIVERSALISTA Y HEGELIANO-HERMENÉUTICA**

Las consideraciones que siguen, tienen por objeto explorar los supuestos ético-políticos que fundamentan y determinan la tradición filosófica kantiana universalista y la tradición filosófica hegeliana-hermenéutica. En estas dos tradiciones se inscriben los programas filosóficos de Habermas y de Taylor. Se sostendrá que existe una oposición entre esas dos tradiciones filosóficas. Para la tradición kantiana universalista el Estado, el derecho y la autonomía constituyen las bases morales generales que permiten a los ciudadanos definir entre sí las normas de regulación social y construir el modo de ser individual. En cuanto a la tradición hegeliana-hermenéutica el reconocimiento recíproco, el diálogo y la apertura son las claves ético-políticas que posibilitan el entendimiento y la comprensión entre interlocutores, determinados por horizontes de comprensión cultural incompatibles.

En efecto, estas dos tradiciones exigen rasgos morales opuestos. La tradición kantiana reivindica un carácter de autodeterminación moral y política. Mientras que la tradición hegeliana-hermenéutica presenta características asociadas con el entendimiento mutuo entre individuos determinados por un mundo cultural. Este tipo de rasgos ético-políticos opuestos es sobre el que se propone indagar, retomando las dos tradiciones filosóficas a partir del principio moral del reconocimiento. Esta indagación puede resultar valiosa en el intento de abonar el terreno para establecer la aplicabilidad ético-política del modelo de ordenamiento sociopolítico de Taylor y del modelo de Estado de Habermas, con respecto al conflicto entre el Estado y las comunidades indígenas en Colombia.

### **Tradición hegeliano-hermenéutica**

Se ha dicho inicialmente que la versión filosófica de Taylor está instalada en el paradigma hegeliano-hermenéutico. Taylor (al igual que quienes proceden como él) se instala a partir de ciertas tesis básicas. Éstas concretan el reconocimiento social entendido como eje central del proceso de formación histórica de la conciencia, el reconocimiento como producto de una experiencia de diálogo entre interlocutores partícipes de tradiciones culturales diferentes y el reconocimiento como entendimiento recíproco y de apertura. Estas tesis hunden sus raíces en Gadamer de este modo: el reconocimiento social y el diálogo son determinantes en la afirmación del interlocutor como partícipe de un horizonte de comprensión cultural; el reconocimiento, el respeto mutuo y la comprensión son valores vitales en la construcción de la identidad; y las relaciones sociales están basadas en actitudes de reconocimiento de las identidades en juego. En Hegel de este otro modo: la comprensión del actuar humano a partir del reconocimiento del otro no presupone al individuo aislado de su contexto sociocultural,

sino la comprensión de la experiencia de vida humana vinculada con las instituciones sociales y su origen histórico.

¿Qué quiere decir esto? Ante todo, en lo que a Gadamer concierne, la experiencia del diálogo está determinada por una actitud moral de reconocimiento y ensanchamiento del habitual horizonte de comprensión cultural. En lo referente a Hegel, hasta cierto punto, se sientan las bases de este paradigma al sugerir la idea de una eticidad fundada en la articulación de la moral subjetiva con la objetividad de las instituciones, de las tradiciones y del Estado. ¿Qué recogen de todo esto los que, como Taylor, optan por este modelo? Por una parte, la idea del surgimiento del yo y la construcción del pensamiento en perspectiva social e histórica. Tal idea y tal construcción remiten a las relaciones sociales y a la experiencia histórica que determina al individuo. Por otra parte, la idea del reconocimiento social como condición que determina las interacciones sociales y las relaciones intersubjetivas, el papel significativo del contexto socio-cultural en la constitución de la identidad del individuo o de un grupo social y la reivindicación de la virtud y la sensibilidad humana como criterios morales determinantes en la relación con el otro.

Señalados esos aspectos, recogidos por los teóricos del modelo hegeliano-hermenéutico, se puede comenzar a recordar que Hegel (apoyado en la idea del reconocimiento social) aborda el problema de la justificación de los criterios morales y las formas de obligación moral que orientan la acción humana. En este sentido, estimó que la validez de los criterios morales y las formas de obligación moral son asumidas como una cuestión que puede ser comprendida dependiendo de qué modo, criterios y obligación moral, estén vinculados con las instituciones sociales y con su origen histórico. Esta forma de pensar el problema de la justificación de los referentes morales que orientan la acción humana puede verse mejor cuando afirma que:

La disposición política, el patriotismo en general, como la certeza subyacente en la verdad [...] y la voluntad convertida en costumbre es el resultado de las instituciones existentes en el Estado, como en lo que está presente efectivamente la racionalidad, la que recibe su conformación según el obrar conforme a aquellas instituciones. Esta disposición de ánimo es la confianza que puede evolucionar hacia un conocimiento más o menos desarrollado, la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo, por lo cual este otro deja inmediatamente de ser otro para mí y yo soy libre en esta conciencia<sup>96</sup>.

<sup>96</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1987) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Siglo Veinte, pp. 234-235 (Parágrafo 268).

Según se ha citado, el individuo se relaciona en todos esos estadios con una racionalidad sustantiva anterior a su acción humana; por ejemplo, el contexto social y las instituciones políticas determinan el actuar humano y la disposición de reconocimiento recíproco. Pareciera entonces que el contexto social precede a la acción humana. En este sentido, el contexto social es un factor básico en la formación de la conciencia individual y general en su proceso histórico. La construcción del modo de ser particular y colectivo devienen de un proceso de formación, históricamente, determinado por las relaciones intersubjetivas e interacciones sociales.

De ahí que Hegel no sólo comprende, en sentido ético, la formación de la conciencia como experiencia de un determinado proceso histórico de las relaciones sociales, sino que también entiende que las relaciones sociales constituyen los patrones básicos a partir de los cuales los individuos luchan por el *reconocimiento recíproco*<sup>97</sup>. Este modo de entender el principio moral del reconocimiento recíproco ilumina, por una parte, la conexión que existe entre auto-obligación moral y relaciones sociales e intersubjetivas; y, por otra, el giro de la moralidad individual centrada en el deber a un contexto ético del reconocimiento social, fundado en supuestos como la igual responsabilidad, el cuidado del otro, la valoración de los méritos individuales y la disposición de apertura. Es evidente entonces que para Hegel el eje central del proceso de formación histórica de la conciencia es la experiencia de reconocimiento social; experiencia que manifiesta la tendencia natural de reconocer lo otro, de modo que en su negación se pueda dar la afirmación de sí mismo.

De esta reflexión se deduce que la relación contexto social-acción humana es constitutiva de lo que se conoce como racionalidad sustantiva. El rasgo moral que entiende y privilegia esa racionalidad, es la relación contexto social-formación de la conciencia, o bien contexto social-reconocimiento recíproco-actuar humano. Esta relación es la condición de posibilidad del reconocimiento recíproco; fundamentalmente, viabiliza la construcción de un modo de ser individual o colectivo. Se observa claramente que, antes de separar el contexto social como fuente de la formación de la conciencia, el reconocimiento recíproco es la disposición moral que posibilita articular la relación contexto social-actuar humano. Gracias al reconocimiento recíproco, el actuar humano se entiende en perspectiva social; esto es, reconocimiento social.

---

<sup>97</sup> Según Hegel, el reconocimiento recíproco puede acoger tres formas: 1) reconocimiento legal centrado en la idea de personas libres que se otorgan entre sí, y de forma recíproca, igual dignidad e igual responsabilidad; 2) reconocimiento mutuo a partir del amor, fundado en la idea de la entrega incondicional en las relaciones intersubjetivas como condición de relación cordial del cuidado del otro con sus necesidades y deseos; y 3) reconocimiento recíproco por sentimiento moral; esto es, individuos con disposición moral para ensanchar sus horizontes de solidaridad y lealtad en la mutua valoración de sus cualidades y capacidades.

Ahora bien, precisando de acuerdo con el propósito inicial, cabe señalar que la propuesta de Hegel sobre el reconocimiento social ha *incidido*<sup>98</sup> tanto en el desarrollo del pensamiento hermenéutico de Gadamer como en la interpretación multicultural de Taylor. En lo referido al pensamiento de Gadamer, la incidencia tiene que ver con el proceso histórico de formación de la identidad determinada por las relaciones intersubjetivas e interacciones sociales. En lo concerniente a la versión de Taylor, la incidencia está asociada con la idea del diálogo entre individuos y grupos humanos determinados por horizontes de comprensión cultural diferentes. Como se puede observar, estos dos autores acogen en sus interpretaciones ideas hegelianas relacionadas, por ejemplo, con el reconocimiento social como condición que determina las interacciones sociales y las relaciones intersubjetivas, el papel significativo del contexto socio-cultural en la constitución de la identidad del individuo o de un grupo social y la reivindicación de la virtud y la sensibilidad humana como criterios morales determinantes en la relación con el otro.

Hechas estas consideraciones, cabe decir ahora que, con el concepto hegeliano del reconocimiento recíproco por sentimiento moral, Gadamer en *Verdad y método*<sup>99</sup> sostiene que entendimiento y apertura son criterios morales determinantes en una experiencia de diálogo orientada hacia el ensanchamiento de los habituales horizontes históricos de quienes participan en la conversación. Dicho brevemente, la experiencia de diálogo es comprendida como una experiencia que posibilita el encuentro entre interlocutores con disposición para renovar de manera permanente los esquemas de valores y principios, acogidos en sus tradiciones históricas. Lo anterior, en palabras del propio Gadamer:

En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos "horizontes para sí mismo" [...]*<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Hay quienes afirman que esta incidencia abarca también a ciertas reflexiones ético-políticas contemporáneas fundadas en la idea del giro hermenéutico de Gadamer. Un claro ejemplo de ello es la reflexión de Joan Verges Gifra, quien estima un notorio influjo de la obra de Gadamer en la filosofía política. Véase: VERGES GIFRA, Joan (2005) "El 'giro hermenéutico' del liberalismo político rawlsiano: exposición crítica". En: *Éndoxa: Series filosóficas* [en línea]. Madrid: UNED. Facultad de Filosofía. N° 20, p. 419. 1993- [marzo 2 de 2012]. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:revistaEndoxa/demo:Collection/view>

<sup>99</sup> GADAMER, Hans-Georg (2001) *Verdad y método*. Madrid: Ediciones Sígueme. Tomo I, p. 331.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 376-377.

En este sentido, Gadamer entiende la experiencia del diálogo como una situación a la cual se llega a partir del encuentro con el otro. Este concepto dialógico del diálogo supone entender que los interlocutores puedan develar los límites de sus *prejuicios*<sup>101</sup> o formas de valoración establecidas en sus horizontes de comprensión. Además, supone comprender que la experiencia de vida humana no obedece a un desarrollo lineal orientado por cierta finalidad, sino que responde a la inmensa bifurcación de las experiencias particulares.

Ambos supuestos exigen entender que, sólo a través de la experiencia de la conversación, los participantes pueden descubrir el *carácter de posibilidad* de sus puntos de vistas y referentes normativos. Acceder a esta situación significa, entonces, vislumbrar una condición de relación con el otro en donde la *conversación*<sup>102</sup> supone, por una parte, interlocutores dialogando determinados por una actitud moral de reconocimiento mutuo y, por otra, reconocer el carácter histórico y cultural que determina la identidad de quienes introducen en la conversación sus puntos de vista.

De la misma manera, debe señalarse que el concepto de reconocimiento recíproco de Hegel y la noción de diálogo de Gadamer han sido acogidas por Taylor en su programa filosófico. Este autor admite supuestos como el reconocimiento del otro y la construcción de la identidad individual o grupal, como producto del diálogo con otros; y la experiencia del diálogo a partir de una actitud moral de reconocimiento del otro y ensanchamiento del habitual horizonte de comprensión cultural. Con lo anterior se demuestra que tales supuestos tienen como punto de partida los planteamientos de la tradición hegeliano-hermenéutica. Asimismo, se puede evidenciar recurriendo, por una parte, a la reflexión de Hegel sobre el reconocimiento recíproco; quien sugiere la idea de que la construcción de la identidad deviene de un proceso de formación histórico determinado por las interacciones sociales y relaciones intersubjetivas. Y, por otra, apelando a la interpretación de Gadamer respecto a la situación de conversación en donde se sostiene que: 1) reconocimiento social y diálogo son factores determinantes en la afirmación del

---

<sup>101</sup> Gadamer cree que estar inmersos en tradiciones significa, real y primariamente, estar sometidos a prejuicios y limitados en la propia libertad. Esto es, toda existencia humana, aun la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras: “Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en el que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La auto-reflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”. *Ibid.*, pp. 343-344.

<sup>102</sup> Gadamer estima que la conversación tiene como eje dinamizador a la pregunta: “La esencia de la *pregunta* es el abrir y mantener abiertas posibilidades. Cuando un prejuicio se hace cuestionable, en base a lo que nos dice otro o un texto, esto no quiere decir que se lo deje simplemente de lado y que el otro o lo otro venga a sustituirlo inmediatamente en su validez”. *Ibid.*, p. 369.

individuo como sujeto moral; 2) reconocimiento, respeto mutuo y comprensión como valores centrales, y 3) relaciones sociales basadas en actitudes de reconocimiento de las identidades en juego.

Como se puede ver, en el programa filosófico de Taylor se articulan supuestos morales y políticos del pensamiento de Hegel y Gadamer. Entre estos supuestos sobresalen: la idea del reconocimiento recíproco y su incidencia en la formación de la conciencia histórica y la idea de la formación histórica de la individualidad determinada por una tradición cultural. Ambos supuestos son determinantes en la configuración de un nuevo modo de comprender la experiencia de vida humana; comprensión alejada del ideal moral que concibe al sujeto autónomo y aislado de su contexto social y experiencia histórica. Este modo de comprensión muestra, en primer lugar, una interpretación opuesta respecto al modelo universalista, el cual está fundado en la idea de que el sujeto moral construye su individualidad en un acto de autonomía voluntaria y participa en la vida pública reivindicando los derechos, las libertades y la dignidad. En segundo lugar, refleja elementos conceptuales que resaltan supuestos ético-políticos contrarios a los referentes morales del modelo kantiano universalista; concretamente, en lo concerniente, por una parte, a la idea de igual dignidad:

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria<sup>103</sup>.

Y, por otra, en lo referido a la idea de la neutralidad ética del Estado liberal, cuando se trata de la coexistencia entre culturas diferentes:

El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatibles con otros géneros [...] Todo esto equivale a decir que el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad. El liberalismo es también un credo combatiente<sup>104</sup>.

A manera de resumen final, puede afirmarse que la tradición hegeliana-hermenéutica concibe la experiencia del reconocimiento social, no como un referente normativo general de regulación de la acción humana y rela-

<sup>103</sup> TAYLOR, Charles (2001) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, cap. I [“La política del reconocimiento”], p. 61.

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

ción social, sino como un principio moral que determina la formación de la conciencia individual y general en su proceso de desarrollo histórico. Como se ha aclarado, Hegel ha llamado la atención sobre las diferencias entre la orientación moral abstracta universal y la comprensión del actuar humano a partir del reconocimiento del otro, al igual que sobre las oposiciones entre la fundamentación de las normas que presupone al individuo aislado de su contexto sociocultural y la justificación de los criterios morales que posibilita la comprensión de las experiencias de vida humana, vinculadas con las instituciones sociales y su origen histórico.

Tanto la comprensión del actuar humano como la justificación de los criterios morales concebidos bajo el principio del reconocimiento recíproco de la tradición hegeliana-hermenéutica resaltan la sensibilidad sobre la representación cognitiva (como criterio de relación intersubjetiva) y anteponen los nexos de sociabilidad (como factor determinante de la afirmación del individuo como sujeto moral). Estos dos supuestos morales han sido articulados por Taylor en su programa filosófico. Con la idea del reconocimiento mutuo, de la formación histórica de la individualidad determinada por un contexto social y con la idea de la afirmación del individuo como sujeto moral, se sugiere una alternativa de entendimiento centrada en el reconocimiento del otro y en el diálogo determinado por una disposición moral de apertura.

Con ello no sólo se ubica el reconocimiento de la diferencia en perspectiva dialógica, sino que se da un giro intersubjetivo que difiere de la concepción subjetiva kantiana universalista. Mientras que la idea del reconocimiento dialógico guarda una relación de afinidad con el contexto sociocultural del que participan los interlocutores, la idea del reconocimiento individual tiene una relación de correspondencia con la representación y con la acción autónoma del individuo. Lo cual se convierte, a su vez, en punto de partida de la concepción universalista de los derechos, la cual se muestra a continuación a través de la reconstrucción de los planteamientos básicos de la tradición kantiana.

### **Tradición kantiana universalista**

Se tratarán ahora los supuestos ético-políticos que son constitutivos de la tradición kantiana universalista; tomando, una vez más, el principio moral del reconocimiento como guía. Esta tradición es el punto de partida de Habermas, quien sostiene la idea de que la formación de la opinión en el espacio público-político y de la voluntad (es decir, las deliberaciones orientadas a la decisión) vienen reguladas por procedimientos democráticos, los cuales viabilizan la solución cooperativa de las cuestiones prácticas. ¿Qué recoge Habermas del planteamiento kantiano? La idea de que el reconocimiento deviene del Estado y de las instituciones públicas a través de condiciones jurídicas que garantizan a todos los individuos las mismas



libertades y derechos, así como la concepción universalista de los derechos fundamentales.

Como se ha dicho, la tradición kantiana universalista es el punto de partida de la fundamentación del modelo universalista de los derechos. Este modelo toma distancia con respecto a la racionalidad sustantiva, hacia la cual apunta la tradición hegeliano-hermenéutica. La autonomía, la libertad y el derecho son los supuestos morales que legitiman el reconocimiento individual; son la base ético-política del pensamiento universalista de los derechos de Habermas. Y este pensamiento, lejos de entender el reconocimiento individual en términos de una actitud de apertura y de una fusión de horizontes, le concibe como acción racional de individuos que participan en la construcción de la comunidad política en igualdad de derechos.

Se puede comenzar afirmando que el pensamiento kantiano ha sugerido, por una parte, la idea de una moral universal vinculada con ciertas normas de comportamiento y, por otra, ha propuesto una argumentación en favor de una moral deontológica, caracterizada por otorgar al sujeto responsabilidad en sus acciones. Para fundamentar este planteamiento moral, Kant destacó el carácter universal de valores como la libertad, la dignidad y la voluntad; estos son los que, en última instancia, constituyen las condiciones universales para la orientación del actuar humano. La implicación del individuo con voluntad y con responsabilidad respecto a sus acciones es considerable. La tarea del individuo no es alcanzar su reconocimiento a partir de la relación con su contexto social, sino otorgarse a sí mismo, de manera autónoma, los principios morales universales. Así, la autodeterminación moral expresa su capacidad de autonomía o su capacidad racional para legislar y construir un orden moral.

Si el orden moral puede considerarse como algo construido gracias a la capacidad de autonomía, lo mismo debe decirse respecto a su voluntad para guiar, de forma racional y libre, la realización de sus intereses y sus inclinaciones. Se puede decir entonces que el orden moral es posible sólo si el mismo hombre lo construye por medio de su voluntad de auto-obligación. Ésta se expresa a través de un imperativo sistemático, en el momento en que se trata de la representación, y por medio de un imperativo categórico incondicional, cuando se trata de las normas morales a seguir. Según Kant, este imperativo ordena realizar las acciones por el valor que representan, independiente de las apreciaciones y los intereses particulares: “obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”<sup>105</sup>. En efecto, el imperativo categórico moral tiene su origen en la voluntad del individuo para actuar de acuerdo con su capacidad de auto-obligación moral.

---

<sup>105</sup> KANT, Immanuel (1996) *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, p. 173.

Como puede verse, en esta formulación del imperativo categórico se encuentra implícita la idea de la autonomía como capacidad de auto-legislación universal. La autonomía tiene aspectos morales asociados con la capacidad que existe en el individuo para someterse, de modo voluntario y libre, a las leyes y normas dictadas por su propia razón. La voluntad moral y la auto-legislación son realizadas según la capacidad que posee toda persona para seguir de forma libre máximas compatibles con una legislación universal: “el principio de toda voluntad humana como voluntad universalmente legisladora a través de todas sus máximas”<sup>106</sup>. Dicho de otra manera, la voluntad moral es un rasgo de la autonomía; la cual se efectúa cuando está ligada con la voluntad y la libertad. Sin embargo, esa ligazón sólo se justifica desde el propósito de posibilitar la libertad en cada individuo y la coerción general mutua para un comportamiento conforme a reglas comunes.

Resulta oportuno decir que, bajo la intención de justificar esta ligazón voluntad-libertad, Kant (en *La Crítica de la Razón Práctica*) hace referencia a tres nociones de libertad: libertad nouménica como espontaneidad, libertad anterior a la moralidad y libertad como autonomía. Esta última es considerada como la forma de libertad que expresa la armonía entre racionalidad y voluntad. Dicha armonía denota dos situaciones diferentes. Por un lado, representa el nivel más elevado de la libertad humana, en la que la voluntad, la ley, la razón y el imperativo categórico juegan un papel fundamental; y, por otro, constituye la condición moral que permite diferenciar la libertad del impulso originario o natural. En lenguaje teórico, esto significa expresar la dimensión racional del ser humano:

La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón<sup>107</sup>.

Esta dimensión racional del hombre refleja la exaltación de la libertad como supuesto fundamental para el progreso histórico del actuar humano racional. Los dos componentes de la autonomía, voluntad y libertad, permiten a los individuos construir los esquemas normativos que han de regular las relaciones entre ellos. En otras palabras, la libertad como autonomía es considerada como el único principio de las leyes morales y los deberes conforme a la razón. Este principio permite al hombre conquistar la libertad y dignidad como valores básicos para la construcción de un orden moral universal. La dignidad es un valor humano universal fundado en la idea de

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>107</sup> KANT (1978) *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 46.

que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto; pues ella recuerda la obligación moral del respeto mutuo como “condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestra vida por medio de principios”<sup>108</sup>.

Así, apoyado en esta idea de la autonomía como condición de libertad humana para el libre albedrío del individuo y la adopción de reglas comunes, Kant considera que el reconocimiento deviene del Estado y de las instituciones públicas a través de condiciones que garantizan a todos los individuos iguales derechos, las mismas libertades y la seguridad política. Esta forma de reconocimiento legal discurre bajo el supuesto universal de la igual dignidad y la igual responsabilidad para todos los participantes de la comunidad política. El argumento comprende que el reconocimiento legal constituye el único camino a partir del cual los criterios morales y las formas de obligación moral pueden reconocerse como procedimientos institucionalizados, a los que se subordinan las normas acordadas. Este reconocimiento recíproco, cimentado en la igualdad de todos los individuos ante los procedimientos formales y el esquema común de derechos y libertades, determina el modo de relación intersubjetiva y relación social. El reconocimiento del individuo y las relaciones intersubjetivas dependen de procedimientos jurídicos y políticos fundados en principios universales como la libertad y la autonomía.

En el marco de las aclaraciones anteriores, se debe decir que uno de los rasgos que hace posible el reconocimiento del individuo con derechos y libertades es la idea de que “todos los hombres que ejercen entre sí influencias recíprocas deben pertenecer a una Constitución civil”<sup>109</sup>. Pues ésta constituye la garantía para que se cumpla con los principios de libertad e igualdad de los individuos como miembros de una sociedad. La idea de una Constitución civil supone, por una parte, la idea de una legislación común que debe obedecerse de forma igual por todos los ciudadanos, para garantizarse a sí mismos el sometimiento y la obligación ante lo acordado; y, por otra, el supuesto del ser humano como sujeto con autonomía para orientar de forma racional y digna su realización personal.

De acuerdo con esta condición y tales supuestos morales, Kant aborda el problema del reconocimiento del individuo, con derechos y libertades, a partir de deberes y principios. Tanto deberes como principios son impuestos por la razón práctica y responden a un ideal de sociedad moral. Estos supuestos morales posibilitan la aproximación a cuestiones propias de la relación entre derecho y moral, y moral y política. El análisis de estas cuestiones permite a Kant sugerir un principio moral superior. Este principio ha de regir el proceso de la producción del derecho y la justificación del orden

<sup>108</sup> KANT (1968) *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. GARCÍA MORENTE, Miguel (trad.) (reproducido en la edición de la Academia de Berlín) Frankfurt: FCE México, p. 434.

<sup>109</sup> KANT (2001) *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, p. 14.

político, y está representado en el imperativo categórico según el cual es necesario articular las pretensiones de universalidad y autonomía moral. La universalidad se expresa a través de la razón que proyecta al hombre como ser racional y libre. La autonomía se manifiesta por medio de la capacidad que posee el hombre para otorgarse derechos, para concebirse como miembro de la Humanidad (que es un fin en sí misma) y como miembro de una comunidad moral, construida y acordada por el mismo hombre.

La articulación de la universalidad y autonomía moral constituye la base a partir de la cual se puede establecer una noción de justicia distante del concepto de derecho. Aunque justicia y derecho van ligados, tal separación es posible debido a que la moralidad hace referencia a la oposición existente entre cuestiones de justicia y cuestiones de vida buena o felicidad.

El principio de felicidad podría, ciertamente, ser expresado en máximas, pero nunca con la competencia de las leyes de la voluntad, incluso si su objeto fuera la felicidad *universal*. Porque dado que el juicio que cada hombre tiene acerca de esto depende de su punto de vista particular, que es en sí mismo también variable, ese juicio sólo puede proveer reglas generales, no universales. Este principio, entonces, no prescribe las mismas reglas prácticas incluidas bajo un mismo título: el de la felicidad. La ley moral, en cambio, es concebida como objetivamente necesaria, sólo porque ella es válida para todo aquél que tenga razón y voluntad. La máxima de amor propio (prudencia) sólo aconseja, la ley moral obliga<sup>110</sup>.

Al reconocerse así la oposición justicia-derecho, se reconocen las dificultades existentes entre los hombres para establecer un acuerdo formal, debido a que existen diversas concepciones de felicidad. Sin embargo, tales dificultades pueden superarse si los hombres hacen uso de la razón y si definen con claridad sus deberes morales. Es esta posibilidad racional la que está en relación con la noción de justicia. La justicia es la encargada de establecer lo que, en sentido moral, es correcto en situaciones de conflicto generadas por la interacción social y por las diferencias entre concepciones individuales de vida buena. El uso de la razón y la definición de los deberes permiten la convivencia, sólo si se garantiza a los individuos sus respectivas concepciones de vida buena. Las dificultades de convivencia pueden resolverse garantizándoles a todas las personas el derecho a su concepción de vida; derecho que es potestad del Estado y se impone sobre cuestiones morales. La idea de que el derecho se imponga a cuestiones morales puede justificarse, según Kant, a través de la siguiente diferencia: las leyes jurídicas están asociadas con acciones externas; mientras que las leyes éticas hacen referencia a los fundamentos internos de las acciones.

---

<sup>110</sup> KANT (1996) *Critique of Practical Reason*. ROVIRA ARMENGOL, Jose (trad.) Buenos Aires: Losada, p. 53.

(El concepto de derecho sólo tiene sentido bajo las siguientes condiciones) Primero, es válido únicamente para las relaciones externas y prácticas de una persona con otra [...]. Segundo, es válido únicamente para las relaciones de una voluntad con la voluntad de otro, no con sus deseos o intenciones [...] Tercero, no toma en consideración el contenido de la voluntad, es decir, el fin que la persona intenta realizar [...]. El derecho estricto sólo puede ser representado como la posibilidad de un uso recíproco general de la coerción que es consistente con la libertad de cada uno de acuerdo con leyes universales<sup>111</sup>.

Así pues, el concepto de derecho no se restringe sólo a relaciones externas o relaciones intersubjetivas, sino que también comprende un concepto de justicia; esto es, la noción del derecho supone una noción de justicia. Al respecto, Kant señala que existe un concepto del derecho en la relación entre los hombres. El derecho opera como principio de la razón ético-política según el imperativo categórico; el cual puede expresarse a través de dos formas: 1) obra de tal manera que puedas querer que tu máxima particular se convierta en ley universal y 2) trata a los otros siempre como fin y nunca únicamente como medio. Estas dos formas del deber moral suponen la reciprocidad y la posibilidad de libertad del hombre como legislador de su propio actuar; y la convicción de no instrumentalizar al otro, de modo que su condición de ser humano no sea puesta en riesgo en la interacción, pues el otro es en sí mismo sujeto libre, racional y autónomo. En efecto, el imperativo categórico exige obligarse consigo mismo y con los otros; exigencia que devela a tal imperativo como el punto de partida del derecho y de las leyes de justicia que se derivan de él.

Ahora bien, reconstruidos esos supuestos morales, cabe agregar que esta forma ético-política kantiana de distinguir justicia y derecho ha determinado el desarrollo del pensamiento de Habermas. Este autor ha abordado en su reflexión los problemas ético-políticos contemporáneos como problemas de la justicia, con la intención de corregir las insuficiencias de la interpretación kantiana. Según él, la insuficiencia del modelo kantiano radica en que desde éste se le ha prestado muy poca atención a la realidad social como parte constitutiva de la moralidad. No obstante, la pretensión de Habermas tiene como punto de partida la idea de darle una solución normativa a los problemas del mundo actual y legitimar en justicia la institucionalidad.

Pero ¿qué es lo que Habermas redefine del planteamiento de Kant? No se trata aquí de aclarar en su totalidad ese problema. Recuérdese brevemente que el punto de vista universalista de los derechos de Habermas no sólo admite una versión dialógica del imperativo categórico, sino también

<sup>111</sup> KANT (1989) *La metafísica de las Costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 38-39.

el ideal de la *comunidad de comunicación*<sup>112</sup> de Otto Apel y el *giro lingüístico*<sup>113</sup> de Richard Rorty. El ideal de la comunidad de comunicación está representado en el derecho que tienen todos los participantes de intervenir con sus argumentos en la construcción de un acuerdo sobre asuntos prácticos. Y el giro lingüístico está caracterizado por una comprensión de la experiencia de vida humana a través del diálogo, de la interacción y de la intersubjetividad; es decir, bajo la democratización de las posibilidades argumentativas de la multiplicidad de voces.

Se puede decir ahora que la reconstrucción de los supuestos morales de la tradición universalista liberal muestra que Kant sitúa la problemática del reconocimiento en el plano de una moral deontológica, caracterizada por otorgar al sujeto responsabilidad en sus acciones. Esto es, en el plano de la capacidad de autonomía y en el plano de la razón, legislando y construyendo su propio orden moral. Por una parte, considera que el reconocimiento del individuo presupone un tipo de moral en la que se acentúa el carácter universal de valores como la libertad, la dignidad y la voluntad. Por otra, estima que el reconocimiento del individuo supone la capacidad que existe en el sujeto para someterse, de manera voluntaria y libre, a las leyes y normas dictadas por su propia razón.

El punto de referencia del reconocimiento individual presupone un principio moral superior que ha de regir el proceso de la producción del derecho y la justificación del orden político. Este principio moral está expresado en el imperativo categórico según el cual es necesario articular: la razón que proyecta al hombre como ser racional y libre, con la capacidad que posee para darse a sí mismo derechos y concebirse como miembro de la humanidad y como miembro de una comunidad moral, construida y acordada por el mismo hombre. La fundamentación de esta articulación constituye la base a partir de la cual se establece una noción de justicia distante del concepto

---

<sup>112</sup> Apel estima que la comprensión de la interpretación del sentido y validez de la argumentación “tiene que poder alcanzarse, por principio, en la comunidad ilimitada de los que argumentan, en base a la experiencia obtenida a partir de los experimentos y de la interacción. La experiencia y la interacción validan la comunicación como una actividad intersubjetiva, es decir, comprenden las pautas que garantizan a los interlocutores entenderse entre sí, sobre algún problema o discusión”. APEL, Karl Otto (1990) *Transformaciones de la filosofía*. Madrid: Taurus. Vol. II, cap. II [“El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”], p. 391.

<sup>113</sup> Expresión introducida por Richard Rorty en *The Linguistic Turn* para referirse a la nueva orientación de la filosofía. La importancia de la investigación de Rorty radica a grandes rasgos, por una parte, en haber puesto en evidencia los elementos subyacentes a la teoría del conocimiento, esto es, las ideas de “autoconciencia” y “subjetivismo” inherentes al sujeto cognoscente; y, por otra, en haber desplazado el interés de la reflexión filosófica, desde la pregunta por el papel del sujeto de las representaciones, hacia “el análisis de la forma lingüística de nuestras vivencias y pensamientos”. HABERMAS, Jürgen (2002) *Verdad y justificación*. Barcelona: Trotta, p. 228.

de derecho. Esta separación entre justicia y derecho ha determinado de qué manera Habermas aborda, en sentido normativo, la articulación de las demandas de reconocimiento de las formas de vida cultural que habitan en las sociedades democráticas modernas.

De acuerdo con lo expuesto, respecto a los dos modelos en cuestión, se puede ver que el modelo kantiano liberal enfatiza la idea de una Constitución civil. Ésta tiene como función el garantizar la autonomía, la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Estos supuestos se constituyen en los criterios morales que permiten el reconocimiento de los individuos con intereses particulares y la regulación de las relaciones sociales a partir de normas dadas por los mismos hombres; en tanto que el modelo hegeliano-hermenéutico destaca la actitud moral del reconocimiento recíproco entre actores sociales o entre grupos humanos con expectativas y con horizontes de vida cultural diferentes. Este modelo entiende la actitud moral del reconocimiento como determinante en las relaciones intersubjetivas y, a su vez, concibe la construcción de identidad individual o colectiva como producto del diálogo. Véase, en términos gráficos, la oposición entre esas dos tradiciones filosóficas:

	Modelo kantiano universalista	Modelo hegeliano-hermenéutico
<b>Construcción de la identidad</b>	A partir de la autonomía individual y capacidad de orientar racionalmente su plan de vida de acuerdo con principios universales. En esto radica su dignidad. En concreto, la identidad se construye de forma monológica.	A través de un proceso histórico de formación determinado por las relaciones intersubjetivas y las interacciones sociales. El reconocimiento social y diálogo determinan la afirmación del individuo como sujeto moral. La identidad se construye de modo dialógico.
<b>Reconocimiento político y moral</b>	Deviene del Estado y las instituciones públicas a través de condiciones jurídicas que garantizan a todos los individuos las mismas libertades y derechos.	Deviene del Estado, relaciones intersubjetivas, interacciones sociales, disposiciones morales de los actores sociales, horizontes de comprensión cultural diferentes al propio.
<b>Valores centrales</b>	Dignidad, libertad, autonomía y tolerancia.	Reconocimiento, respeto mutuo y comprensión.
<b>Modo de concebir las interacciones sociales</b>	Fundadas en criterios morales propias del perfeccionamiento digno del individuo.	Prevalen las relaciones sociales basadas en actitudes de reconocimiento de las identidades en juego.

Continúa →

← Viene

	Modelo kantiano universalista	Modelo hegeliano-hermenéutico
Forma de proceder frente al otro	Procedimientos legales y esquema de libertades a partir de leyes comunes que garanticen la seguridad, la libertad y la igualdad.	Diálogo entre diferentes, como condición para renovar y ensanchar los supuestos que determinan los modos de intervenir en la conversación.
Antagonismo	Se presenta entre individuos a través de la "insociabilidad sociabilidad". Esto se supera con la instauración del Estado de Derecho. El antagonismo es el motor de la historia y del progreso de la humanidad.	Las diferencias entre los miembros de un pueblo se superan gradualmente en la familia, la sociedad civil y el Estado. La exigencia del reconocimiento mutuo se constituye en condición que supone la superación o abandono de la realidad personal.
Procedimiento	Centrado en procesos jurídicos y políticos acordados en la esfera pública, y acordados con necesidades y valores como la autonomía, dignidad e intereses particulares.	Fundado en el ideal del diálogo entre participantes que pertenecen a horizontes culturales diferentes. Este ideal es posible a través de la noción de fusión de horizontes; la cual exige una actitud de apertura y renovación de los prejuicios que determinan el modo de interpretar.

En síntesis, las diferencias entre ambas tradiciones filosóficas reflejan dos modos de concebir y justificar el tipo de ordenamiento sociopolítico que ha de posibilitar la correcta relación entre el Estado y las diversas formas de vida cultural. Pero en este punto, antes de precisar las características constitutivas de esos dos modelos de ordenamiento sociopolítico, se precisarán los supuestos ético-políticos que determinan la estructura argumentativa del planteamiento multiculturalista de Taylor, así como los rasgos morales que fundamentan la interpretación universalista de los derechos de Habermas, dando respuesta a las interrogantes: ¿cuáles son los supuestos ético-políticos que determinan la interpretación multicultural de Taylor y fundamentan el planteamiento universalista de los derechos de Habermas? y ¿cómo la tradición kantiana universalista y la tradición hegeliano-hermenéutica determinan el pensamiento de Taylor y Habermas respecto al tipo de modelo de ordenamiento sociopolítico que subyace en sus planteamientos?



## EL MULTICULTURALISMO DE TAYLOR Y EL UNIVERSALISMO DE LOS DERECHOS DE HABERMAS

*La participación efectiva en la acción, en la deliberación y en el conflicto político, puede tornarnos conscientes de nuestras conexiones algo más remotas e indirectas con los demás, del alcance y del significado a gran escala de los que queremos y de lo que estamos haciendo<sup>114</sup>.*

Se ha sostenido que puede entenderse el planteamiento de Taylor en perspectiva de los aportes filosóficos de la tradición hegeliana-hermenéutica; asimismo, el planteamiento de Habermas teniendo como telón de fondo a los principios morales provenientes de la tradición kantiana universalista. La tradición hegeliana-hermenéutica puede ser comprendida de acuerdo con una racionalidad práctica sustantiva favorable con un ordenamiento sociopolítico que reconoce la diferencia cultural y el libre fluir de las libertades solicitadas por las identidades culturales. Contraria a esta tradición, la kantiana universalista se puede entender conforme con una racionalidad práctica procedimental que propicia un ordenamiento sociopolítico en donde la participación ciudadana, en igualdad de derechos, es condición para la construcción pública de las normas y los procedimientos de regulación social.

A fin de ilustrar las diferencias entre el tipo de modelo de ordenamiento sociopolítico de Taylor y de Habermas, se sintetizará el modelo de Estado multicultural y el modelo de Estado democrático de derecho y se mostrarán las ventajas y limitaciones ético-políticas de los dos modelos, respecto a la

---

<sup>114</sup> PITKIN, H. (1981) "Justice. On Relating Private and Public". En: *Political Theory*. TULLY, James (ed. consultor) Canadá: Universidad de Victoria. N° 9 (agosto), p. 344.

articulación de la diferencia cultural. Se reitera que el modelo de Estado multicultural es legitimado a partir de una visión del liberalismo alternativo cimentada en una concepción de racionalidad práctica sustantiva y en un pensamiento político que resalta el reconocimiento del valor de las capacidades humanas en la atribución de los derechos individuales<sup>115</sup>. Con respecto al modelo de Estado democrático de derecho sugerido por Habermas, se afirma que éste presupone una concepción de democracia deliberativa fundada en la conexión entre derechos y soberanía popular, como condición de inclusión en el proceso comunicativo; y en un concepto de derecho, como mediador social que posibilita la autonomía, la libertad y la participación en la definición del ordenamiento sociopolítico<sup>116</sup>. Se dejará en claro que esta última alternativa práctica racional normativa es la más loable respecto a la articulación correcta de la diferencia cultural.

Como punto de partida, se plantea que la interpretación de Taylor reclama un Estado multicultural que consiente los derechos colectivos por encima de los derechos individuales. En tanto que el planteamiento de Habermas admite un Estado democrático y la idea de los derechos fundamentales. Bajo estos modelos de Estado, la articulación de las demandas de reconocimiento de las formas de vida cultural supone ordenamientos sociopolíticos con consecuencias diferentes. Por un lado, el Estado multicultural demanda menos unidad moral y menos diversidad política, ya que privilegia la diversidad de grupos y ve a los individuos comprometidos con los grupos, disminuye el rol de la ciudadanía y la politización de la diferencia; lo cual parece conducir hacia una esfera pública débil, instrumentalizada y desgarrada por las culturas en tensión. Por otro, el Estado democrático de derecho admite un ámbito moral más amplio y un mayor *pluralismo político*<sup>117</sup>, de manera que se permite con ello una esfera pública fuerte, compatible con las múltiples necesidades e intereses de los individuos.

Frente a estos modelos de Estado con consecuencias incompatibles, se ha optado (como se indicó) por la versión de Habermas. Esta versión ofrece una alternativa normativa sumamente conveniente para todos los Estados

---

<sup>115</sup> *Vid. supra*, apartado “Relación individuo, capacidades y derechos humanos”, p. 113.

<sup>116</sup> *Vid. supra*, apartado “Democracia deliberativa como concepto discursivo procedimental”, p. 129.

<sup>117</sup> María Elósegui Itxaso comenta el planteamiento de Habermas sobre el pluralismo político en los siguientes términos: “la alternativa de Habermas [...] reivindica un mayor espacio para una Moral racional en la política, junto a un mayor pluralismo político (62). Así los términos del problema se invierten, más unidad Moral y más diversidad política, compatibles con un pluralismo cultural y religioso. Todo ello contribuirá a un sano multiculturalismo, en donde se distingan las esferas de la Moral, de la cultura, de las éticas, de la política, del derecho y de la religión, con sus espacios de confluencia y de independencia”. ELÓSEGUI ITXASO, María (1997) “La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales”. En: *Revista de Estudios Políticos* [en línea] Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. N° 98 (diciembre), p. 84. 1941- [marzo 2 de 2012]. Trimestral. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1166>

y para todos aquellos actores sociales que pretendan dinamizar procesos democráticos de articulación de la diversidad, dado que potencia un espacio público dinámico y en constante construcción regulado por procedimientos democráticos y por el respeto a los derechos fundamentales; y porque posibilita el proceso de construcción de comunidad política como resultado de la participación de todos los actores sociales con sus necesidades y formas de vida cultural, independiente de la adscripción ideológica o ética que tengan. En conclusión, la participación de todos los actores sociales, en igualdad de derechos, es condición necesaria para que se desplace el modelo de pensamiento político excluyente de la diversidad hacia un modelo de pensamiento incluyente del otro. ¿Por qué el universalismo de los derechos es más conveniente?

Esta pregunta será atendida en el presente apartado. En primer lugar, se explican los supuestos ético-políticos que determinan la interpretación multicultural de Taylor. En segundo lugar, los que fundamentan el planteamiento universalista de los derechos de Habermas. En tercer lugar, se presentan los rasgos básicos que caracterizan el modelo de Estado multicultural sugerido por Taylor. Por último, en cuarto lugar, se muestran los supuestos morales y políticos que fundamentan el modelo de Estado democrático de derecho sugerido por Habermas.

#### SUPUESTOS ÉTICO-POLÍTICOS DEL MULTICULTURALISMO DE CHARLES TAYLOR

A juicio de Taylor, el mundo moderno ha estado determinado por una racionalidad práctica procedimental según la cual toda forma de libertad elemental, reivindicada por los miembros una cultura minoritaria, quedaría incluida en los derechos fundamentales. Esta posición teórica ha sido objeto de justificación, principalmente, a través de su ensayo *La política del reconocimiento*. Por una parte, este ensayo es “pequeño”, pero en modo alguno menor, y está en sintonía con toda una larga preocupación y crítica frente al liberalismo, del cual ha hablado Taylor (y en general de la Modernidad y sus “estratos”) en más de un lugar: *La ética de la autenticidad*, *Argumentos filosóficos*, *Las fuentes del yo*, *La libertad de los modernos* y *La Era secular*. La crítica de este autor sobre los modernos se extiende a otros tópicos y no únicamente al del trato de los Estados hacia las culturas. De ahí que su obra no se agota en estos temas ni en aquellos de las obras aquí citadas. Por otra parte, la reflexión de Taylor frente a lo ético-político no es tan sostenida y sistemática como la de Habermas. Más bien, se trata de algo puntual que surge en un momento; como queriendo dar cuenta, en términos filosóficos, de algo que está transcurriendo en los discursos multiculturalistas, en los movimientos sociales y, especialmente, en Quebec. Además, cabe decir que mientras Habermas somete a crítica el texto de Taylor (*El multiculturalismo y la política del reconocimiento*), principalmente a partir de la lectura

que de él hace Walzer, Taylor no se ha referido a la crítica de Habermas; se trata de dos pensadores diferentes. Por ejemplo, Taylor no tiene una obra tan sistemática como la de Habermas; ni proyecta, de manera elaborada, un modelo jurídico-político. Su fuerte, en cambio, es ser crítico del liberalismo. Del mismo modo, debe aclararse que Taylor es un hegeliano, no obstante, Habermas también lo es, pero a su modo (pasando a Hegel por la exigencia del punto de vista moral que en él provee el sello kantiano). En seguida se hará referencia a las presuposiciones ético-políticas que distancian la justificación dialógica del principio moral del reconocimiento de la fundamentación procedimental de los derechos fundamentales.

*Taylor*<sup>118</sup> en su ensayo, *La política del reconocimiento* (concretamente en su interpretación sobre el problema del reconocimiento de la diferencia cultural) resalta la relación de interdependencia entre reconocimiento e identidad como condición para salvaguardar las libertades elementales<sup>119</sup> y garantizar los derechos fundamentales. Se puede hablar de la protección de las libertades elementales de un modo de vida cultural a partir de ciertos rasgos morales y políticos, en los que el reconocimiento de la diferencia tiene una justificación. Por una parte, los rasgos morales remiten a la exigencia del igual respeto y debido trato a las culturas. Por otra, los rasgos políticos advierten de la necesidad de comprender que el Estado no sólo debe garantizar al individuo los derechos fundamentales, sino que también debe proteger las libertades elementales exigidas por los miembros de los grupos minoritarios discriminados; pues esas libertades les facilitan reconocer y practicar las expresiones culturales ancestrales de sus comunidades. Cualquier forma de reconocimiento de la diferencia carecería de toda justificación y sería discriminatoria si no está acorde con esos rasgos morales y políticos. ¿Tiene relación esa justificación con la diversidad étnica y cultural reconocida en la Constitución Política de 1991? En algunos aspectos sí y en otros no.

---

<sup>118</sup> Cabe señalar que Taylor no es un multiculturalista sino un filósofo que, desde cierta perspectiva, tematiza y evalúa las demandas del multiculturalismo. Su perspectiva es más bien hegeliano-comunitarista y, en ese sentido, antiliberal. No obstante, en sentido cultural, Taylor reconoce ser miembro de la tradición liberal.

<sup>119</sup> Se debe distinguir, afirma Taylor, entre derechos fundamentales y libertades elementales. En el modelo de los derechos fundamentales (derecho a la vida, a la libertad, a un proceso justo, a las libertades de expresión, a la libertad de práctica religiosa, etc.) reconocidos desde los inicios de la tradición liberal, “se confunde peligrosamente el límite esencial que separa los derechos fundamentales de cosas como por ejemplo la rotulación comercial en la lengua escogida por cada uno. Sería necesario distinguir las libertades fundamentales, las que no han de ser infringidas nunca y, por tanto, han de ser protegidas de cualquier ataque, por una parte, de los privilegios e inmunidades que son importantes pero que pueden ser revocados o restringidos por razones de política pública –aunque sean necesarias razones de pero para hacerlo–, por otra”. TAYLOR, Charles (1997) *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, p. 322.

En términos formales, se puede decir que el espíritu multicultural de la Constitución de 1991 parece coincidir con el principio moral del reconocimiento y con la idea del igual valor de las etnias y culturas como supuestos éticos para garantizar la preservación de la identidad cultural de las comunidades indígenas. Estos supuestos éticos parecen estar en correspondencia con el planteamiento multicultural de Taylor. Este autor introduce en su argumentación el principio moral del reconocimiento como determinante para la articulación y preservación de los modos de vida de las minorías culturales. El principio del reconocimiento es concebido como fundamental en la experiencia de construcción de la identidad individual y colectiva: tanto las personas como las culturas definen su identidad en estrecha relación con los otros. La identidad, vista a la luz del principio del reconocimiento, descubre el carácter *dialógico*<sup>120</sup> en la experiencia de construcción de un modo de ser auténtico. Asimismo, revela que no es posible pasar por detrás de la idea del diálogo como medio de construcción y renovación de la identidad. No hay experiencias de construcción de la identidad que puedan realizarse sólo de forma privada y apartada de las tradiciones culturales. Como dice Taylor:

Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. Y aun después de que hemos dejado atrás a algunos de estos otros –por ejemplo nuestros padres– y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras nosotros vivamos<sup>121</sup>.

Este tipo de argumentación sobre la relación: reconocimiento e identidad, implica a su vez una perspectiva complementaria centrada en la idea de que la construcción de la identidad alcanza su verdadera validez sólo cuando el individuo afronta la experiencia de diálogo determinada por una actitud de reconocimiento del otro con sus intereses y en plena disposición para ensanchar su habitual horizonte de comprensión cultural.<sup>122</sup> Se puede

<sup>120</sup> “El rasgo general de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por modelo de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana”. Véase: TAYLOR, Charles (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, p. 68.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>122</sup> La ampliación del horizonte de comprensión de los interlocutores consiente la idea de la conversación sugerida por Gadamer. Según este autor, la conversación presupone, por una parte, interlocutores con disposición para preguntar y responder en torno a situaciones que son extrañas a las partes; y, por otra, consiente la idea de interlocutores conversando bajo la firme convicción de esforzarse por construir un lenguaje o entendimiento humano común. El lenguaje permite a los partícipes de la conversación ser sin distorsión; situación que devela que la comprensión recíproca

decir, entonces, que ese carácter dialógico y esa actitud de apertura son parte arraigada de nuestra experiencia de vida humana y suponen una concepción de racionalidad práctica sustantiva diferente a la racionalidad práctica procedimental moderna<sup>123</sup>. Racionalidad sustantiva a partir de la cual se consiente la idea de que:

El que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, la construcción de la identidad exige del reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás<sup>124</sup>.

En este sentido, habría que decir que la experiencia de diálogo entre el individuo y su tradición cultural tiene como punto de partida el supuesto moral que exige al individuo construir una identidad auténtica, susceptible de ser reconocida y respetada. A diferencia del reconocimiento del individuo con capacidad para definir un modo de *ser auténtico*<sup>125</sup>, que admite la posibilidad de agenciar y actualizar la pretensión universal de la dignidad humana, el reconocimiento conforme al diálogo entre interlocutores con tradiciones culturales diferentes; presume una actitud moral de apertura y aprendizaje con respecto a creencias, saberes y valores construidos en otra tradición cultural. Si esto es así, y aquí aparece lo esencial del asunto, los interlocutores (al entrar en la experiencia de diálogo) comprenden que todas las expresiones culturales ameritan el igual respeto y debido trato; esto es, que los interlocutores reconozcan la mutua apertura para que haya el verdadero vínculo intercultural. Lo cual se constituye en condición para que los interlocutores puedan ampliar su propio horizonte de comprensión y acceder a la fusión de horizontes de unos con otros.

Ahora bien, Taylor ha señalado que, al ubicarse el principio moral del reconocimiento de la diferencia en el ámbito de lo público, se hace necesario institucionalizar una política de reconocimiento del igual respeto y del

---

alcanzada por los interlocutores, no tiene como pretensión el conocimiento objetivo del otro. En realidad, se trata, antes bien, de reconocer que a través de la conversación los partícipes juegan con la intención de fusionar sus horizontes y no pretenden en ningún momento distanciarse de ellos. A partir de su perspectiva cultural los interlocutores realizan la experiencia de comprensión del otro, no bajo la pretensión de liberarse de su tradición, sino para ganar “una comprensión más amplia que pueda englobar a los otros de manera no deformada”. GADAMER. *Op. cit.*, p. 204.

<sup>123</sup> *Vid. supra*, apartado “Relación individuo, capacidades y derechos humanos”, p. 113.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>125</sup> “Es importante observar que el ideal de autenticidad incorpora ciertas nociones de sociedad, o al menos de cómo deberían vivir juntas las personas. La autenticidad es una faceta del individualismo moderno, y constituye un rasgo de todas las formas de individualismo no sólo que acentúen la libertad del individuo sino también que propongan modelos de sociedad”. *Ibid.*, p. 78.

trato igualitario de los individuos y de las culturas. De ahí que haya considerado el hecho de que una política acorde con esta pretensión presupone dos principios. El primero se refiere al ideal moral de reconocer que cada cultura tiene una identidad particular. El segundo, concierne al compromiso político de denunciar las prácticas políticas caracterizadas por no reconocer las diferentes expresiones individuales o colectivas. Ambos principios son inseparables y expresan una relación simétrica.

En efecto, el principio moral del igual respeto de las culturas no puede existir a menos que también existan prácticas políticas reconocedoras del *igual valor de las culturas*<sup>126</sup> en el desarrollo histórico de la sociedad. Permite señalar aquí otro aspecto contrario al modo de pensar la diversidad cultural en Colombia. La exigencia moral del reconocimiento del igual valor de las culturas no ha sido articulada al modo de actuar de, por ejemplo, el ciudadano; en cambio, se encuentran acciones y procesos de aculturación y deculturación a los cuales han sido sometidas las comunidades indígenas.

En virtud de esos dos principios, el encuentro con el otro puede adoptar rasgos de reconocimiento recíproco no orientado a repetir una práctica política “negadora” del principio universal democrático de la igual dignidad y

<sup>126</sup> “Nuestro autor [...] termina involucrándose con el tema de la igualdad de las culturas a partir de una reconstrucción histórica [...] del proceso que lleva a tratar a las culturas como si fueran identidades políticamente puestas en relación. Taylor reconstruye una historia que se remonta al paso de una identidad diferenciada, dependiente de las posiciones sociales, propia de las jerárquicas sociedades premodernas, a una identidad igualitaria, propia de la modernidad. En esa historia se destacan dos metamorfosis paralelas. La primera parte de la exigencia moral que da paso a la modernidad política, la de hacer abstracción de las diferencias entre los seres humanos para reconocerles a todos el mismo valor, esto es, la exigencia de igualdad, y la transforma mediante ciertos giros en el énfasis de la mirada en la exigencia de valorar de nuevo lo específico de cada identidad individual; la segunda metamorfosis hace lo mismo, pero con las culturas. La primera, la relacionada con los individuos, comienza afirmando el modo liberal kantiano, que ‘todos los seres humanos tienen la misma dignidad’ y termina afirmando que ‘cada individuo tiene una identidad y debemos reconocer esa identidad’; la segunda, la relacionada con las culturas, debería comenzar afirmando que todas las culturas son iguales para terminar afirmando que ‘cada cultura tiene una identidad particular y debemos reconocerla’. Pero en la reconstrucción de este segundo proceso Taylor es fino y cauteloso. De un lado, logra hacernos ver que, más que oponer a un universalismo abstracto el particularismo concreto de las diferencias culturales, la exigencia del igual reconocimiento de todas las culturas se hace universalistamente; es la aplicación a la diversidad de las culturas del mismo principio que el liberalismo aplicó a los individuos. De otro lado, se muestra consciente de cuán problemático es llegar a afirmar que ‘todas las culturas son igualmente dignas y merecen el mismo respeto’, premisa sin la cual parece difícil concluir que ‘cada cultura tiene una identidad particular y debemos reconocerla’”. GRUESO, Delfín Ignacio (2009) “Taylor: otra vez y a pesar de sus críticos. A propósito de un ensayo de Carlos B. Gutiérrez”. En: ARANGO, Rodolfo; CEPEDA, Margarita (comps.) *Amistad y Alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*. Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 236-237. [Disponible en: <http://www.lalibreriadelaU.com> (consulta: marzo 2 de 2012)]

del principio político de la diferencia. La experiencia del encuentro con el otro supone interlocutores que valoran el compromiso moral del individuo, o colectivo, con respecto a su tarea histórica de elegir libremente y configurar un modo de ser propio. Así, la construcción correcta de la identidad puede enjuiciarse de conformidad o no conformidad a partir de la exigencia moral de valoración y no desprecio sobre aquellas formas de expresión de la cultura, que ponen en cuestión el habitual horizonte de comprensión cultural. En consecuencia, la exigencia moral del igual respeto de las culturas ilegítima la idea de que la relación con el otro represente la oportunidad de dominio, sino que se orienta, antes bien, a estimar los supuestos morales y políticos del horizonte de mundo cultural construido por el otro.

Esta exigencia moral es fundamental, puesto que posibilita un tipo de relación abierta y respetuosa de la cultura de quienes conviven en sociedades caracterizadas por volverse, como afirma Taylor,

[...] cada vez más multiculturales y a la vez se vuelven más porosas [...] Su porosidad significa que están más abiertas a la migración multinacional y que un número cada vez mayor de sus miembros lleva la vida de la diáspora, cuyo centro está en otra parte<sup>127</sup>. Y que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos<sup>128</sup>.

Así, se llega una vez más frente a la idea de que una relación abierta y respetuosa entre culturas supone, entonces, introducir una nueva concepción de racionalidad práctica en la que el fundamento de la acción humana es de apertura y comprensión de la diferencia cultural. Pero la consecuencia más importante de introducir una racionalidad práctica distinta sería una crítica a la racionalidad procedimental coherente con la tendencia de intolerancia y de incomprensión frente al igual valor y respeto de una cultura, la cual tiene que ver con el modelo liberal. La exigencia moral del igual respeto presenta características de justificación del actuar humano que permiten cuestionar el enfoque adoptado por las nuevas modalidades del liberalismo respecto a la supervivencia de las culturas. Por ello, el punto de vista multicultural de Taylor toma en consideración la legitimidad de una organización política de la sociedad centrada no sólo en la igual dignidad, sino también en la igualdad de trato entre las culturas. El igual trato entre distintas culturas requiere de comprenderse mediante correlaciones entre concepciones de vida con igual valor. Una nueva forma de *comprensión*<sup>129</sup> se abre a causa

---

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 93.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p. 98.

<sup>129</sup> En línea con esta idea, Taylor afirma que “la comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura”. *Ibíd.*, p. 203.



del reconocimiento de las culturas cimentadas, en gran medida, en juicios distintos acerca de lo que es una vida buena: juicios en que ocupa un lugar importante la integridad de las culturas.

Partiendo de esta nueva interpretación, Taylor llega a una posición política del respeto igualitario de las culturas. Esta explicación de orden multicultural es concebida como útil para justificar la acusación hecha al liberalismo “ciego a la diferencia” de no desligarse de la tendencia ideológica de homogenizar la diferencia; acusación que consiste en criticar la creencia legitimada por la teoría liberal clásica de que es posible una situación política de neutralidad, la cual permite cohesión y posibilita la coexistencia entre personas con legados culturales diferentes. La acusación de Taylor al tipo de liberalismo que se ha caracterizado por no reconocer la diferencia se basa en que la legitimidad del Estado liberal está ordenada a partir de ciertos principios y procedimientos que responden a una concepción particular de organización política y regulación social. Dicho de manera apresurada, se trata de dos modelos de racionalidad fundados en tracciones filosóficas diferentes: procedimental y contextual<sup>130</sup>.

En términos generales, la explicación que ofrece Taylor sobre racionalidad procedimental se puede expresar del siguiente modo: los defensores del *modelo procedimental liberal*<sup>131</sup> han considerado que el problema del trato justo a la diferencia se traduce en un saber distinguir lo que es público y lo que es privado. Comprender este tipo de distinción implica, entonces, entender que el problema de la diferencia cultural puede llevarse y reducirse a una situación de neutralidad en donde no interviene la política. En este sentido, los defensores del liberalismo suponen que el problema de la diferencia puede ubicarse y reducirse a cuestiones relacionadas de manera exclusiva con los asuntos internos de la persona. En la medida en que los individuos hacen uso de su capacidad racional para distinguir lo público de lo privado necesitan más un tipo de ordenamiento político que pueda garantizarles sus intereses individuales. Pero si los individuos creen que lo públi-

<sup>130</sup> Sobre el modelo del liberalismo alternativo véase: cap. 2, p. 66.

<sup>131</sup> En concreto se hace aquí referencia a Descartes, Kant, Locke y Hobbes. Se debe señalar que a partir de la concepción procedimental se establece la idea de que el hombre es un agente racional. Éste tiene la posibilidad de actuar de forma autónoma y libre sólo cuando acceda a la contemplación del mundo en sentido bueno y cuando capta el orden del cosmos como una unidad bien ordenada. La concepción procedimental ubica a la razón como el centro de toda explicación verdadera respecto a la vida moral, e instaura la creencia de que la razón es el único punto de partida seguro para actuar de modo correcto. Así, en el desarrollo histórico de la concepción procedimental moderna existe nexo de continuidad simétrica, puesto que el actuar justo debe estar en correspondencia con el orden fijado por la razón. Asimismo, recordar “la idea de que, en cierto sentido, los individuos constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales”. TAYLOR, Charles (2005) *La libertad de los modernos*. Madrid: Amorrortu Editores, cap. VII [“El atomismo”], p. 225.

co y lo privado son lo mismo necesitan más de sus tradicionales modelos de ordenamiento político, a partir de los cuales se garantizan sus sistemas comunes de creencias y de valores.

No obstante, Taylor estima que este punto de vista instituido por el liberalismo es erróneo. La experiencia de la corriente principal del Islam muestra que no es posible hacer la distinción entre política y religión tal como se presupone y espera en la sociedad liberal de Occidente. Pues “el liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros”<sup>132</sup>. Se trata, entonces, de entender que el liberalismo también es “un credo combatiente” y no puede abogarse el derecho de proponer e instaurar la idea de una completa neutralidad cultural. Este cuestionamiento a la idea de la neutralidad cultural no deja de ser interesante frente a la tentativa de superar y denunciar la situación de marginación y discriminación cultural impuesta por el liberalismo a otras formas de expresión cultural. Pero afrontar tal situación de no reconocimiento de la diferencia cultural es una cuestión que requiere pensarse, sin que ello signifique poner en riesgo o comprometer los principios morales y políticos fundamentales establecidos en las sociedades democráticas liberales.

El abordaje de esta cuestión presupone la articulación de los derechos fundamentales con el igual trato a la diferencia cultural como una actitud moral, dentro de la cual tiene lugar el entendimiento. Así, este ideal moral se diferencia del modelo de imposición de una cultura sobre otra; modelo a partir del cual se legitimó la creencia de la superioridad cultural que viabilizó la imposición y la exclusión como modelo de relación normal y correcta, lo cual repercutió en la configuración de una identidad alejada de la exigencia moral del reconocimiento del valor igualitario de las culturas y en la institucionalización de un ordenamiento sociopolítico ajeno a la situación actual de multiculturalidad. El principio y la exigencia moral del reconocimiento de la identidad particular de cada cultura, según Taylor, es una de las necesidades básicas a promover en los procesos de entendimiento mutuo en las sociedades modernas.

Como bien se sabe, el reconocimiento de la diferencia es una demanda actual expresada de manera explícita por medio de la divulgación de ideas que resaltan la experiencia de la construcción de la identidad como resultado del reconocimiento o falso reconocimiento dado por los otros a una persona o a un grupo humano. Según Taylor, tal experiencia puede devenir bajo un modelo de imagen degradante de sí mismo que no satisface la necesidad de reconocimiento legítimo y, por lo tanto, provoca un deterioro de la dignidad humana. Como lo expresa el propio autor:

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 92.

En parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisiona a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido<sup>133</sup>.

Si el reconocimiento guarda una relación con la construcción de la identidad grupal, entonces, “parece depender de la premisa de que debemos igual respeto a todas las culturas”<sup>134</sup>. Premisa que puede entenderse sólo si se reconoce “que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos”<sup>135</sup>. Es este punto de partida el que permite a Taylor señalar que el igual respeto a las culturas es un principio moral que determina el inicio del diálogo entre interlocutores provenientes de *mundos culturales diferentes*<sup>136</sup>. A través del diálogo los partícipes construyen, en principio, una valoración muy parcial de la contribución verdadera de una cultura a la experiencia de vida histórica de la humanidad; contribución que se presenta de forma extraña y ajena para quien pretende entenderla, pues el intérprete siempre concibe al otro a partir de los habituales juicios de valor establecidos por su *tradición cultural*<sup>137</sup>.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, pp. 43-44.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 97.

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 98.

<sup>136</sup> En cuanto al principio moral del igual respeto a todas las culturas, cabe señalar que ese principio ha suscitado interpretaciones que resaltan el pluralismo y la tolerancia. Sin embargo, autores como Garzón Valdés, advierten que es fundamental diferenciar tolerancia de relativismo moral. Este autor señala que sólo una tolerancia boba puede aceptar el relativismo moral como fundamento del orden social; y que una tolerancia sensata, basada en buenas razones, nunca implicaría un relativismo moral. Véase: GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1993) *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, p. 67. [Apartado: “¿es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”].

<sup>137</sup> Todo interlocutor que realice un intento de comprensión de otra cultura, ha de entender que su interpretación debe concebirse como una alternativa más entre la pluralidad de posibilidades de comprensión ofrecidas por otros interlocutores. El interlocutor, al tratar de entender al otro, reconoce que su cultura deja de funcionar como única alternativa a consentir en la interpretación, iniciándose así un proceso de flexibilización de su cultura; lo cual presupone interlocutores determinados por dos exigencias prácticas. La primera, concierne a la actitud de superación de las formas de valoración establecidas en su horizonte de comprensión cultural. La segunda, se refiere a la disposición para afrontar la dificultad de superar, en la práctica, la tendencia emocional que hace de su cultura el criterio exclusivo de interpretación de los comportamientos de los otros. Ambas exigencias muestran que la comprensión del otro es difícil, pero posible. Difícil, puesto que supone interlocutores actuando y pensando por fuera de los modos de apreciación señalados en su cultura. Posible, porque depende de la disposición para superar la tendencia etnocéntrica que hace creer a los interlocutores que su cultura es el único criterio de interpretación.

Así, igual respeto y asombro se constituyen en factores morales determinantes para poder ingresar en una situación de diálogo respetuosa de la diferencia cultural; tal como lo ha sugerido Gadamer con su idea de la “*fusión de horizontes*”<sup>138</sup>. Por medio de la *fusión de horizontes*<sup>139</sup>, el intérprete afronta la experiencia de asombro y desplazamiento por un *horizonte* de comprensión cultural más amplio. A tal experiencia de asombro y desplazamiento se llega a partir del encuentro y diálogo con otro, lo cual posibilita a los interlocutores develar los límites de sus habituales formas de valoración establecidas en sus *horizontes culturales*<sup>140</sup>. Encuentro y diálogo en términos de apertura, hacen posible que los interlocutores descubran el carácter de *posibilidad* de las tradicionales formas de valoración. Acceder a esta situación significa, entonces, vislumbrar una condición de relación en la cual los interlocutores reconocen las limitaciones de su perspectiva cultural. Es desde esta posibilidad que los interlocutores pueden reconocer y entender el valor de otra cultura; valor que no es comprendido en el momento de iniciarse la situación de diálogo.

De ahí que, para efectos de la justificación de la idea del entendimiento cultural, Taylor señale que la comprensión del otro y el diálogo en perspectiva de entendimiento difieren de la idea Occidental de superioridad de una cultura sobre otra; la cual ha incidido en la institucionalización de un orde-

---

<sup>138</sup> “El Concepto de ‘Horizonte’ se hace interesante, porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desentenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos”. GADAMER. *Op. cit.*, p. 375.

<sup>139</sup> “Gadamer captó la doble desfiguración del conocimiento histórico que imperó hasta bien entrado el siglo pasado: no hay horizontes rígidos, cerrados en sí, ni podemos saltar por sobre el tiempo ignorando los efectos reales del obrar de la historia [...] El horizonte de la experiencia humana está siempre en movimiento y se expande de continuo impulsado por el ganar conciencia de que las cosas no eran como creíamos, de que lo otro o nuevo de un texto o de una opinión es superior a nuestros prejuicios, es decir, a lo que previamente hemos juzgado. [...] el otro aspecto que confluye en la determinación de la noción de ‘fusión de horizontes’ es la concepción gadameriana de la comprensión a la manera de un diálogo platónico. Quienes con sus diferentes opiniones o puntos personales de vista participaban en él, lo hacían orientados por algo que interesaba en común; el despliegue del diálogo en la dialéctica de pregunta y respuesta no es sino el despliegue de una comunidad originaria de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente conscientes. Para entrar al diálogo hay desde luego que estar dispuestos a que los otros participantes tengan razón, es decir, a reconocerles no sólo como a iguales sino como a detentadores de posibles argumentos superiores a los nuestros”. GUTIÉRREZ ALEMÁN, Carlos B. (2002) *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: UNAL, etc., pp. 238-239 [Apartado: “¿Qué quiso decir Charles Taylor?”]

<sup>140</sup> Cabe señalar que el horizonte del presente está condicionado, a su vez, por el pasado: “El horizonte del presente no se forma, pues, al margen del pasado. No existe un horizonte del presente en sí mismo, ni hay horizonte histórico que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos horizontes que existen presuntamente por sí mismos”. *Ibid.*, p. 376.

namiento sociopolítico monológico que ahoga la posibilidad del diálogo intercultural. Se da, pues, un vínculo determinante entre el reconocimiento de la diferencia y el ideal moral de la igual valoración de las culturas. Este vínculo resulta determinante, porque el reconocimiento de la diferencia exige ser interpretado a partir de dos momentos esenciales deseables. El primero se puede comprender como una actitud moral que permite reconocer el carácter de posibilidad de los habituales esquemas de valoración instaurados en una tradición cultural. Y el segundo se puede entender como una política centrada en el igual respeto de las culturas y el diálogo, que en su proceso consiente la ampliación y la renovación del horizonte de comprensión cultural de los interlocutores.

En efecto, según Taylor, comprender lo extraño (lo otro) es posible sólo si los interlocutores asumen una actitud de renovación y ampliación de sus esquemas de entendimiento. Se trata de interlocutores con disposición para cuestionar su habitual sistema de entendimiento. Al respecto, recuérdese la idea de Taylor: “la comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura”<sup>141</sup>. Todo interlocutor que realice un intento de comprensión de otra cultura ha de entender que su interpretación debe concebirse como una alternativa más entre la pluralidad de posibilidades de comprensión ofrecidas por otros interlocutores. El interlocutor, al tratar de entender al otro, reconoce que su cultura deja de funcionar como única alternativa a consentir en la interpretación, esto inicia un proceso de flexibilización de su cultura.

El supuesto epistemológico que subyace en esta interpretación es que la comprensión del otro se afronta siempre en sentido comparativo. Esta idea de la comprensión encarna la percepción de que la cultura es el medio a partir del cual un interlocutor entiende al otro. Comprender al otro implica un comprender determinado por la cultura. Valorar el mundo del otro o ponderar su modo de vida únicamente es posible si quien valora o pondera participa de una cultura. Se trata de entender la cultura como algo básico que siempre está presente y que posee una importancia que no puede dejarse por fuera en el momento de la comprensión del otro. Se puede comprender, valorar o ponderar distintas formas de expresión cultural, ante todo, porque la diversidad de la cultura nacional lo posibilita. La comprensión del otro es, en esencia, la comprensión de un interlocutor determinado por un mundo cultural; en sentido comparativo, es fundamentalmente un encuentro con los otros.

La idea no es que el interlocutor sólo comprenda o valore el mundo cultural del otro. Se trata, antes bien, de que la comprensión del otro sea tal que sólo podría ser alcanzada desde una experiencia de encuentro. Así,

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 203.

comprensión supondría encuentro. Éste posibilita tomar distancia del riesgo de actuar de forma inconsciente y de intensificar el etnocentrismo. Sólo a través de la comparación el interlocutor puede liberarse de las formas de valoración acordadas en su cultura. La liberación facilita la identificación y articulación del contraste entre los diversos modos de comprensión que determinan a los interlocutores. En efecto, la posibilidad de avanzar en la comprensión del otro depende de los contrastes entre las diversas perspectivas culturales. Esta nueva situación supone límites y se constituye en el nuevo trasfondo a partir del cual los interlocutores comprenden los contrastes entre sus horizontes de comprensión cultural.

Se trata, entonces, de entender que la experiencia de la comprensión del otro siempre admite una perspectiva limitada. Gracias a esa comprensión los interlocutores amplían los límites de sus habituales formas de valoración, es decir, amplían su horizonte de comprensión; éste consiente la idea de la conversación sugerida por Gadamer. Según este autor, la conversación entre los interlocutores presupone, por una parte, su disposición para preguntar y responder en torno a situaciones que son extrañas a las partes; y, por otra, su idea de conversar bajo la firme convicción de esforzarse por construir un entendimiento humano común. El entendimiento les permite ser sin distorsión; situación que devela que la comprensión recíproca no tiene como pretensión el conocimiento objetivo del otro. En realidad, se trata, antes bien, de reconocer que a través de la conversación los interlocutores juegan con la intención de fusionar sus horizontes y no pretenden en ningún momento distanciarse de ellos.

A partir de su perspectiva cultural los interlocutores realizan la experiencia de comprensión del otro, no bajo la pretensión de liberarse de su tradición, sino para ganar “una comprensión más amplia que pueda englobar a los otros de manera no deformada”<sup>142</sup>. Esto es, una conversación determinada por un esfuerzo moral encaminado hacia la comprensión como propósito común. Este esfuerzo supone interlocutores con disposición para arriesgar sus puntos de vista en la conversación; lo cual los sitúa en posibilidad de superar la estrechez de ciertos elementos que son constitutivos de su perspectiva cultural. Asimismo, supone el intercambio y la construcción de un nuevo horizonte de comprensión no distorsionado que permita la inclusión de todos los involucrados. Tanto arriesgar como intercambiar configuran el único ideal de objetividad que subyace en la conversación; es decir, la inclusión del otro. La superación de la estrechez en la perspectiva cultural, sin embargo, será una nueva posibilidad limitada respecto al diálogo, con un nuevo punto de vista construido en base a la experiencia de vida de otro grupo humano.

---

<sup>142</sup> *Ibíd.* p. 204.

De acuerdo con esta forma de argumentación, Taylor sostiene que a partir de los contrastes y comparaciones es posible dialogar en dirección de dejar ser a los otros tal y como ellos son. Los contrastes juegan un papel primordial en la comprensión inclusiva, dado que facilitan descubrir los límites de cierto punto de vista y, a su vez, articular nuevas experiencias al horizonte cultural propio. El contraste es, en cierto sentido, primario respecto a la comprensión; hecho que se puede percibir cuando un interlocutor afronta una circunstancia extraña a su perspectiva cultural. Él sitúa la práctica extraña como correspondiente a una de sus experiencias culturales, lo cual denota la existencia de una actitud hacia el contraste antes de entender y la importancia de las comparaciones en la comprensión del otro. En efecto, contraste y comparación posibilitan el diálogo en términos de la inclusión.

Si se recogen ahora los aspectos básicos de las anteriores consideraciones, se puede decir que un interlocutor (que afronte la experiencia del diálogo determinado por tales supuestos) aprehende, en sentido moral, el verdadero valor del legado cultural que determina al otro y, a su vez, concibe la experiencia de vida humana como un proceso de entendimiento en la diferencia. En todo caso, estos supuestos morales resultan ineludibles para todo interlocutor que ponga como base de sus relaciones interculturales el enfoque del reconocimiento de la diferencia como clave de entendimiento entre culturas fundadas en valores y principios incompatibles. Ese modelo de racionalidad práctica es deseable en términos éticos, dado que atribuye al actuar humano la comprensión del otro y su articulación como diferente al juego sociopolítico a través del diálogo. El diálogo intercultural concebido bajo la idea de la fusión de horizontes requiere la comprensión y la auto-comprensión como actitudes que determinan el modelo básico de la acción humana, es decir, una racionalidad práctica y un pensamiento político que parece sólo ponderar la capacidad reflexiva del ser humano y deja a un lado intereses y pasiones humanas.

Siendo así, el entendimiento intercultural supone una justificación que admite interlocutores conversando en perspectiva de la comprensión al otro. La actitud de diálogo abierto, fundamental para el entendimiento intercultural, incluye que los interlocutores puedan modificar sus correspondientes comprensiones de sí y, a su vez, construir un nuevo entendimiento mutuo que incluya nuevas formas de valoración cultural y expectativas de realización individual. Sin embargo, este modo de comprensión mutua, o forma de entendimiento cultural, no corresponde al universalismo de los derechos que quisiera justificar un pensamiento cimentado en la participación y autonomía ciudadana como condiciones para la inclusión del otro en un sistema de derechos común e igual a todos, independiente de sus formas particulares de valoración cultural. Es un modo de inclusión del otro y una forma distinta de comprensión mutua. Se deben recurrir a otros

supuestos ético-políticos para comprender lo que significa la inclusión del otro o el reconocimiento de las formas de vida cultural en las naciones modernas en términos del planteamiento universalista de los derechos de Habermas. ¿Qué tipo de supuestos ético-políticos fundamentan el planteamiento universalista de los derechos de Habermas?

### SUPUESTOS ÉTICO-POLÍTICOS DEL UNIVERSALISMO DE LOS DERECHOS DE JÜRGEN HABERMAS

La problemática de la correcta relación entre el Estado y la diversidad étnica y cultural expuesta a partir de la interpretación multicultural de Taylor, se muestra de forma contraria cuando se aborda el enfoque universalista de los derechos fundamentales de Habermas. Este punto de vista excluye la consideración de que la articulación de la diferencia cultural está caracterizada por el compromiso del Estado de resguardar, al mismo tiempo, los derechos individuales y los derechos diferenciados de grupo. Descarta, por ejemplo, el *paternalismo*<sup>143</sup> del Estado según el cual se cree que éste tiene como función el no restringir las libertades elementales de las minorías culturales en casos donde esté comprometida la preservación de sus tradicionales modos de vida. El enfoque, relativo al universalista de los derechos, no supone en modo alguno una actitud de diálogo abierto entre interlocutores determinados por el principio moral del igual respeto de las culturas. Se trata, antes bien, de un diálogo público entre ciudadanos que discuten entre sí en torno a la definición de las normas y los procedimientos que den cabida a sus aspiraciones dentro de un marco de igualdad de derechos, y que parten del supuesto de que es posible encontrar una solución correcta a los problemas suscitados por la *interacción social*<sup>144</sup>.

Debe señalarse que el enfoque universalista de los derechos se ha desarrollado desde la teoría de la acción comunicativa y en relación con la ética y la política. En *Conciencia moral y acción comunicativa* se muestra que la fundamentación de normas y mandatos morales, bajo la forma de lógica de la argumentación moral, sólo tiene posibilidades de éxito cuando se identifica una pretensión de validez con las relaciones de acción comunicativa orientadas al entendimiento. En este sentido, Habermas recuerda que él lla-

---

<sup>143</sup> “Aunque los derechos humanos pudieran ser fundamentados en términos morales sin ningún problema, no pueden imponerse a un soberano, por así decir, de manera paternalista. La idea de la autonomía jurídica de los ciudadanos exige que los destinatarios del derecho puedan comprenderse al mismo tiempo como los autores del mismo”. HABERMAS. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Op. cit., p. 25.

<sup>144</sup> Sobre este último aspecto, Habermas ha afirmado que “en la vida cotidiana nadie se pondría a argumentar moralmente si no partiera intuitivamente del supuesto, bien fuerte por cierto, de que en el círculo de los afectados puede llegarse en principio a un consenso fundado”. HABERMAS (2003) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus. Tomo I, p. 38.



ma “comunicativas a las interacciones en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción; el consenso que se consigue se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez”<sup>145</sup>.

Por ello, introduce “el principio de la universalidad (U) como puente que permite el entendimiento en las discusiones morales y, además, en forma tal que excluye la aplicación monológica”<sup>146</sup>.

Es precisamente este planteamiento el que le impide a Habermas conciliar con la interpretación multicultural de Taylor. En “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”<sup>147</sup> muestra que las interacciones entre ciudadanos con intereses diferentes, orientados hacia el entendimiento, deben concebirse como el ámbito en donde estos hablan bajo el propósito de orientar su acción discursiva en función de la construcción deliberada y consensuada de las normas de regulación y cohesión social. Planteamiento que emerge como necesidad de defender, contra Taylor, toda esta tradición ético-política. A lo anteriormente señalado se debe agregar la coincidencia kantiana de Habermas con Rawls en lo concerniente a la idea de darle una solución normativa a los problemas del mundo actual, acorde con una concepción procedimental de la justicia, y legitimar en justicia la institucionalidad:

Las cuestiones de justicia se pueden decidir *fundadamente* –en el sentido de estar fundadas en una aceptabilidad racional–, porque se refieren, desde una perspectiva ampliada, idealmente a lo que es de interés por igual para todos<sup>148</sup>.

Además, ambos autores ven “en el derecho, el verdadero mecanismo de integración social y, al igual que sus antecesores, siguen tratando de determinar bajo qué condiciones el derecho, y con ello el ejercicio del poder político regulado jurídicamente, puede reputarse de legítimo”<sup>149</sup>.

En el presente apartado, se mostrarán los supuestos ético-políticos de la explicación universalista de los derechos fundamentales de Habermas; ésta resalta, sin duda, principios morales y políticos diferentes a la interpretación multiculturalista. La autonomía ciudadana y la participación en la solución de los asuntos prácticos son principios de una racionalidad

<sup>145</sup> HABERMAS (1996) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península, p. 77.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>147</sup> HABERMAS. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Op. cit., p. 98.

<sup>148</sup> HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John (1998) *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, p. 63.

<sup>149</sup> GALLEGO VÁSQUEZ, Federico (2008) *Ética del discurso y teoría política. Sobre el concepto de legitimidad democrática*. Medellín: Universidad de Antioquia, p. 49.

práctica no sustantiva y dialógica<sup>150</sup>, sino democrática y deliberativa<sup>151</sup>. Desde luego, la explicación universalista de los derechos es contraria al punto de vista multiculturalista de Taylor. Mientras que la visión universalista pone el énfasis en el ejercicio público de la autonomía ciudadana y en la defensa de los derechos fundamentales, la visión multiculturalista orienta su reflexión en dirección de un significado que privilegia los derechos diferenciados de grupo y la política pública del reconocimiento de la diferencia cultural como condiciones para la realización y preservación de las tradiciones culturales.

Esta oposición entre el punto de vista de Taylor y el enfoque de Habermas puede delimitarse bajo los siguientes términos. Según Habermas, la relación entre el Estado y las formas de vida cultural no debe estar determinada por una autonomía protegida en términos jurídicos que otorgue derechos diferenciados a las minorías culturales (como cree Taylor), sino que requiere de sujetos jurídicos disfrutando de iguales libertades y ejerciendo de forma conjunta la autonomía ciudadana. Iguales libertades y autonomía ciudadana, integran el horizonte moral a partir del cual los actores políticos consiguen garantizarse entre sí los derechos fundamentales y llevan a cabo sus proyectos de vida personal. El reconocimiento de los actores políticos con iguales libertades sólo se asegura mediante el ejercicio público de la autonomía ciudadana y no con la atribución de condiciones jurídicas especiales que avalen el resguardo de las culturas. En efecto, el planteamiento de Habermas privilegia la autonomía y la participación como condiciones que garantizan a todos los ciudadanos disfrutar de los mismos derechos.

Con el anterior supuesto ético-político, Habermas afronta el problema<sup>152</sup> de las demandas de reconocimiento de las formas de vida cultural. Según la concepción universalista, la viabilidad moral y política del reconocimiento de la diversidad cultural en el Estado democrático de derecho, depende de cómo en la escena pública “se encuentran enfrentados los actores políticos que discuten sobre fines colectivos y distributivos de los bienes colectivos”<sup>153</sup>. Esto deja ver que la solución de los conflictos está condicionada por la discusión entre los ciudadanos con respecto a la definición de los criterios y de las normas que han de permitir la realización de sus

---

<sup>150</sup> Para la comprensión de esta idea referida a la racionalidad práctica sustantiva y dialógica de Taylor véase: TAYLOR. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. *Op. cit.*, cap. 2, p. 61. [Apartado: “El modelo del liberalismo alternativo”]

<sup>151</sup> HABERMAS. *Facticidad y validez*. *Op. cit.*, cap. 2, p. 74. [Apartado: “La concepción democrática deliberativa”]

<sup>152</sup> Problema suscitado en su contexto socio-cultural por la disgregación del Estado-nación y las inmigraciones de extranjeros al territorio de Alemania.

<sup>153</sup> HABERMAS. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. *Op. cit.*, p. 189.

demandas. ¿Qué elementos morales se pueden resaltar de este planteamiento respecto a la articulación de la diversidad cultural en Colombia?

Aquí se encontrarán, a juicio propio, los supuestos morales que pueden viabilizar la superación del carácter dual de la Constitución Política de 1991. Téngase presente que ese carácter dual está representado en la tensión Constitucional entre el reconocimiento de la diversidad y la consagración de los derechos fundamentales.

De acuerdo con el punto de vista de Habermas, la definición de las normas de regulación social exige la *autonomía ciudadana*<sup>154</sup>. La autonomía ciudadana en este contexto ha de facilitar a los actores sociales la puntualización de sus intereses colectivos y la articulación de sus demandas, sin que ello signifique negar el sistema de derechos y de libertades acordado. En este sentido, los actores sociales, que ejercen la autonomía ciudadana, gozan más de la condición de participación en la legitimación de las normas y en la concreción de sus intereses. Cualquiera que sea la norma que se defina, sólo es posible atribuirle validez a la luz de la participación y de la aprobación en el *espacio público político*.<sup>155</sup> En consecuencia, ante

<sup>154</sup> A través del ejercicio común de la autonomía ciudadana, los ciudadanos disfrutan de iguales libertades si ellos mismos “llegan a aclararse sobre sus legítimos intereses y criterios”. *Ibid.*, p. 257.

<sup>155</sup> Por espacio público político entiende Habermas “una estructura de comunicación que a través de la base que para ella representa la sociedad civil queda enraizada en el mundo de la vida. El espacio público-político lo hemos descrito como caja de resonancia para problemas que han de ser elaborados por el sistema político, porque no pueden ser resueltos en otra parte. En esta medida el espacio público es un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliega su capacidad perceptiva a lo largo y ancho de toda sociedad. Desde el punto de vista de la teoría de la democracia el espacio público-político tiene que reforzar además la presión ejercida por los problemas, es decir, no solamente percibir e identificar los problemas, sino también tematizarlos de forma convincente y de modo *influyente*, proveerlos de contribuciones, comentarios e interpretaciones, y dramatizarlos de suerte que puedan ser asumidos y elaborados por el complejo parlamentario”. HABERMAS. *Facticidad y validez*. *Op. cit.*, pp. 439-440.

Cabe anotar que el profesor Guillermo Hoyos, ha realizado una explicación sobre la noción de espacio público-político: “Entendemos por lo público algo así como un espacio social, una estructura fundamental del mundo de la vida y de la sociedad civil, tejida por relaciones comunicativas que se concentran en torno a determinados problemas y tomas de posición, lo que hace que en el espacio público se relacionen los ciudadanos del común con intelectuales y dirigentes que tienen acogida por su visión crítica de las situaciones y por su capacidad de explicarlas en un lenguaje público. Esta circunstancia hace que la opinión pública que se va conformando entorno a determinados problemas pueda ser manipulada por los medios, pero también pueda ser orientada y fortalecida por ellos, si a la vez el público mismo, gracias a una educación para la mayoría de edad, se comporta políticamente de acuerdo con dicha formación”. HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo (1995) “Ética comunicativa y educación para la democracia. En: *Revista Iberoamericana de Educación*. [en línea] N° 7 (enero-abril), p. 86. 1993- [marzo 2 de 2012]. Cuatrimestral. Disponible en la Biblioteca Virtual de la OEI: [http://www.rieoei.org/numeros\\_antteriores.htm](http://www.rieoei.org/numeros_antteriores.htm)

el problema de las demandas de las formas de vida cultural, la autonomía ciudadana viabiliza la articulación correcta. A partir de esta última consideración se entiende que una solución al conflicto entre el Estado y la diversidad cultural requiere de integrar el supuesto moral de la autonomía ciudadana. Como lo dice el propio Habermas en su reflexión sobre la reglamentación especial para las mujeres en el Estado social:

En lugar de la polémica sobre si la autonomía de las personas jurídicas queda mejor asegurada mediante libertades subjetivas para la competencia entre sujetos privados o mediante derechos de prestación garantizados objetivamente para los clientes de las burocracias del Estado de bienestar; surge una concepción procedimental del derecho según la cual el proceso democrático debe asegurar simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública: los derechos subjetivos, que deben garantizar a las mujeres un desenvolvimiento autónomo de sus vidas en lo privado, apenas pueden ser formulados adecuadamente si antes los propios afectados no articulan y fundamentan en discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos<sup>156</sup>.

Ahora bien, la autonomía ciudadana permite asumir el ámbito de lo público como el espacio del entendimiento entre ciudadanos con intereses particulares y con diferentes concepciones de vida buena. El argumento de Habermas es que el espacio del entendimiento requiere considerarse como el ámbito en donde los ciudadanos hablan bajo la intención de poder establecer acuerdos. Esto significa que cualquier actor político que pueda intervenir en el espacio de lo público deberá orientar su acción discursiva en función de la construcción deliberada y consensuada de las normas de regulación y de cohesión social. Así, Habermas introduce la relación entre autonomía y espacio de entendimiento para justificar un modelo de ordenamiento sociopolítico determinado por un marco normativo común, el cual está representado en las *Constituciones*<sup>157</sup> políticas que son acordadas, compartidas y soportadas en la idea del derecho. Aquí aparece otro supuesto moral, primordial en la reflexión sobre la articulación de la diversidad cultural en Colombia: la idea de una Constitución cimentada en el derecho como acuerdo que legitima un espacio público en donde los diferentes aprueban y desaprueban las formas de solucionar los conflictos sociales.

Como se puede advertir, un ordenamiento sociopolítico democrático deliberativo, cimentado en la autonomía ciudadana y en el derecho, se pone de

---

<sup>156</sup> HABERMAS. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Op. cit., p. 197.

<sup>157</sup> Cabe recordar que “se entiende la Constitución como interpretación y configuración de un sistema de derechos mediante el que se hace valer la conexión interna de autonomía pública y autonomía privada”. HABERMAS. *Facticidad y validez*. Op. cit., p. 354.

manifiesto en el planteamiento de Habermas. La autonomía y el derecho<sup>158</sup> remiten a ciudadanos que participan en la construcción permanente de la comunidad política. Hay, entonces, una noción de derecho que subyace en la justificación del modelo de ordenamiento sociopolítico democrático deliberativo. En efecto, el derecho hace parte integrante de los rasgos morales de la democracia deliberativa y, por lo tanto, del discurso sobre el reconocimiento recíproco en términos de la participación pública de ciudadanos en la solución de los problemas sociales en términos de igualdad de derechos. Antes de aclarar la idea de derecho, se puede afirmar algo en el intento de evaluar los dos autores aquí tomados como paradigmáticos. Habermas no supone, como Taylor, la idea de que la articulación de la diferencia tiene que ver con el otorgamiento de derechos por parte del Estado. Todo lo contrario, los derechos sólo logran una validez cuando devienen de la discusión pública y conquista por parte de quienes los definen y disfrutan<sup>159</sup>.

Pues bien, a continuación se desea mostrar que la idea del *derecho*<sup>160</sup>, concebida como principio de integración social y de regulación legítima de la vida en común, puede explicarse con referencia a otros dos conceptos que únicamente se comprenden aludiendo a esa idea inicial del derecho: 1) derecho subjetivo y 2) persona jurídica individual de derechos. El primero da cuenta del conjunto de libertades individuales de acción que tienen

<sup>158</sup> En términos epistemológicos, cabe decir que la autonomía ciudadana, el derecho y la deliberación pública, como condiciones que permiten la articulación de la diferencia cultural, está ligada a la explicación epistemológica de la validez de los juicios morales y de las normas de regulación social. El contenido principal del ejercicio de la autonomía ciudadana y de la deliberación pública es que exige un nuevo modo de explicación del principio moral del reconocimiento. Como es sabido, Habermas ha señalado que este modo de explicación del principio moral surge de la “forma comunicativa del discurso racional mismo”; esto es, de una praxis argumentativa que sólo se puede realizar con otros. Para este autor, el modelo de explicación de las cuestiones prácticas está fundado en una teoría del discurso que abarca las cuestiones morales (moral), las cuestiones relativas a la vida buena (ética), las cuestiones pragmáticas (consecuencias de la acción) de modo diferente. En consecuencia, la explicación de las cuestiones morales es posible si se reconocen las diferentes situaciones afrontadas en la interacción social. Respecto a la cuestión de la “forma comunicativa del discurso racional mismo”. Véase: HABERMAS, Jürgen (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, p. 109.

<sup>159</sup> Cabe recordar aquí la correlación sugerida por Habermas entre el derecho y la práctica comunicativa cotidiana. “Desde el punto de vista de la teoría de la acción comunicativa, el sistema de acción ‘Derecho’, así podemos estipularlo, pertenece, como un orden legítimo que se ha vuelto reflexivo, a la componente social del mundo de la vida”. HABERMAS. *Facticidad y validez*. Op. cit., p. 146.

<sup>160</sup> Desde la perspectiva de Habermas, “el derecho es concebido, a nivel ontológico-social, como el médium de la integración social, así como, a nivel epistemológico, en la categoría de la mediación social entre hechos y normas o, en otras palabras, entre el mundo de la vida y los subsistemas funcionales económico y político-administrativos”. MEJÍA QUINTANA, Óscar (2008) *Derecho y democracia en Habermas*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente, p. 33.

los ciudadanos respecto a la construcción de sus concepciones de bien, de forma legal y protegidos por el Estado. El segundo hace referencia a los ciudadanos realizando determinados fines colectivos, a partir de las normas jurídicas que les reconocen capacidad moral para actuar como sujetos de derechos y contraer obligaciones. Los conceptos de derecho subjetivo y de persona jurídica no se constituyen en una condición moral y política restrictiva, sino –mejor– en condiciones legales que le permiten al Estado proteger a los individuos con sus libertades y con sus concepciones de vida buena, incluso “cuando la integridad del individuo dependa –en el derecho no menos que en lo moral– de la estructura intacta de las condiciones de reconocimiento recíproco”<sup>161</sup>. Habermas aclara la idea del derecho subjetivo, entendido como derechos de personas jurídicas, de esta manera:

Se corresponde con el concepto de libertad subjetiva de acción: los derechos subjetivos (en inglés *rights*) fijan los límites dentro de los que un sujeto está legitimado para afirmar libremente su voluntad. Tales derechos definen iguales libertades de acción para todos los individuos, entendidos como portadores de derechos o personas jurídicas<sup>162</sup>.

Así, si se considera el derecho como principio de integración y de regulación social en un contexto de individuos con libertades subjetivas de acción y con concepciones de vida buena, se observa un modelo de ordenamiento sociopolítico que debe definirse en términos de la autonomía ciudadana y del derecho. Estos supuestos son la base moral de la explicación universalista de los derechos fundamentales a partir de la cual Habermas afronta el problema sobre si es posible que el Estado, en sentido moral y político, cimentado en una teoría del derecho individualista, pueda articular el reconocimiento de las demandas de las identidades colectivas centradas en la preservación y en el bienestar de sus comunidades. Evidentemente, una respuesta a este interrogante exige recordar que la función asignada al Estado, desde la concepción liberal clásica y desde el punto de vista multicultural, es distinta a la función establecida a partir de la interpretación deliberativa del Estado democrático. Se debe poder hacer una distinción, aunque de manera general, entre las funciones atribuidas al Estado desde tales concepciones.

Recuérdese que el Estado, según la concepción liberal, debe crear condiciones de neutralidad ética, de modo que se logre garantizar a todos los individuos un esquema de libertades básicas a partir de las cuales se viabilice a todos los individuos la ejecución legal de sus intereses y concepciones de vida buena. Según el punto de vista multicultural de Taylor, el Estado debe garantizar condiciones morales y políticas que permitan el igual res-

---

<sup>161</sup> HABERMAS. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Op. cit., p. 189.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 147.

peto de las culturas y el debido trato de los ciudadanos contra la discriminación producida por cuestiones de raza, religión, etnia o sexo. Esto es, el Estado tiene como compromiso el garantizar a los ciudadanos los derechos fundamentales y, a su vez, proteger ciertas libertades reivindicadas por los miembros de los grupos minoritarios discriminados. En uno y en otro caso, la función del Estado parece centrarse en poder prescribir condiciones legales para que individuos y minorías culturales puedan realizar sus fines y sus concepciones de vida.

Contrario a estas dos concepciones, el punto de vista deliberativo democrático de Habermas sugiere que el Estado representa un factor constitutivo del proceso de socialización. El Estado se concibe como una forma de deliberación entre los actores políticos, pues constituye el medio en donde se asocian y organizan para construir comunidad política. Esta asociación se expresa de forma solidaria y voluntaria, comprometiendo a todos los actores involucrados a obedecer las reglas y los acuerdos establecidos entre sí. La auto-obligación moral y política garantiza, entonces, el logro y la realización de las diferentes expectativas y necesidades de los actores políticos. Se trata de una interpretación en torno al Estado centrada en la integración social o en la capacidad de solidaridad entre ciudadanos que se organizan y se otorgan, de modo recíproco, las normas sociales. Como ya se dijo, la concepción deliberativa considera una racionalidad de la acción política como condición de legitimación del funcionamiento del Estado.

Así, se llega de nuevo frente a la idea del Estado deliberativo, la cual conduce hacia otro supuesto ético-político de la interpretación universalista de los derechos, desde luego clave en la presente reflexión sobre el conflicto entre el Estado y la diversidad cultural. Este supuesto se ha expresado bajo los términos de la exigencia moral que admite la relación complementaria entre el reconocimiento pleno como ciudadanos y el respeto tanto de la identidad individual como colectiva en el marco del Estado deliberativo. Se puede decir que el elemento teórico que justifica dicha exigencia es la obligación moral correspondiente al Estado de proteger “la integridad de aquellas formas de vida y tradiciones en las que los miembros de los grupos discriminados puedan reconocerse”<sup>163</sup>. Según Habermas, esta exigencia moral debe entenderse a la luz de dos aspectos.

El primero concierne a su cumplimiento de acuerdo con el derecho y no con los esquemas morales de grupo; pues el derecho garantiza que el ejercicio del poder político esté doblemente codificado. A la vez que demanda procedimientos institucionalizados en torno a la solución de los problemas suscitados entre los ciudadanos; también exige comprender que la mediación regulada de los intereses particulares implica, al mismo tiempo, la realización del esquema establecido de derechos y libertades. El segundo compete

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 192.

a su realización sin perder de vista el conflicto originado por la diversidad de intereses. El conflicto visto así exige interpretar y cumplir las expectativas insatisfechas de las identidades colectivas que oponen resistencia al desprecio de su propia dignidad, de modo que sea posible satisfacer las expectativas que han motivado sus luchas políticas. En efecto, lo que interesa resaltar aquí es el espíritu universal del derecho y el ejercicio del poder político bajo procedimientos que responden a las necesidades de todos los ciudadanos.

De este modo se pueden precisar los principales supuestos morales y políticos que subyacen al planteamiento universalista de los derechos de Habermas. Como se ha señalado, este planteamiento muestra bajo un nuevo enfoque el problema de la articulación de las demandas de reconocimiento de las minorías culturales. Si el punto de vista de Taylor es sensible, en términos éticos, respecto a la preservación de libertades especiales de grupo y a la protección de los derechos individuales a partir de la idea del ensanchamiento del Estado liberal, la visión de Habermas es capaz de reivindicar la acción política, expresada en la autonomía y en la participación como condiciones legales para que los ciudadanos puedan realizar sus expectativas en el contexto del *Estado deliberativo*<sup>164</sup>. En este sentido, resulta claro que en uno y otro planteamiento se sugieren modelos de ordenamiento sociopolítico incompatibles.

Así pues, el planteamiento de Habermas sobre el problema de la articulación de las demandas de reconocimiento de las identidades colectivas, considerado como una forma de conflicto ejecutado por ciudadanos que tienen diferentes intereses, expectativas y concepciones de vida, ofrece supuestos morales propios de una racionalidad de la acción y de la participación deliberativa. La *racionalidad deliberativa*<sup>165</sup> así postulada, inherente al planteamiento de Habermas, muestra el papel activo de los ciudadanos y de los grupos minoritarios en la definición pública de las normas y de los procedimientos de regulación social. Ese papel activo es la base moral de

---

<sup>164</sup> En el Estado democrático deliberativo, “el procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones presupone como portador una asociación que consiente en regular *imparcialmente* las condiciones de su convivencia. Lo que asocia a los miembros de la comunidad jurídica es en última instancia el lazo y vínculo lingüístico que mantiene unida a toda comunidad de comunicación”. *Ibid.*, p. 383.

<sup>165</sup> (a) Las deliberaciones se efectúan en forma argumentativa, es decir, mediante intercambio regulado de informaciones y razones entre partes que hacen propuestas y las someten a crítica. (b) las deliberaciones son “inclusivas” y públicas. En principio no puede excluirse a nadie; todos los que pueden verse afectados por las resoluciones han de tener las mismas oportunidades de acceso y participación. (c) las deliberaciones están exentas de coerciones externas. Los participantes son soberanos en la medida en que sólo están ligados a los presupuestos comunicativos y reglas procedimentales de la argumentación. (d) las deliberaciones están exentas de coerciones internas que puedan mermar la igual posición de los participantes. Todos tienen las mismas oportunidades de ser escuchados, de introducir temas, de hacer contribuciones, de hacer propuestas y de criticarlas. [...]”. HABERMAS. *Facticidad y validez*. *Op. cit.*, p. 382.



la explicación universalista de los derechos fundamentales. Y como se ha visto, esa base moral supone las libertades subjetivas de acción, el ejercicio de la autonomía ciudadana, la capacidad de lenguaje, la auto-obligación con las normas y el Estado concebido como una forma de deliberación ciudadana. Se trata, entonces, de supuestos ético-políticos de una concepción política en la que es justificado el espacio público deliberativo como trasfondo normativo común que permite la participación ciudadana en términos de igualdad de derechos.

Por lo expuesto, queda claro que la racionalidad deliberativa unida de manera inseparable a tal concepción de acción política se pone de manifiesto en el momento en que la articulación del reconocimiento de las formas de vida cultural ha de afirmarse en la forma como los actores políticos, en igualdad de libertades y derechos, definen y aclaran públicamente las expectativas colectivas y los criterios que han de permitirles establecer acuerdos respecto al modo justo de satisfacer las demandas de reconocimiento de los colectivos identitarios. Esta racionalidad deliberativa remite, pues, a la práctica de la autonomía ciudadana como ejercicio de discusión pública; lo cual garantiza el reconocimiento de las demandas de las minorías culturales sin necesidad de recurrir a la formulación de los derechos diferenciados de grupo, tal como Taylor lo sugirió desde un punto de vista multicultural.

Se puede decir que todo lo expuesto sobre tales supuestos morales, debería servir para delimitar el marco moral y político en donde Habermas y Taylor inscriben y legitiman, de manera respectiva, su explicación universalista de los derechos y su interpretación de los derechos diferenciados de grupo. Por lo tanto, cabe aquí preguntarse ¿qué modelo de ordenamiento sociopolítico es reivindicado por la concepción universalista de derechos de Habermas y por la aproximación de los derechos diferenciados de grupo de Taylor con respecto a la articulación de las demandas de reconocimiento de las formas de vida cultural?

### **MODELO DE ORDENAMIENTO SOCIOPOLÍTICO DE CHARLES TAYLOR**

¿Cuáles son los rasgos básicos que caracterizan el modelo de Estado multicultural sugerido por Taylor? Con referencia a lo anterior, se comienza por la discusión entre el liberalismo procedimental y el liberalismo sustantivo. Según Taylor, esta discusión incluye, al mismo tiempo, a la moral y a la política. En concreto, es una discusión que inicialmente se concentra en las suposiciones filosóficas kantianas (obligaciones, deberes y derechos) que determinan el orden político moderno, pero debido al desarrollo del argumento se dirige a denunciar la rigidez y aparente neutralidad política del liberalismo procedimental que no permite reconocer las diferencias culturales y suscita un trato uniforme en la cultura moderna. En este tipo de liberalismo procedimental se acepta el principio de la igual dignidad y el valor

de la autonomía como constitutivos de la política de la igualdad universal. La crítica de Taylor se centra en determinar que el reconocimiento es una necesidad para la construcción de la identidad original. En este primer nivel de la discusión, el liberalismo procedimental (política de la igual dignidad) y el liberalismo sustantivo (política de la diferencia) son modelos de dos ordenamientos sociopolíticos incompatibles. El liberalismo procedimental tolera la tesis de un mismo paquete de derechos y privilegios que impiden el reconocimiento de la identidad única de un individuo o grupo humano, mientras que el liberalismo sustantivo anuncia la reivindicación del reconocimiento de la diferencia cultural y el libre fluir de las libertades<sup>166</sup> solicitadas por las identidades culturales.

¿Pero qué modelo de Estado puede posibilitar la incorporación de las demandas de las minorías culturales por fuera del marco establecido desde el liberalismo procedimental? El Estado multicultural<sup>167</sup> sería, en términos de Taylor, el modelo que garantiza la articulación de las demandas de reconocimiento de las minorías culturales. La tarea fundamental del Estado multicultural sería, entonces, garantizar condiciones especiales que posibiliten la preservación de las tradiciones culturales. Este tipo de Estado tiene como supuesto filosófico el modelo del liberalismo sustantivo. Como ya se dijo, este modelo posee como rasgo básico el reconocimiento del potencial que les asiste a los individuos y a las culturas para constituir y concretar su propia identidad. Un Estado multicultural fundado en este supuesto debe generar condiciones que garanticen la “aceptación de la igualdad de valor del potencial de todos los seres humanos”<sup>168</sup>. Se trata de un Estado que otorga un mismo respeto a las culturas y, a partir de ello, contribuye en la superación de la negación del principio de la igual dignidad.

Así, por una parte, el Estado multicultural eliminaría toda relación apoyada en el no reconocimiento de la potencialidad de cada cultura; por otra parte, aprobaría el fomento de la particularidad. El Estado multicultural reclama un ordenamiento social que no sea ciego a la diferencia ni promueva la discriminación cultural. A esta ceguera y trato de inferioridad, Taylor opone exigencias más amplias que posibiliten a una sociedad respetar la diversidad y, al mismo tiempo, salvaguardar los derechos individuales. Sin duda, habría que decir que una sociedad con capacidad de responder a tales exigencias es una sociedad que acepta la solución colectiva de las tensiones y de los conflictos.

---

<sup>166</sup> Sobre el principio moral del reconocimiento, el igual respeto de las culturas y la fusión de horizontes remítase a la página 85.

<sup>167</sup> Cabe decir que Taylor no desarrolla una teoría del Estado multicultural; en general, no desarrolla una teoría política al modo de Rawls, Habermas, Kymlicka u otros.

<sup>168</sup> TAYLOR. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. *Op. cit.*, p. 308.

Por lo tanto, no se podría decir que el Estado multicultural supone una política de respeto a la igualdad de forma preferencial; éste debe proceder con la no aplicación uniforme de reglas que definan los derechos y, asimismo, con el reconocimiento de la diferencia. El Estado multicultural asumiría y resguardaría ese reconocimiento, pues no sólo hace posible, sino también necesario, admitir las aspiraciones colectivas en el juego sociopolítico, cuya realización requiere de una visión de sociedad distinta que potencie la identidad cultural. Pero tal visión es contraria al proyecto del liberalismo procedimental. Como afirma Taylor, ese proyecto ha sido impuesto gracias a la argumentación filosófica sobre la construcción de la identidad moderna y tiene en su estructura el giro moral sugerido por Kant. El análisis de Kant ha considerado cambiar el objetivo de la moral, pues es necesario hacer ahora el trayecto inverso de una ética centrada en los valores propios de una comunidad hacia una moral ajustada a obligaciones, deberes y derechos de individuos libres.

Este análisis aparece, entonces, como una abstracción que establece el contenido de las obligaciones dadas por los individuos entre sí y define el modo de actuar correcto. Para el caso del Estado liberal, contrario al Estado multicultural, obligaciones y actuar correcto se relacionan con un orden sociopolítico centrado en el individuo con capacidad de coordinación de sus acciones; orden a través del cual se garantiza el respeto a las libertades y a los valores de la autonomía, igualdad y dignidad. Taylor advierte que este análisis, al mantenerse la moral en el ámbito filosófico, legitima la idea que ha tendido a

centrarse en lo que es correcto hacer en vez de en lo que es bueno ser; en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena; y no deja un margen conceptual para la noción del bien como objeto de nuestro amor o felicidad o como Iris Murdoch ha reflejado en su obra, como el enfoque privilegiado de la atención y la voluntad. Esa filosofía ha atribuido una visión exigua y troncada a la moral en un sentido estrecho y también a todo el abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor vida de las vidas posibles. Y esto no sólo entre los filósofos profesionales, sino también entre un público más extenso<sup>169</sup>.

Así, el estudio de Kant no se centra en cuestiones éticas. Se trata de un análisis en donde no se tiene en cuenta la concepción de vida buena particular en la fijación de las normas; las cuales permiten definir obligaciones, deberes y derechos que los individuos acuerdan entre sí con el fin de garantizarse un espacio para la realización de su libertad. De ese modo, el análisis procedimental de Kant ha determinado de forma negati-

<sup>169</sup> TAYLOR, Charles (1996) *Las Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, p. 17.

va, según Taylor, la formación de la identidad moderna y del sujeto moral moderno. En este estudio se desconoce “la riqueza de los lenguajes del trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos”<sup>170</sup>. En la medida en que esta riqueza de lenguajes esté reconocida, se puede decir que la formación de la identidad es entendida a la luz de los presupuestos de la participación del individuo en un sistema de nexos culturales compartidos.

Al pasar así de la ética centrada en los valores de una concepción de vida buena a la moral ajustada a las obligaciones, los deberes y los derechos se ha recaído en las vías del procedimentalismo moderno. Nada ha hecho más daño a la construcción de la identidad cultural que la definición, central en Kant, de una filosofía moral<sup>171</sup> ocupada de manera exclusiva en cuestiones relativas a los procedimientos que permitan definir lo correcto y justo del actuar individual, como si se tratara siempre de “unificar el ámbito moral alrededor de una única consideración o razón básica, por ejemplo la felicidad o el imperativo categórico, amontonando así la ingente variedad de consideraciones morales”<sup>172</sup>. Lo que se ha de comprender en Taylor (liberalismo alternativo) no es la definición de los mandatos morales, sino aquello a lo cual se pertenece, a saber: la pertenencia a un mundo cultural.

Con respecto a esto, Taylor da en su teoría de las fuentes morales una clave que parece válida para la justificación del liberalismo sustantivo: los individuos, al reconocer que pertenecen a un mundo cultural y que éste expresa una clase de narrativa en el que dan sentido a sus vidas, comprenden que “en lugar de ver la vida como fases predefinidas, en las que se construye un todo cuya configuración se entiende por la tradición inmutable, la contamos como una historia de crecimiento hasta metas que suelen carecer de precedentes”<sup>173</sup>. De la misma manera, el reconocimiento del mundo cultural como presupuesto para responder a los asuntos prácticos sólo tiene posibilidades si se comprende que la convivencia no debe asumirse de modo exclusivo a partir de la visión de una:

Sociedad hecha del consentimiento de individuos libres y por dicho consentimiento y, en consecuencia, la noción de una sociedad constituida por portadores de derechos individuales. Ésta, quizás es una de las imágenes de la sociedad más profundamente arraigadas de las que haya arrojado la civilización moderna. Comienza con las teorías del contrato social en el siglo XVII, pero se desarrolla, trasforma y emerge, *inter alia*, hoy, en una forma

---

<sup>170</sup> TAYLOR. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. *Op. cit.*, p. 17.

<sup>171</sup> Véase, TAYLOR. *Las Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. *Op. cit.*, cap. 3 [“La ética de la inarticulación”], p. 14.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>173</sup> *Ibid.*, pp. 121-122.

quizás alterada, en el plano interpersonal, en la noción contemporánea de la relación “amorosa” entre seres independientes<sup>174</sup>.

No se trata, pues, de negar el carácter de pertenencia del individuo a una narrativa en la que se juega la posibilidad de configurar un sentido a su vida. Es siempre alguien quien está determinado por el mundo cultural. Pero este punto de vista difiere del análisis teleológico de la linealidad histórica y del modelo de sociedad fundado en individuos con libertades y derechos. A partir de la experiencia de vida, los individuos ensanchan el mundo cultural, el sentido de la vida; es decir, en el caso de Taylor, los individuos comprenden sus vidas en la narrativa y construyen visiones morales no como algo dado y libre de interpretaciones, sino como algo genuino y auténtico. Al individuo no se le puede comprender en perspectiva de las características definidoras de la teoría moral moderna<sup>175</sup>, tales como “la maximización de la felicidad, o la acción en una máxima que pueda universalizarse, o la acción en una norma en que todos los participantes están capacitados para aceptar un debate sin constreñimiento”<sup>176</sup>.

El carácter de pertenencia del individuo a un mundo cultural supone una visión distinta del análisis moral de Kant, centrado en obligaciones y el actuar correcto. Como se señaló al comienzo, el modelo del liberalismo alternativo de Taylor demanda una concepción de la razón práctica no en sentido procedimental, sino en términos del reconocimiento de la diversidad cultural. No es una moral centralizada en la definición de las obligaciones que los individuos se dan entre sí para lograr un orden que garantice las libertades individuales; se trata, más bien, de una ética que rehabilita el mundo cultural como condición para que los individuos logren convivir de acuerdo con un sentido de vida potenciado en su narrativa.

En efecto, Taylor, de acuerdo con la concepción comunitarista, formula un modelo de liberalismo sustantivo a partir del cual sería posible resolver el conflicto del reconocimiento político del modo de vida de las minorías culturales (comunidades) en el Estado democrático<sup>177</sup>. El esquema de su argumento es el siguiente: el liberalismo procedimental impide la articulación y la satisfacción de las demandas hechas por los miembros de las minorías

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>175</sup> Véase: TAYLOR, Charles. *La libertad de los modernos*. *Op. cit.*, cap. 9 [“La conducción de una vida y el momento del bien”], p. 183.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>177</sup> “Y cuando afirmo que para ellas una identidad es cuasi obligatoria, me refiero a las condiciones de legitimidad en el mundo, pues se trata aquí de Estados democráticos fundados en teoría, por tanto, sobre la soberanía popular. Que el pueblo sea soberano exige que forma una identidad, que tenga una personalidad”. TAYLOR, Charles (1996) “Identidad y reconocimiento”. En: *Revista Internacional de Filosofía Política*. [en línea] N° 7, p. 15. 1993- [marzo 2 de 2012]. Semestral. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1241>

culturales. En este tipo de liberalismo se reivindica un orden excluyente de la posibilidad de reconocer la identidad cultural. No se debe ubicar el conflicto suscitado por la diversidad cultural en el ámbito del liberalismo, que supone la idea del individuo con libertades y derechos, y al Estado como garante legal para la protección de esos derechos, sino en la esfera del liberalismo sustantivo. Pues este modelo supone reconocer y respetar la diferencia cultural.

El modelo del liberalismo procedimental admite que los individuos son libres e iguales. Esta condición de libertad e igualdad ha validado, por una parte, la creencia de que todos los individuos gozan de los mismos derechos y, por otra, de que el Estado tiene la función esencial de proteger y asegurar esos derechos. Si todos los individuos son libres e iguales y poseen los mismos derechos, el Estado no tiene la tarea de articular los objetivos colectivos de los diferentes grupos humanos minoritarios, sino de preservar los derechos individuales. Esta posición presupone que todos los individuos adoptan una concepción “sustantiva particular” acerca de los fines de la vida, así como el compromiso de tratarse de modo recíproco en forma igualitaria y equitativa<sup>178</sup>.

La independencia del Estado liberal respecto a las concepciones sustantivas particulares sobre los fines de la vida y la unión de la sociedad, “en torno de un sólido compromiso de procedimiento para tratar a la gente con igual respeto”<sup>179</sup>, se constituyen en razones para que el Estado adopte una postura neutral y no sugiera normas que violen tal compromiso. Dada la diversidad de las modernas sociedades se podría promover desde el Estado una situación en la que “sólo algunas personas se comprometerían con la concepción de la virtud que resultara favorecida, mientras que otras no lo harían”<sup>180</sup>. Esta situación contraría el principio liberal del igual respeto de los individuos, cuya realización es una de las funciones del Estado liberal alejado del ideal de resguardar perspectivas singulares relacionadas con fines de la vida.

En el orden propio del liberalismo, el Estado protege los derechos individuales, así como también el compromiso de procedimiento clave para la cohesión social. Este modelo de Estado se sirve del contrato social para legitimar como tarea la protección del individuo de las intromisiones que otros individuos o el mismo Estado puedan realizar en su esfera privada. Por su compromiso respecto a la protección del individuo con derechos,

---

<sup>178</sup> “Dworkin sostiene que una sociedad liberal es la que no adopta ninguna concepción sustantiva particular acerca de los fines de la vida. Antes bien, esta sociedad está unida en torno de un sólido compromiso de procedimiento para tratar a la gente con igual respeto”. TAYLOR. *Argumentos filosóficos: Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Op.cit., p. 320.

<sup>179</sup> *Loc. cit.*

<sup>180</sup> *Loc. cit.*

el Estado tiene como función el garantizarle espacios que le posibiliten la realización de acciones acordes con sus planes particulares de vida buena: “Una sociedad liberal debe permanecer neutral acerca de la buena vida y limitarse a asegurar que, vean como vean las cosas, lo ciudadanos se traten entre sí equitativamente y el Estado los trate a todos por igual”<sup>181</sup>.

Este supuesto filosófico de neutralidad obliga al Estado y a sus agentes a crear condiciones que permitan respetar la diversidad de modos de vida o doctrinas comprensivas practicadas por cada individuo. Esta exigencia coloca al Estado en una situación en la que no puede tomar partido respecto a la posibilidad de favorecer cierta concepción particular de vida buena; pues, si lo hace, incurriría en un hecho político insostenible por cuanto violaría el principio de igualdad y de no discriminación. Pero esta situación, de acuerdo con Taylor, es una forma de particularismo ciego a la diferencia que es entendida como una virtud, una promesa de ser justo. El modelo de la política de la diferencia afirma, más bien, que cada individuo y cada grupo humano poseen una identidad y particularidad, las cuales ameritan *el igual respeto*<sup>182</sup>.

El Estado multicultural es aquí el encargado de fomentar el modelo de la política de la diferencia. El argumento de Taylor es que el Estado debe resguardar la diversidad de prácticas, tradiciones y valores que facilitan a los miembros de un grupo humano identificarse con cierto ideal de vida buena. Proteger tal variedad de prácticas garantiza la realización de los fines o metas colectivas. El argumento de este autor se basa en la idea de que la protección de los derechos<sup>183</sup> y de las libertades individuales dependen de su articulación con una concepción de vida buena. A partir de esta idea Taylor piensa que la articulación de la diferencia cultural con los derechos y las libertades, bajo criterios del Estado multicultural, es contraria e incompatible con el modelo de Estado liberal.

De acuerdo con el modelo liberal, los individuos deben respetarse de forma igualitaria sin tener en cuenta sus diferencias; en tanto que para el modelo multicultural los individuos y grupos humanos requieren de reconocerse

<sup>181</sup> *Loc. cit.*

<sup>182</sup> En relación a lo expuesto en la página 87: “el principio moral del reconocimiento [...] del igual respeto y del trato igualitario de los individuos y de las culturas”, Taylor sostiene que la construcción de la identidad alcanza su verdadera validez sólo cuando el individuo afronta la experiencia de diálogo determinada por una actitud de reconocimiento del otro con sus intereses y en plena disposición para ensanchar su habitual horizonte de comprensión cultural.

<sup>183</sup> Al igual que Taylor, Luís Villoro ha abogado a favor de los derechos de las comunidades. De ahí que haya argumentado que las colectividades tienen derechos colectivos y que estos no se subordinan a los derechos individuales. “En las sociedades reales existen valores del mismo rango, incluso superiores valores que ya no son individuales sino colectivos”. VILLORO, Luís (1995) “¿Crisis del Estado-nación mexicano?” En: *Dialéctica*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Año 18. N° 27, pp. 22-23.

y fomentarse en su particularidad. Según Taylor, el modelo liberal viola el principio de no discriminación; pues el Estado y el derecho, al promover una concepción de vida buena, dejan de ser neutrales. Si el modelo liberal es, en principio, no reconocedor de las múltiples alternativas de construcción de la identidad, se puede decir que desde tal modelo los individuos y grupos humanos son obligados a entrar en una práctica de vida que no corresponde con la propia.

En síntesis, se puede decir que el modelo de la política de la diferencia sugerido por Taylor supone un Estado multicultural. Pues si el Estado se compromete con el reconocimiento y la promoción de las prácticas culturales, se advierte que estos dos compromisos constituyen las bases del aseguramiento de los derechos de los grupos humanos minoritarios y los derechos individuales. Este aseguramiento de los derechos colectivos e individuales remite a la idea del liberalismo sustantivo, tal como lo denomina Walzer; el cual equivale a reconocer a los grupos y a las subculturas con su respectiva particularidad o identidad cultural colectiva, y a respetar a los individuos con sus derechos civiles y políticos. Se trata de un Estado que incluye y articula las distintas formas de vida cultural, posibilitando con ello que los grupos minoritarios logren desarrollar y preservar sus tradiciones culturales.

Además, el reconocimiento y la promoción de las prácticas culturales aparecen como supuestos éticos que difieren de exigencias morales universales insostenibles<sup>184</sup> en tiempos de las sociedades multiculturales. Por una parte, no hay Estado y derecho neutral; no hay un Estado que no promueva una concepción de vida buena. Hablar a partir de un mismo esquema de derechos y *libertades*<sup>185</sup> es hacer que el orden sociopolítico de una sociedad manobre bajo el supuesto de la negación de la pluralidad de formas de vida. Por otra parte, no hay una sociedad que posibilite a sus miembros identificarse con una concepción de vida buena, susceptible de ser llevada a cabo en términos de una meta colectiva, en donde el esquema de derechos y libertades no esté relacionado con las prácticas, las tradiciones y los valores.

Por último, el análisis muestra que el liberalismo sustantivo es contrario al liberalismo procedimental, en la medida en que se basa en el reconocimiento de la identidad cultural de los grupos minoritarios, en el respeto a la

---

<sup>184</sup> Se debe advertir aquí una crítica a teóricos liberales como, por ejemplo, Ronald Dworkin. Este autor estima que “en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía, se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos no al cálculo de intereses sociales”. Véase: DWORKIN, Ronald (1989) *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, p. 73.

<sup>185</sup> “Este tipo de libertad valorada por los protagonistas de la primacía de los derechos –y a decir verdad, también, es una libertad por muchos de nosotros– es una libertad en virtud de la cual los hombres son capaces de concebir alternativas y llegar a una definición de los que realmente quieren, así como a discernir lo que dirige a su adhesión o su lealtad”. TAYLOR. *La libertad de los modernos*. *Op. cit.*, p. 247.



particularidad cultural y en las demandas de organización social a partir de los nexos culturales compartidos por los miembros de una comunidad. En suma, se trata de un modelo de orden sociopolítico que exige asegurar las tradiciones culturales y los modos de organización de los grupos humanos minoritarios a través de un Estado que asume la tarea de instaurar derechos colectivos o libertades especiales por encima de los derechos individuales.

Tal es la propuesta de solución al problema de la articulación de la diferencia en las sociedades modernas democráticas que aparece en el planteamiento multicultural de Taylor. Esta propuesta supone que la política de la diferencia exige un orden sociopolítico no asentado sobre el imperativo de neutralidad, el cual permitiría poder establecer y garantizar un marco general y previsible de las libertades individuales, sino un modelo de Estado que garantice la coexistencia de los derechos colectivos con los derechos individuales; modelo de Estado que no ha de generar un desequilibrio entre la pretensión universalista propia del Estado liberal y la particularidad inherente a las formas de organización sociopolítica de los grupos humanos minoritarios.

Cabe señalar aquí la idea de que este planteamiento no supone una concepción de racionalidad práctica centrada en el derecho y en la autonomía. El principio del reconocimiento de las minorías culturales y la noción de derechos colectivos integran la exigencia de pertenencia a una cultura y a una concepción de justicia. La política de la diferencia posibilita la legitimidad de los derechos colectivos y supone la vida moral del individuo en perspectiva contextual y dialógica; es decir, ajustada a una racionalidad que considera la vida humana vinculada a la cultura y a la historia particular de un grupo humano determinado. ¿Qué razones alega Taylor a favor de este tipo de racionalidad? ¿Qué tipo de relación cuestiona a partir de su concepción de racionalidad práctica?

#### RELACIÓN INDIVIDUO, CAPACIDADES Y DERECHOS HUMANOS

En el apartado anterior se presentó, en lo esencial, la crítica de Taylor a la concepción de racionalidad práctica moderna. Crítica que, en lo personal, condujo a ponderar la oposición entre la visión instrumental del liberalismo procedimental y la visión sustantiva del liberalismo alternativo. Esta oposición aparece de nuevo cuando Taylor, en su ensayo *El atomismo*, examina los argumentos políticos sugeridos desde las doctrinas *atomistas*<sup>186</sup> acerca de la fundamentación de los derechos en perspectiva del hombre aislado; las

<sup>186</sup> “Para los atomistas, el discurso sobre la identidad y sus condiciones en las práctica social parece increíblemente abstruso y especulativo. Se sienten mucho más cómodos con la intuición clara y distinta de los derechos humanos, que todos compartimos (cuando digo todos, me refiero a todos los miembros de esta sociedad)”. *Ibid.*, pp. 226-227.

cuales se identificaron por atribuir la primacía de los derechos a los individuos y negar la misma importancia al principio moral de que estos forman parte de una comunidad y están obligados a una autoridad. A continuación, se intenta exponer el rasgo práctico, a saber, la cotidianidad de la vida humana en sociedad como determinante en la relación individuo, capacidades y derechos humanos cuya importancia es fundamental para entender con mayor claridad en qué consiste el modelo de Estado multicultural que subyace en el planteamiento de Taylor.

Se comenzará por señalar que un rasgo básico que caracteriza a las doctrinas atomistas, asociadas al discurso normativo de Hobbes y Locke, es que coinciden en aseverar la superioridad de los derechos individuales sobre el principio de pertenencia y obligación a la autoridad establecidos en una sociedad. Según Taylor, el problema es que esos

autores y otros que presentaron concepciones basadas en el contrato social, nos dejaron un legado de pensamiento político en el cual la noción de derechos cumple un papel esencial en la justificación de las estructuras y la acción políticas. La doctrina central de esta tradición es una afirmación de lo que solemos llamar primacía de los derechos. Las teorías que afirman esa primacía son las que adoptan como principio, o al menos uno de los principios fundamentales de su doctrina política, la atribución de ciertos derechos a los individuos, y niegan la misma jerarquía a un principio de pertenencia u obligación. [...], las teorías de la primacía de los derechos aceptan el principio de atribución a los hombres de derechos que valen incondicionalmente, es decir, valederos para los hombres como tales<sup>187</sup>.

Este rasgo, con relación a la conciencia política moderna y contemporánea, posibilitó la legitimación del paradigma de la teoría de los derechos individuales. Hobbes sugirió “la idea de que el bien lo determina cada persona por lo que desea [...] y que el derecho político se hace por decreto”<sup>188</sup>. Locke aceptó la idea de atribuir derechos a todos los hombres sin restricción alguna, pero rechazó la idea de la obediencia sin limitaciones a las autoridades establecidas en una sociedad; pues consideró que obedecer a una autoridad es algo que “se nos impone de manera condicional, en virtud de nuestros consentimientos o por el hecho de ser ventajosa para nosotros”<sup>189</sup>. Robert Nozick no sólo acogió el carácter fundamental de los derechos, sino que también discutió sobre “si es lícito exigir obediencia a un Estado, y en qué condiciones”<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, pp. 226-227.

<sup>188</sup> TAYLOR. *Las Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Op. cit.*, p. 99.

<sup>189</sup> TAYLOR. *La libertad de los modernos. Op. cit.*, p. 227.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 227.

De acuerdo con estas interpretaciones, la obediencia política en el mundo moderno tiene como punto de partida al individuo con derechos y con capacidad de sujeción en perspectiva abstracta. Sobre la base de esta premisa las teorías atomistas instauraron una visión de la condición humana que hace válida una doctrina de los derechos. No obstante, Taylor considera que desde esa visión se desconoce la cotidianidad de la vida humana en sociedad; hecho que la convierte en una doctrina sospechosa e insostenible. Aquí ya no funciona la idea del individuo autosuficiente y aislado de su comunidad. El enfoque que se toma proviene de “la idea de que el hombre es un animal social”<sup>191</sup>. A partir de este enfoque es posible tratar al hombre de acuerdo con la tesis de que él es un animal social y político, desvirtuándose así la idea del hombre autosuficiente que se construye al margen de su comunidad.

Este enfoque social es el que Taylor sigue para fundamentar la afirmación de los derechos por fuera de una concepción específica de la condición del hombre. Es decir, alejado de la teoría política atomista, la cual se basa en la tesis de que el hombre aislado es autosuficiente y que sus capacidades no tienen valor cuando se trata de la atribución de los derechos. Los atomistas ubican esta tesis como parte del marco argumentativo de los derechos individuales sin reconocer que está relacionada con cierto sistema de creencias. Según esta tesis, los asuntos normativos son autónomos y no deben resolverse mediante consideraciones asociadas a circunstancias socioculturales establecidas en una comunidad. Sin embargo, los teóricos del atomismo también sostuvieron que el hombre aislado no puede sobrevivir en sentido material y tampoco alcanza el desarrollo de las *capacidades*<sup>192</sup> propias que se corresponden con lo humano en sociedad.

El desarrollo de las capacidades humanas en sociedad es la condición a partir de la cual el hombre logra constituirse. Estas contribuyen a determinar los derechos como tales; comprender la necesidad moral de respetarlas es entender que los derechos del hombre se “adjudican en virtud de una capacidad que contribuye asimismo a determinar su forma”<sup>193</sup>. En este sentido, las capacidades individuales tienen una importancia o jerarquía moral especial que exige el respeto de todos. Y así, en la medida que se les respeta, se comprende por qué la importancia de un esquema de derechos que las proteja, y las múltiples concepciones de lo humano expresado en manifestaciones religiosas, convicciones políticas y tradiciones culturales.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>192</sup> “La intuición de que los hombres tienen el derecho a la vida, a la libertad, a la profesión irrestricta de sus convicciones, al ejercicio de sus creencias morales y religiosas, no es sino otra faceta de la idea de que la forma de vida humana caracterizada por estas capacidades específicamente humanas nos impone respeto”. *Ibid.*, p. 233.

<sup>193</sup> *Loc. cit.*

Sobre la base de esta intuición, las capacidades y manifestaciones humanas son entendidas como condiciones necesarias que contribuyen a determinar la forma de los derechos; idea opuesta al pensamiento de los atomistas. En otras palabras, esta relación (entre capacidades y derechos) muestra que la idea atomista de imputar derechos sin restricción a todos los hombres no es el principio básico desde el cual estos deben ser atribuidos. La convicción moral de respetar cualquier capacidad humana se convierte en el principio que alcanza la primacía moral respecto a la atribución de derechos. Pero decir que cualquier capacidad exige “respeto o tiene valía a nuestros ojos es decir que reconocemos el compromiso de promoverlas y fomentarlas”<sup>194</sup>. En efecto, se trata no sólo de reconocer al individuo con derechos, sino de no afectar el ejercicio de sus capacidades, así como también, de fomentar y realizar dichas capacidades en sí mismo.

El principio que se aplica respecto a la justificación de los derechos es el de la afirmación del valor de la capacidad humana; a partir de esto es posible explicar los derechos de acuerdo con la capacidad que tienen los individuos de forjar convicciones morales y religiosas. Esta explicación expresa un ámbito que está más allá de la afirmación del derecho de profesar las convicciones. Asimismo, señala la tarea histórica que tiene todo individuo de constituirse como agente capaz de una identidad auténtica; de ser fiel a sus convicciones. Como dice Taylor:

No vivir una mentira o un autoengaño por temor o con vistas a obtener una ventaja, que en ciertas circunstancias debo ayudar a fomentar en otros, que debo educar a mis hijos con ese objeto, que no debo inhibirla en otros induciéndolos a una complacencia facial y superficial, etc. Las cosas son así, porque estamos frente a una capacidad característicamente humana puede suprimirse, distorsionarse, atrofiarse o inhibirse o, a la inversa, realizarse como corresponde e incluso en un grado ejemplar<sup>195</sup>.

Así, conforme con esta explicación, el derecho no está relacionado con la atribución, sino con el reconocimiento del valor de las capacidades humanas en la configuración de un modo de ser auténtico. Según esta explicación, atribuir derechos a un individuo es afirmar la exigencia moral de respetar al otro en su condición como forjador de su propia identidad; lo cual demanda del reconocimiento y la obligación moral de no impedir que el otro disfrute del derecho atribuido. De esta manera, se puede decir que la atribución del derecho es mucho más que la mera formulación de una orden como, por ejemplo, “no te conviertas en obstáculo de la realización o del disfrute de cierto derecho por parte de un individuo”<sup>196</sup>. No se trata de

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>196</sup> *Loc. cit.*

impartir una orden que deba seguirse sin fundamentos, sino más bien de entender que afirmar un derecho es reconocer que el individuo posee razones morales que exigen ser respetadas y reconocidas. En consecuencia, reconocer un derecho es afirmar que el individuo tiene propiedades esenciales o capacidades humanas que no se pueden eludir a través de la formulación de una simple orden.

Respeto y reconocimiento de las propiedades esenciales o capacidades humanas definen, por una parte, quién posee los derechos y, por otra, el tipo de derecho que disfruta. Un individuo disfruta de un derecho únicamente si es, en esencia, la afirmación de sus capacidades. La afirmación de un derecho, en términos de cómo es disfrutado por un individuo, siempre tendrá consecuencias morales. Respetar al individuo significa valorar las capacidades que necesita respecto a la configuración de su identidad. En este sentido, respetar las capacidades humanas se constituye en el valor moral que se debe fomentar y desarrollar en sus múltiples formas. Incluso debe ser practicado, no como la afirmación del derecho en términos de comunicar una orden, sino como la afirmación de las capacidades humanas sin las cuales el individuo no lograría un modo de ser auténtico.

Taylor cree que este valor moral quedaría despojado de su sentido si los hombres se limitaran a atribuir derechos a los individuos con respecto a “las capacidades específicamente humanas [...] y negáramos al mismo tiempo la necesidad de desarrollar esas capacidades o considerásemos indiferente su realización o su supresión en nosotros mismos o en otros”<sup>197</sup>.

Atribuir derechos y negar el desarrollo de las capacidades individuales, sería no reconocer que “los hombres y las mujeres son seres que exhiben ciertas capacidades merecedoras de respeto”<sup>198</sup>. Si, por el contrario, se afirman derechos a la luz de la valoración de las capacidades humanas, entonces sería posible situar la justificación de los derechos en un ámbito distinto al racional moral moderno<sup>199</sup>. Este ámbito distinto es el que constituye el espacio en donde se reconoce la gran cantidad y variedad de concepciones incomparables de las capacidades humanas y, por lo tanto, la existencia de diferencias en materia del reconocimiento de los derechos.

La justificación moderna de las concepciones morales de lo humano ha asignado una importancia central a la libertad de elección del modo de ser individual. Los teóricos liberales no admiten que la afirmación de un dere-

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 326

<sup>198</sup> *Ibid.*, pp. 236-237

<sup>199</sup> Tal como se mostró, este ámbito ha sido fundamentado desde la filosofía moral. “La tarea central de la filosofía moral es explicar lo que generan las obligaciones válidas para nosotros. Generalmente se piensa que una teoría moral satisfactoria es la que define algún criterio o procedimiento que nos permita derivar todo –y solamente– aquello a lo que estamos obligados”. Véase: TAYLOR. *Las Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Op. cit., p. 96.

cho signifique “afirmar la realización de ciertas potencialidades, pues temen que la afirmación de obligaciones ofrezca un pretexto a la restricción de la libertad”<sup>200</sup>. Por eso, lo que pretenden justificar no es el desarrollo de las capacidades humanas, sino lo que apunta hacia un orden social fundado en el derecho a elegir libremente una forma de vida. El derecho a la libre elección tiene menos relación con las capacidades y las circunstancias contextuales; quiere significar, más bien, que todas las elecciones individuales deben ser igualmente compatibles con “el principio de libertad y ninguna de ellas puede, desde un punto de vista moral, juzgarse mejor o peor”<sup>201</sup>. Justificar un derecho individual es afirmar la obligación moral de autorrealización.

Desde esta perspectiva, la obligación moral de autorrealización constituye a la vez la justificación del enfoque moral moderno y la afirmación del enfoque liberal que enaltece a la libertad como capacidad humana. Este modo de justificación moral contiene la idea de que la libertad está asociada con la exigencia moral de elección autoconsciente y autónoma. Gracias al ejercicio de elección autoconsciente y autónomo, los individuos logran un nivel de autodeterminación acerca de cómo deben orientar sus acciones. Lo que resalta la perspectiva liberal es que invita a concebir que todo individuo “posee una plena capacidad de elección como elemento dado y no como un potencial que es preciso desarrollar”<sup>202</sup> en conexión con determinado tipo de sociedad. En efecto, la justificación moral moderna tiene un fuerte carácter normativo que reivindica al individuo autosuficiente; quien desarrolla sus potencialidades humanas al margen de la sociedad en general.

En contra de esta forma de justificación moral moderna, Taylor estima que no es posible atribuir derechos a los individuos sin que ello implique afirmar el valor de ciertas capacidades humanas; lo cual suscita como consecuencia normativa el fomento y desarrollo de capacidades que únicamente se dan en el ámbito de una sociedad. El fomento y desarrollo de las capacidades humanas en perspectiva social muestran que los individuos siempre hacen parte de cierto tipo de sociedad, que es valorada y continuada por sus miembros. De acuerdo con este punto de vista, la idea atomista que resalta la aserción de la primacía de los derechos no debe aceptarse como válida; dado que al afirmarse los derechos del individuo se afirman, a la vez, sus capacidades; aseveración que compromete a los distintos integrantes de una sociedad a asumir una obligación respecto a la necesidad de promover la riqueza de las capacidades humanas.

Se puede decir, en consecuencia, que valoración de capacidades y afirmación de derechos son inseparables, en sentido normativo, cuando se trata de relaciones concebidas como reconocimiento recíproco. Dicho de otra mane-

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>201</sup> *Loc. cit.*

<sup>202</sup> *Loc. cit.*

ra, mientras no se separen capacidades y derechos se crean las condiciones que permiten a los individuos reconocer su pertenencia a una cultura y entender que si ésta desaparece los conduciría a renunciar indiscutiblemente a las capacidades promovidas por ese esquema cultural. Admitir como válido el modelo atomista, el cual afirma el derecho al extremo de destruir una cultura, significa privar a los individuos que no siguen el tipo de capacidad fomentado en una sociedad cimentada en el derecho. La afirmación de ciertos derechos en determinada sociedad implica para sus miembros

la afirmación del valor de ciertas capacidades y, de tal modo, la aceptación de ciertos criterios mediante los cuales una vida puede juzgarse plena o troncada. No es sensato, entonces, sostener la moralidad de una forma troncada de vida para algunas personas con el argumento de la defensa de sus derechos<sup>203</sup>.

En este sentido, no es sensato sostener el modelo moral moderno que tronca formas de vida cultural bajo el argumento de la defensa de los derechos individuales. Seguir esta sugerencia es seguir un enfoque moral que es diferente al modelo atomista, sobre todo si se comprende la experiencia de vida humana asociada a algún tipo de sociedad política. La pertenencia a una sociedad política implica reconocer que la realización de la libertad “depende en parte de la sociedad y la cultura en que vivimos, su ejercicio será más pleno si podemos contribuir a determinar la forma de éstas. Y sólo podemos hacerlo por medio de los instrumentos de decisión común”<sup>204</sup>.

Si esto es cierto, el enfoque atomista, que ha valorado la libertad en virtud de la cual el individuo es capaz de concebir alternativas y construir una identidad propia, pierde su importancia. Si la construcción de la identidad individual sólo puede lograrse en un tipo determinado de cultura, entonces es necesario comprender que la identidad está contenida en instituciones y asociaciones que requieren estabilidad y continuidad.

El valor moral y político que asume la construcción de la identidad en perspectiva cultural resulta de la importancia que Taylor le asigna al reconocimiento general de las instituciones morales y materiales establecidas en una cultura. No se puede pasar por alto el reconocimiento de las instituciones públicas y de los elementos materiales logrados en una sociedad como determinantes en el desarrollo pleno de las capacidades individuales; puesto que del reconocimiento de las instituciones y de los elementos materiales depende que la construcción de la identidad pierda su carácter abstracto y subjetivo, para adquirir su auténtico sentido al entender al individuo como producto de la totalidad de la sociedad y la civilización que lo produjeron y lo nutren. Por ello, el individuo sólo puede construir y conservar su identidad dentro de una sociedad y cultura específica.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, p. 241.

<sup>204</sup> *Ibíd.*, p. 252.

Sociedad y cultura son condiciones para que el individuo desarrolle de forma plena sus capacidades humanas. Apuntan hacia la modalidad de la autocomprensión y la construcción de la identidad individual, siempre creada y sostenida por la expresión y el reconocimiento que recibe de la vida en sociedad; modalidad en torno a la cual gravita el pensamiento sociopolítico multicultural de Taylor. Esta característica de la comprensión de sí mismo posee rasgos coherentes con lo que los teóricos liberales han llamado aspiración a la autonomía y a la conducción de la propia vida, y con lo que los teóricos multiculturales han entendido respecto a la construcción de la identidad; la cual se define “a través de la comprensión común que fundamenta las prácticas de nuestra sociedad”<sup>205</sup>. Es decir, una modalidad de comprensión de la construcción de la identidad que ya no se sostiene en la idea del esfuerzo individual o autocomprensión, sino en la experiencia de diálogo con otros en contextos sociales. Es este modo de comprensión acerca de ese asunto el que da lugar a pasajes como el siguiente:

La tesis que acabo de esbozar sobre las condiciones sociales de la libertad se basa entonces en la idea, primero, de que una libertad desarrollada exige cierta comprensión de uno mismo, gracias a la cual resultan concebibles las aspiraciones a la autonomía y la conducción de la propia vida, y segundo, que esa autocomprensión no es algo que podamos sostener gracias a nuestro sólo esfuerzo y, en cambio, nuestra identidad siempre se define en parte en la conversación con otros o a través de las comprensión común que fundamenta las prácticas de nuestra sociedad. La tesis es que la identidad del individuo requiere de una matriz social, que por medio de una serie de prácticas reconoce, por ejemplo, el derecho a la decisión autónoma y convoca al individuo a tomar la palabra en la deliberación sobre la acción pública<sup>206</sup>.

Esta última observación conduce a señalar que de aceptarse la interpretación de la construcción de la identidad, a partir de la relación complementaria entre autocomprensión y experiencia social, se debe decir que no es viable comprender al individuo sin una especie de compromiso moral y político en torno al fomento o al desarrollo de la sociedad en cuyo seno la identidad que construyó es posible. Es a través de la obligación de fomentar y de desarrollar las instituciones públicas y los elementos materiales logrados en su sociedad que el individuo se afirma en su identidad.

Se tiene así que la forma como se ha mostrado la comprensión de la construcción de la identidad individual a partir del valor de la cultura, en la relación entre capacidades humanas y derecho, facilitó no sólo pre-

---

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p. 252.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 254.



sentar la crítica de Taylor al modelo atomista, sino también visualizar una interpretación normativa sustantivista. Esta interpretación normativa sugiere no afirmar la atribución de derechos al individuo desde el compromiso personal y al margen de su comunidad, sino afirmar el valor de las múltiples concepciones de lo humano, expresado en manifestaciones religiosas, convicciones políticas y tradiciones culturales. Éste es el rasgo práctico característico del modelo de Estado multicultural implícito en el planteamiento de Taylor, el cual resulta compatible con la idea de que el reconocimiento de la diferencia cultural exige un Estado que garantiza al mismo tiempo los derechos colectivos y los derechos individuales, pues esos derechos colectivos son condición imprescindible para que los miembros de las minorías culturales puedan desarrollar sus capacidades individuales de manera plena.

### MODELO DE ESTADO DE JÜRGEN HABERMAS

Hasta ahora y en lo esencial, se ha presentado el problema de la articulación de la diversidad a partir de los rasgos del modelo de ordenamiento multicultural de Taylor. A continuación, se abordará ese problema pero desde los dos rasgos, sustancialmente diferentes, que caracterizan el modelo de ordenamiento sociopolítico sugerido por Habermas: 1) el proceso democrático deliberativo y 2) la idea de la democracia deliberativa como concepto discursivo procedimental. Se argumentará que el primer rasgo privilegia la intersubjetividad, los procedimientos democráticos, el poder comunicativo y la política como un subsistema que se regenera a través de la deliberación, y que el segundo se constituye en la alternativa de solución de los problemas devenidos del proceso de integración social, y tal solución es posible gracias a que la política deliberativa se vale del lenguaje del derecho. Son estos rasgos los que, a juicio personal, constituyen la clave para que en el contexto nacional se pueda desplazar el Estado monocultural hacia un Estado pluricultural.

Esta argumentación permitirá visualizar, en esta reflexión, los presupuestos de un ordenamiento sociopolítico democrático y pluralista con el cual aquí se coincide y es considerado como el más loable para la articulación de la diferencia cultural en el contexto multicultural colombiano. Se realizará una apretada síntesis acudiendo a los trabajos de Habermas que justifican y fundamentan la racionalidad del Estado democrático de derecho. Entre los trabajos de este autor se pueden identificar la *Teoría de la acción comunicativa I, Facticidad y validez*, *La inclusión del otro* y *Aclaraciones a la ética discursiva*. Asimismo, se tratarán de establecer las ventajas de ambos rasgos con respecto al conflicto entre Estado y comunidades indígenas.

Se empezará, pues, por señalar que para Habermas la política legislativa es la condición normativa y *pragmática*<sup>207</sup> que viabiliza la articulación de las demandas de reconocimiento de las formas de vida cultural en el marco del Estado democrático de derecho. Autoentendimiento ético-político y proceso de producción de leyes conforme a las normas dadas por los mismos ciudadanos para regular la convivencia, constituyen la condición normativa y pragmática que legitiman el poder político articulado en términos de derecho. De allí que Habermas estime que

[...], los discursos de autoentendimiento, en los que los participantes tratan de aclararse acerca de cómo quieren entenderse a sí mismos como miembros de una determinada nación, como miembros de una ciudad o de un Estado, como habitantes de una región, etc., qué tradiciones quieren proseguir [...] qué trato queremos con las minorías, con los grupos marginales, en una palabra: en qué tipo de sociedad queremos vivir, tales discursos de autoentendimiento, digo, constituyen también un importante ingrediente de la política. Pero éstas cuestiones, [...], están subordinadas a cuestiones morales y guardan relación con cuestiones pragmáticas. La *primacía* la tiene la cuestión de cómo puede regularse una materia en interés de todos por igual. La producción de normas se halla primariamente sujeta al punto de vista de la justicia y por este lado tiene su criterio primario de corrección en los principios que dicen qué es bueno para todos por igual<sup>208</sup>.

Como se puede advertir, tal política legislativa no es paternalista con respecto a la articulación de las demandas de reconocimiento de las minorías culturales, sino que se dirige a las posibilidades de inclusión del pluralismo cultural a través de un proceso democrático deliberativo caracterizado “según formas de argumentación que incluye negociaciones”<sup>209</sup>. Esta política legislativa exige un procedimiento democrático y un conjunto de presuposiciones idealizadas de comunicación que viabilizan la legitimación de las normas dadas por los mismos actores discursivos a partir del uso público de la *razón práctica*<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> “Los discursos pragmáticos están referidos a contextos de utilización posibles. Sólo están conectados con la formación fáctica de la voluntad de los agentes a través de los fines y preferencias subjetivas de estos últimos”. HABERMAS. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. *Op. cit.*, p. 119.

<sup>208</sup> HABERMAS. *Facticidad y validez*. *Op. cit.*, p. 357.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>210</sup> “Denominamos razón práctica la facultad de fundamentar los correspondientes imperativos, y según sea en cada caso la referencia a la acción y el tipo de decisiones que haya que tomar se modifica no sólo en sentido ilocutivo del ‘tener que’ o del ‘deber’, sino también el concepto de voluntad que en cada caso se debe dejar determinar por imperativos fundamentados racionalmente. [...] Así, la razón práctica, según se utilice atendiendo a lo adecuado para obtener un fin, a lo bueno o a lo justo, se rige por el arbitrio de quien actúa conforme a una racionalidad teleológica, por la resolución del

Según Habermas, esta concepción procedimental puede relacionarse con aquellos estudios que conciben la política como “un escenario de procesos de poder y la analizan desde el punto de vista de discusiones y enfrentamientos, guiados por intereses, o de efectos de control y regulación de carácter sistémico”<sup>211</sup>. Esta relación es posible gracias al contenido normativo que se revela en la facticidad social de los procesos políticos. Planteamiento que lo fundamenta en la idea de que el funcionamiento de un sistema político, articulado en términos de un Estado de derecho, puede describirse de modo correcto sólo si se hace referencia a “la dimensión de la validez del derecho, y a la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del derecho”<sup>212</sup>.

Por supuesto que éste es un planteamiento diferente a la visión paternalista del Estado multicultural de Taylor, pues presupone que la aclaración de las normas de coerción y la intensa lucha política son condiciones que deben garantizarse en el Estado de derecho. La relación de tensión entre la autocomprensión normativa del Estado de derecho y la facticidad social de los procesos políticos es inherente al derecho. Esto implica que una política de ayuda expresada en derechos especiales a las minorías culturales no tendría lugar desde la organización del Estado de derecho. Como sostiene Habermas, en el Estado de derecho los procesos de generación, distribución y empleo de poder político están en concordancia con las regulaciones normativas de la relación del poder comunicativo con el poder administrativo y el poder social.

En general, el Estado de derecho es más democrático que el Estado multicultural que consiente la concepción totalizadora de una sociedad centrada en el Estado. Al tiempo que el Estado da mayor ayuda a los proyectos de vida que compiten entre sí, la esfera pública se vuelve cada vez más despolitizada y menos democrática. Así, la competencia se reduce a cuestiones relacionadas con el otorgar derechos especiales a los grupos minoritarios, situación que elimina el aspecto de legitimidad democrática propia del poder y del derecho. Contrariamente, las cuestiones relativas al Estado democrático de derecho resaltan la necesidad de garantizar condiciones de neutralidad y procedimientos democráticos para la discusión pública de los problemas suscitados por la diversidad de intereses y necesidades.

En su racionalidad, el Estado democrático de derecho es siempre plural y participativo, tal como es invocado en términos formales, por ejemplo, en la Constitución Política colombiana de 1991. Específicamente no depende de los rasgos morales de los grupos humanos, sino de la parti-

---

sujeto que se realiza a sí mismo con autenticidad o por la voluntad libre del sujeto capaz de juzgar moralmente”. *Ibid.*, pp. 117-118.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>212</sup> *Loc. cit.*

cipación de los actores sociales en la definición de las normas de regulación social y en la capacidad de intervención respecto al funcionamiento del Estado. El Estado democrático de derecho encuentra su legitimidad sólo en el ejercicio permanente del poder político de los diversos actores sociales regulado por el derecho; no depende del esquema axiológico particular de los colectivos identitarios, de sus principios morales ni de sus tradiciones culturales.

Acorde con lo que sustenta Habermas, el poder social y el derecho constituyen una relación que presupone una concepción democrática que posibilita la producción legítima de normas a través de:

La institucionalización de la correspondiente práctica de autodeterminación de los ciudadanos. [...], el “poder político puede concebirse entonces como una forma abstraída de poder social, articulada en forma estable, que permite intervenciones sobre el “poder administrativo”, es decir, sobre los cargos organizados en términos de una jerarquía de competencias. [...] la pretensión de legitimidad del derecho, que se trasmite al poder a través de su forma jurídica, al igual que la necesidad de legitimación, caen bajo descripciones *distintas* que desde la perspectiva del participante: las condiciones de aceptabilidad del derecho y del poder político se transforman en condiciones de “aceptancia” y las condiciones de legitimidad se transforman en condiciones de estabilidad de una fe en la legitimidad de la dominación, fe que por término medio correspondería a toda la comunidad jurídica<sup>213</sup>.

En este sentido, habría que decir que la comprensión normativa del Estado democrático de derecho supone una concepción democrática cimentada en la idea de la participación de los ciudadanos, como ya se dijo; en la definición y aprobación de las condiciones morales que permiten justificar el derecho en términos justos. La participación de los ciudadanos en la aclaración de las condiciones de justicia se constituye en la condición que garantiza la estabilidad y confianza en la legitimidad de la autoridad normativa, representada en la comunidad jurídica. Se trata de una concepción democrática practicada por ciudadanos que tienen claridad sobre la auto-comprensión normativa del Estado democrático de derecho.

Esta concepción democrática tiene como eje central la *política deliberativa*<sup>214</sup>. A diferencia de la concepción de sociedad centrada en el Estado,

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>214</sup> “El concepto de una política deliberativa sólo cobra una referencia empírica cuando tenemos en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, a saber: no sólo por medio de la auto-comprensión ética, sino también mediante acuerdos de intereses y compromisos, mediante la elección *racional de medios en relación a un fin*, las *fundamentaciones morales* y la comprobación de los coherente *jurídicamente*”. *Ibid.*, p. 239.

la democracia deliberativa disiente de la concepción liberal del Estado y de la concepción republicana. La concepción liberal se apoya en la idea de la sociedad centrada en la economía y asume el proceso democrático como una forma de asegurar los intereses de los individuos. La concepción republicana se afirma en el supuesto de una comunidad que comparte una concepción de vida buena institucionalizada en forma de Estado y toma la formación democrática de la voluntad como un modo de autoentendimiento ético-político. Mientras, la concepción deliberativa descansa en el ideal de un procedimiento para la deliberación y la toma de decisiones.

El consenso inherente a la concepción deliberativa, presupone actores discursivos en el procedimiento de deliberación y toma de decisiones. Esta concepción deliberativa integra algunos elementos del pensamiento liberal y del proyecto republicano. Admite el vínculo interno entre “las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de autoentendimiento y los discursos relativos a justicia”<sup>215</sup>; y acepta la idea de que bajo ciertas condiciones de suficiente información relativa a los problemas tratados, se logran resultados asociados a los intereses de los individuos. De ahí que la concepción deliberativa se asiente en las reflexiones pragmáticas del discurso y formas de

argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento, y en última instancia, de la estructura de la comunicación lingüística y del orden no sustituible que representan la socialización y “sociación” comunicativas<sup>216</sup>.

Al describir así la concepción democrática deliberativa, se colocan también las bases de una concepción normativa del Estado y de la sociedad. Para la teoría del discurso, el proceso democrático está relacionado con connotaciones normativas. La formación democrática de la opinión y la voluntad políticas se logra con la implementación de un modo correcto de institucionalizar las exigentes prácticas de comunicación propias de la ciudadanía. El siguiente pasaje permite precisar cómo se ha de consolidar la deliberación democrática:

El desarrollo y consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso los hace depender, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente. La procedimentalización de la soberanía popular y la vinculación retroalimentativa del sistema político con las redes (para él) periféricas que representan

<sup>215</sup> HABERMAS. *Facticidad y validez*. *Op. cit.*, p. 372.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 373.

los espacios públicos políticos se corresponden con la imagen de una sociedad descentrada<sup>217</sup>.

Tomada en este sentido, se puede decir que la idea de la democracia deliberativa depende de la institucionalización de procedimientos comunicativos y de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas de manera informal. Puede resultar importante aquí volver a señalar que la concepción democrática deliberativa no opera bajo el ideal liberal de la sociedad centrada en el Estado, en donde éste es concebido como un sujeto poderoso que actúa en dirección de un fin. Como tampoco funciona con la idea de que ella representa la totalidad de las normas constitucionales que garantizan “la regulación del equilibrio de poder y el equilibrio de intereses conforme al modelo de lo que sucede en el mercado”<sup>218</sup>. En efecto, la democracia deliberativa puede entenderse como un sistema de acción que responde a la imagen de una sociedad centrada en la formación de la opinión pública y de la voluntad política, regulada por las formas de comunicación.

Distinto de la concepción liberal y del ideal republicano, la democracia deliberativa confiere a la intersubjetividad el criterio básico de legitimidad que da lugar a los procesos de entendimiento realizados gracias a los procedimientos democráticos o redes de comunicación de los espacios público-políticos. No se trata de una concepción en donde se reivindique la práctica de la libertad de los ciudadanos a partir de la prescripción de un sujeto global o el ideal de una autoridad que ignora las leyes impuestas a los sujetos particulares como garantía para que compitan entre sí. Si bien es cierto que la democracia deliberativa integra elementos de tales concepciones, no obstante, se diferencia respecto al papel que juega la comunicación en la formación de los espacios públicos, en donde se expresa de forma racional la opinión y la voluntad sobre cuestiones significativas para la sociedad global, las cuales demandan de regulación.

Este análisis de la democracia deliberativa en perspectiva comunicativa, conduce a afirmar que al ampliarse la comunicación entre la opinión pública, los procesos electorales institucionalizados y las resoluciones legales, se podrá garantizar que la autoridad creada en el espacio de la opinión pública y el poder generado en términos comunicativos “transformen a través de la actividad legislativa el poder utilizable administrativamente”<sup>219</sup>. Esta forma de autoridad respeta, como se sugiere desde el modelo liberal, los límites entre Estado y sociedad; sin embargo ella, como base social de los espacios públicos autónomos es diferente del sistema económico y del

---

<sup>217</sup> *Ibíd.*, p. 374.

<sup>218</sup> *Ibíd.*, pp. 374-375.

<sup>219</sup> *Ibíd.*, p. 375.

sistema de administración pública. Al mismo tiempo, supone una concepción normativa de la democracia que desplaza la relación entre el dinero, el sistema administrativo y la solidaridad como centro de integración y regulación social.

Ya no se trata de una integración y regulación social fundada en tales recursos. Se trata ahora de reconocer la fuerza sociointegradora que representa la solidaridad en los espacios públicos autónomos diversos y en los procedimientos de formación democrática de la opinión y la voluntad. Y este reconocer la fuerza sociointegradora de la solidaridad, como lo ha sugerido Habermas, requiere de institucionalizarse en términos de Estado de derecho. El derecho como medio de integración social ha de poder permitir que la solidaridad se afirme en contra del dinero y del poder administrativo como únicos mecanismos de integración social. Esta diferencia entre la integración estratégica y la integración comunicativa institucionalizada puede también explicarse cuando se reflexiona acerca de la comprensión de la legitimación y la soberanía popular.

La formación democrática de la voluntad no puede concebirse según el planteamiento liberal y el proyecto republicano. En la versión liberal, la formación democrática de la voluntad posee como única función legitimar el ejercicio del poder político. La participación de los individuos en las contiendas electorales es reducida a la aprobación de quién asume el poder de gobernar. En el proyecto republicano, la formación democrática de la voluntad tiene como función “*constituir* la sociedad como una comunidad política y mantener vivo en cada elección el recuerdo de ese acto fundacional”<sup>220</sup>. La diferencia de tales interpretaciones con respecto a la teoría del discurso radica en que, en la última, la formación democrática de la opinión y la voluntad actúan como canales; los cuales posibilitan el ingreso y la salida de los modos de organización de los discursos afines con las decisiones tomadas sobre la base del derecho y de la ley.

Con la teoría del discurso entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y la voluntad funcionan como importantes exclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de una administración y un gobierno legado al derecho y a la ley<sup>221</sup>.

Es importante advertir aquí que si se puede reconocer la diferencia entre tales planteamientos y la teoría del discurso es porque la formación democrática de la opinión y la voluntad no funciona como un agregado del poder, sino como una forma de poder que posibilita de manera continua la

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>221</sup> *Loc. cit.*

retroalimentación política. En el plano de la democracia deliberativa el ejercicio del poder político es controlado y programado a partir de la formación democrática de la opinión y la voluntad. En este plano, el poder político actúa como un subsistema especializado que permite la toma de decisiones de modo colectivo, las cuales son de obligación para quienes las definen. En este subsistema las formas de comunicación constituyen un dispositivo amplio que detecta la presión de problemas que afectan a la sociedad global; y generan opiniones influyentes. Este subsistema de legitimación puede ser entendido como una forma de elaboración y transformación de la opinión pública en poder comunicativo.

El carácter comunicativo de la democracia deliberativa se muestra en la figura de una sociedad que tiene como centro el poder discursivo y su capacidad de construcción de un espacio para la opinión pública política; espacio en donde los ciudadanos identifican y tratan los problemas relativos a la sociedad en general. La organización de las formas de comunicación ha de permitir que se regule la interacción entre las formas discursivas de la opinión y la voluntad. Cuando en una sociedad la opinión pública política ordena los procedimientos democráticos y presupuestos comunicativos, eso significa hacer valer el poder comunicativo como medio que posibilita la formación de la voluntad institucionalizada en términos de Estado de derecho. Al tiempo significa construir espacio público como medio de interacción cultural, fundado en las “asociaciones de una sociedad civil que guarda la misma distancia respecto del Estado que de la Economía”<sup>222</sup>.

El poder comunicativo, expresado en forma de Estado de derecho, es un modo de asociación política que representa uno de los subsistemas constituyentes de una sociedad compleja. Este subsistema posibilita la autocomprensión normativa de la política en sentido deliberativo y depende en su realización tanto de los aportes de otros subsistemas (aportaciones fiscales que provienen del sistema económico) como del cumplimiento de los procedimientos democráticos y la voluntad. La política deliberativa mantiene un vínculo con los diferentes contextos del *mundo de la vida*<sup>223</sup>, los cuales han sido racionalizados y favorecen el desarrollo de esa política. Gracias

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>223</sup> “El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disonancias y llegar a un acuerdo. En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre que es posible el entendimiento”. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Op. cit.* Tomo II, p. 178.



una comunicación política ejecutada a través del dispositivo de la deliberación, las estructuras del *mundo de la vida*<sup>224</sup> se forman y renuevan.

En síntesis, la concepción democrática deliberativa expresa la integración de elementos del planteamiento liberal y del proyecto republicano, descritos antes: del planteamiento liberal recoge la idea de individuos libres e iguales con intereses diferentes, la regulación del equilibrio del poder y la regulación del equilibrio entre intereses a través del Estado de derecho; del proyecto republicano integra la noción de formación de la opinión y la voluntad política de los ciudadanos como medio a través del cual se constituye la sociedad como un todo estructurado en términos políticos. No obstante, la política deliberativa de Habermas establece como eje del modelo de Estado de derecho la autodeterminación democrática de los ciudadanos deliberando a partir de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos.

En efecto, si bien el planteamiento liberal y el proyecto republicano aluden, respectivamente, a la satisfacción de las expectativas de felicidad de los individuos acorde con un ideal del bien común, apoyado en leyes abstractas, y a la formación democrática de la voluntad en sentido de realización de una forma de autoentendimiento ético-político, apoyado en la idea de la renovación del acto de fundación de la república; la concepción democrática deliberativa, por el contrario, sólo puede entenderse como una forma normativa y pragmática coherente con una sociedad descentrada y compleja que define espacios para la identificación y tratamiento de problemas relacionados con la sociedad en su conjunto. Esto es, una concepción discursiva alejada del individuo y de la soberanía del pueblo. Se trata, en cambio, como se dijo al inicio, de una concepción que privilegia la intersubjetividad, los procedimientos democráticos, el poder comunicativo y la política como un subsistema que se regenera a través de la deliberación pública, como condición para la definición de un ordenamiento sociopolítico pluralista constitucionalmente organizado en términos de la exigencia del igual derecho.

#### DEMOCRACIA DELIBERATIVA COMO CONCEPTO DISCURSIVO PROCEDIMENTAL

Se ha dicho que la autonomía, la voluntad y la participación en la producción de las normas de regulación social se refieren todas ellas a condiciones de legitimación del derecho que tienen lugar en virtud del concepto discursivo de democracia, es decir, del modelo de democracia

<sup>224</sup> “El mundo de la vida engloba distintos tipos de acción guiada por reglas. Los discursos y los actos de habla se distinguen unos de otros según el lenguaje que se utilice esencialmente para finalidades comunicativas o para finalidades expositivas”. HABERMAS. *Verdad y justificación*. Op. cit., p. 23.

deliberativa, que asume como núcleo fundamental la integración social determinada por una concepción procedimental del derecho<sup>225</sup> que asegure el proceso democrático. Estas tres nociones representan las condiciones de aceptación y credibilidad del sistema de derechos que regula las interacciones sociales y garantiza las libertades individuales de acción de los actores que intervienen de manera comunicativa en el ámbito público. Este tipo de integración social expresa el amplio espectro de la política legislativa como una forma de argumentación y negociación a partir del uso de la razón pública.

Asimismo, se ha señalado que el modelo de democracia deliberativa resalta el carácter pragmático del uso público de la razón práctica y la institucionalización de los procedimientos democráticos como criterios de realización del sistema de derechos. Sin embargo, es necesario precisar, como ya se anunció al inicio de este apartado, el segundo rasgo que caracteriza el modelo de ordenamiento sociopolítico sugerido por Habermas: la idea de la democracia deliberativa como concepto discursivo procedimental. Par tal efecto, quizás convenga comenzar por recordar que, según Habermas, actuar de acuerdo con el contenido normativo del procedimiento democrático es actuar desde el punto de vista reconstructivo de la teoría del derecho, en el que el “*quid*” de la comprensión del procedimiento democrático radica en que

institucionaliza discursos y negociaciones con ayuda de formas de comunicación que, para todos los resultados obtenidos conforme al procedimiento, habrían de fundar la presunción de racionalidad [...]. La política deliberativa adquiere su fuerza legitimadora de la estructura discursiva de una formación de la opinión y la voluntad que sólo puede cumplir su función socio-integradora gracias a la expectativa de *calidad* racional de sus resultados. De ahí que el nivel discursivo del debate público constituya la variable más importante. Y ésta no puede desaparecer en la caja negra de una operacionalización que se contente con indicadores poco selectivos<sup>226</sup>.

En efecto, la alternativa de solución de Habermas, respecto al problema de la articulación de la diversidad cultural, supone un modelo de democracia deliberativa que está justificado en la pluralidad de *formas discursivas*<sup>227</sup> en las que se configuran los procedimientos que garantizan la par-

---

<sup>225</sup> Al respecto, Habermas dice que una concepción democrática procedimental del derecho “tiene que asegurar al mismo tiempo la autonomía privada y la pública. [...] La autonomía privada de los ciudadanos iguales en derechos sólo puede ser asegurada activamente al mismo compás con su autonomía ciudadana”. *Ibid.*, p. 258.

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 380-381.

<sup>227</sup> Al respecto, cabe señalar que: “con la teoría discursiva entra de nuevo en juego una idea distinta:

tipación política; y en la idea de una “asociación democrática en la que la justificación de los términos y condiciones de la asociación tiene lugar a través de la argumentación y del razonamiento público entre ciudadanos iguales”<sup>228</sup>. La asociación de ciudadanos constituye una comunidad jurídica representada en las formas de vida y tradiciones concretas; esta comunidad de ciudadanos recurre al procedimiento de la deliberación y toma de decisiones como condición de convivencia regulada imparcialmente.

Así, la democracia deliberativa implica un proceso democrático sujeto a principios generales imparciales de justicia. Estos principios son constitutivos de toda comunidad de ciudadanos por igual, dado que descansan sobre un consenso valorativo desarrollado entre las diferentes formas de vida cultural, y caracterizan a la asociación como una comunidad política de ciudadanos. Esto implica, como ya se indicó, que el procedimiento de deliberación y la toma de decisiones admiten como portador una asociación de ciudadanos iguales, quienes consienten entre sí un modo de regulación imparcial de las condiciones de su convivencia social. De ahí que Habermas crea que la asociación entre los miembros de la comunidad jurídica se deba al nexo y vínculo lingüístico que mantiene articulada a toda comunidad de comunicación.

Sin embargo, esta forma de concebir la democracia deliberativa exige tener en cuenta la relación entre “las deliberaciones orientadas a la decisión que viene regulada por *procedimientos democráticos*, y los procesos informales de formación de la opinión en el espacio público-político”<sup>229</sup>. La puesta en marcha de procedimientos democráticos en espacios públicos permite que se estructuren procesos de formación de la opinión y la voluntad orientados a la solución cooperativa de las cuestiones prácticas. La realización de esta acción no sólo depende de un trabajo organizado, sino también del espacio público, del que es portador el público integrado por los ciudadanos. Por tanto, al estar determinados los procedimientos democráticos por la organización y el espacio público, los acuerdos requieren de efectuarse de manera abierta e inclusiva entre las formas de vida culturales.

Esta cualidad procedimental democrática conduce a que el espacio pú-

---

los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración de sujetos al derecho y a la ley. *Racionalización* significa más que mera legitimización, pero menos que constitución de poder. El poder disponible de modo administrativo modifica su propia estructura interna mientras se mantenga retroalimentación mediante una formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que no sólo controle *a posteriori* el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programe”. HABERMAS. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. *Op. cit.*, p. 244.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 384.

blico no sea instrumento de la opinión pública ni ámbito donde los grupos humanos se solapan unos con otros sin el compromiso de la toma de decisiones, sino, antes bien, un espacio organizado y regulado por procedimientos que responden al ideal del desarrollo de las diversas formas de vida cultural. De allí que, en el espacio público organizado, la formación de la opinión y la voluntad ordenada en términos democráticos:

Depende[n] del aflujo de opiniones públicas informales que, en el caso ideal, se forman en las estructuras de un espacio público no menoscabado en su espontaneidad. El espacio público tiene, por su parte, que poder apoyarse en una base social en la que los iguales derechos de ciudadanía hayan cobrado eficacia social y la explotación social, pueda desarrollarse plenamente el potencial de un pluralismo cultural capaz de funcionar conforme a su propia lógica y a su aire, un potencial que, sin duda alguna, es tan rico en conflictos como en formas de vida generadoras de significado y sentido<sup>230</sup>.

Según Habermas, las sociedades que están organizadas bajo procedimientos democráticos abiertos e inclusivos cuentan con un espacio público tolerante y pluralista determinado por los derechos fundamentales. En tanto sociedades que toleran la pluralidad, sus integrantes conciben el espacio público como el ámbito de la comunicación ilimitada entre los distintos modos de asociación, los cuales constituyen el espacio público general. Esta forma de organización determina la formación de la opinión y de la voluntad, de modo que el espacio público debe afirmarse en una base social en donde los iguales derechos de ciudadanía hayan cobrado validez; esta base debe escapar a los modos tradicionales de estratificación y explotación social, para permitir desarrollar el potencial de un pluralismo cultural rico en conflictos y formas de vida cultural.

Las sociedades apoyadas en este tipo de base social se encuentran en una situación de conflicto que exige soluciones comunicativas. Esta situación de conflicto, propia de las sociedades que han aprendido a confrontar de forma consciente su propia complejidad, constituye “la única fuente para una solidaridad entre extraños que renuncian a la violencia y que, al regular cooperativamente su convivencia, se conceden también mutuamente el derecho de *permanecer* extraños los unos a los otros”<sup>231</sup>.

En consecuencia, las interacciones entre las formas de vida cultural deben efectuarse de acuerdo con procedimientos democráticos que posibiliten la formación de la voluntad y la formación informal de la opinión; los cuales permiten a las formas de vida cultural la regulación de los conflictos y la persecución de los objetivos colectivos a la luz de procedimientos neutrales que garantizan una práctica de entendimiento en la diferencia.

---

<sup>230</sup> *Ibíd.*, p. 385.

<sup>231</sup> *Ibíd.*, pp. 385-386.

El modelo de democracia deliberativa se sustenta, pues, en una interacción entre la formación de la voluntad y la formación informal de la opinión. La articulación de estas dos dimensiones supone como complemento un principio universal de neutralidad, el cual permite a los ciudadanos con concepciones de vida y valoraciones distintas la realización de sus valores y objetivos. Tal principio de neutralidad (regla de mordaza) es fundamental en una práctica caracterizada por reconocer la pluralidad cultural y por querer evitar la alternativa del enfrentamiento violento. Esta práctica es de entendimiento y está cimentada en presupuestos comunicativos que los interlocutores no pueden adaptar a libre albedrío. Realizar una práctica orientada hacia el entendimiento presume un principio de neutralidad o regla universal de argumentación. Es en el diálogo racional que se verifica el desacuerdo respecto a una concepción de vida buena y su posible modo de representación dentro de un discurso relativo a la justicia.

Verificación del desacuerdo ético y representación del modo en que excede los intereses de todos los involucrados por igual, se “plantea entonces como caso especial de una regla universal de argumentación”<sup>232</sup>. Con el ánimo de precisar la idea de esta regla, se pasará a recordar el carácter fundamental de este principio en los siguientes términos:

Como regla de argumentación el principio de universalización tiene que poseer un sentido racional, y por tanto operacional, para sujetos finitos y que juzgan desde sus respectivos contextos. Por ello únicamente le es lícito exigir que al fundamentar una norma se tengan en cuenta las consecuencias y los efectos secundarios que, con base en la información y en las razones disponibles en un momento dado, sea *previsible* que se deriven del seguimiento universal de dicha norma para los intereses de todos y cada uno. [...]. El principio de universalización tiene que ser formulado de manera que no exija imposibles; tiene que eximir a los participantes en la argumentación de la carga de prestar atención y al fundamentar las normas al conjunto de todas las situaciones futuras y de ninguna manera previsibles<sup>233</sup>.

Es importante señalar aquí que la justificación de la *regla universal de argumentación*<sup>234</sup> exige comprender que en su base se encuentra el saber intuitivo de todos los participantes individuales en la argumentación. Este saber intuitivo, constituye la perspectiva a partir de la cual los participantes logran reflexionar sobre las condiciones referidas al desempeño o reso-

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>233</sup> HABERMAS. *Conciencia moral y acción comunicativa*. *Op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>234</sup> “El principio universal de argumentación en el discurso práctico asume el cometido de una regla de argumentación: en las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna”. HABERMAS. *Aclaraciones a la ética discursiva*. *Op. cit.*, p. 16.

lución discursiva de una pretensión de validez. Por esta razón, Habermas considera que la práctica de la argumentación forma el espacio en donde los distintos participantes realizan y desarrollan esfuerzos por entenderse, es decir, los participantes salen al encuentro unos de otros a partir de su capacidad de comprensión espontánea.

Este encuentro se da gracias a que conceptos como verdad, racionalidad, fundamentación o consenso “desempeñan en todas las lenguas y en toda comunidad de lenguaje el *mismo papel gramatical*, por diversa que sea la interpretación de que son objeto, y por diversos que sean los criterios con que son aplicados”<sup>235</sup>. Situación frecuente en las sociedades modernas, las cuales, al utilizar el derecho positivo, la política secularizada y la moral racional, instalaron en sus miembros la exigencia de una actitud reflexiva respecto a sus tradiciones culturales. Sin embargo, ese uso del derecho positivo y de la moral racional se convierte en un saber explícito, el cual tiene que ver con las reglas y presuposiciones del discurso racional; pues ellas han contribuido en la institucionalización de procedimientos de deliberación y toma de decisiones que posibilita ubicar de forma pública las diferencias de interpretación.

Quienes vivan bajo los supuestos de la democracia deliberativa deben comprender qué reglas y procedimientos restringen los distintos modos de interpretación, cuestión que es diferente al tipo de restricción respecto al ámbito de los temas objeto de los discursos públicos. Esta situación crea, para quienes participan de las sociedades modernas, la idea de que el principio de la neutralidad (entendimiento) permite considerar que “no sólo la formación informal de la opinión y la voluntad, sino también la regulada por procedimientos, ha de poder extenderse a cuestiones éticas relevantes de la vida buena, de la identidad colectiva y de la interpretación de las necesidades”<sup>236</sup>.

De ahí que el legislador político tiene que poder incluir en los debates los temas considerados como convenientes y las contribuciones sugeridas por los ciudadanos; circunstancia que no debe comprenderse como un quebrantar la imparcialidad del procedimiento legislativo.

Sobre esta propuesta habría de afirmarse que la democracia deliberativa conlleva la universalización de la discusión pública de temas y de las contribuciones de los ciudadanos; factores que no presuponen una interferencia en los derechos subjetivos. Pues la diferencia entre cuestiones privadas y cuestiones públicas exige verificarse a la luz de dos aspectos: 1) accesibilidad y tematización y 2) regulación de competencias y responsabilidades. El primero se refiere a la necesidad de respetar y proteger la integridad personal del individuo de impertinencias y críticas de extraños, lo cual no implica

---

<sup>235</sup> HABERMAS. *Facticidad y Validez*. Op. cit., p. 389.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 391.

creer que ciertas experiencias privadas del individuo no puedan ligarse a la discusión pública y protegerse contra la crítica. En tanto que el segundo se relaciona con el modo de realización simultánea de la autonomía privada y de la autonomía ciudadana<sup>237</sup> a través del sistema de derechos.

La diferencia entre intereses propios en términos de autonomía privada y realización de la autonomía ciudadana, permite afirmar que en la democracia deliberativa el espacio público es irrestricto. En él las formas de comunicación se expresan de modo espontáneo y no se ajustan a procedimientos que desvirtúen la lucha por la interpretación de las necesidades de los participantes. Este carácter de espontaneidad facilita la competencia entre esas interpretaciones y entre versiones heterogéneas de vida buena. Sólo en un marco de competencia es posible una lucha por el reconocimiento sostenida de forma pública. A través del debate incesante de las diversas interpretaciones y de los diversos intereses, se logrará que las instancias políticas puedan asumirlos como temas sobre los que se amerita tomar una resolución vinculante.

Esta discusión permanente entre participantes determinados por interpretaciones e intereses diferentes es un rasgo propio de la sociedad compleja. Los grupos humanos y partidos políticos que forman la sociedad plural diferenciada deben operar conforme a procedimientos democráticos que les garantice la competencia, comunicación y práctica de sus concepciones de vida buena. En la sociedad compleja los grupos humanos interactúan bajo el firme propósito de promover el bienestar de sus integrantes; a partir de ello, validan sus formas de actuar, modos de organización, instituciones, procedimientos y procesos. Esta interacción social demanda de procedimientos democráticos que posibiliten la toma de decisiones en dirección del igual interés de todos los participantes.

A la luz de esta consideración, Habermas cataloga un procedimiento para la toma de decisiones soportado en cinco puntos de vista; éste ha de garantizar el proceso democrático discursivo en la sociedad compleja. El primer punto se refiere a la inclusión de todos los afectados en la discusión sobre determinado asunto práctico. El segundo concierne a las oportunidades igualmente distribuidas e igualmente eficaces de participación de los afectados en el proceso político. El tercero corresponde a la necesidad de garantizar a todos los participantes el igual derecho de voto en el momento de la toma de decisiones. El cuarto incumbe el supuesto legal que garantiza a los afectados el mismo derecho a la elección de temas que serán objeto de deliberación. El quinto está relacionado con la idea de permitir a los involucrados la suficiente información respecto al asunto en discusión, de modo

<sup>237</sup> Véase: HABERMAS. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. *Op. cit.*, cap. 7, p. 254.

[Tres modelos normativos de democracia; en el apartado sobre la “Relación entre la autonomía privada y la pública”]

que todos los ciudadanos logren producir una comprensión ajustada a los intereses en conflicto.

Debido al carácter deliberativo que posee el proceso democrático, se puede decir que el quinto punto está relacionado con la formación de la voluntad política. Es indiscutible, por la pretensión misma de la democracia deliberativa, que una de sus exigencias esté relacionada con la discusión pública y los procesos de ilustración respecto a una situación de conflicto. Por eso, Habermas ha considerado que a través del procedimiento democrático se garantiza a todos los ciudadanos la oportunidad, adecuada e igual, para formar y validar una opinión y voluntad acorde a sus intereses. Cuando los intereses de un ciudadano y su concepción de bien exijan atención al bien público y al interés general, el ciudadano debe contar con la oportunidad de adquirir una comprensión de tal situación.

La propuesta de Habermas, en torno a un procedimiento democrático cimentado en los anteriores puntos, pone de relieve la importancia de una discusión pública en pie de igualdad, que coloca la comprensión bajo la reconciliación de los intereses en conflicto. La ineludible situación de ciudadanos con diversas opiniones y diversos intereses “obliga a una aplicación diferenciada de los criterios”<sup>238</sup>; lo cual no implica que tal complejidad social sea un inconveniente para la implementación del procedimiento democrático. Por ello, toda democracia fundada en la competencia entre grupos y partidos requiere ser entendida como un sistema de acción, en donde los procedimientos democráticos no sólo deben posibilitar la implementación nominal de derechos de participación y comunicación, sino que también deben facilitar la ejecución de tales derechos en forma de práctica.

Lo que hace al procedimiento democrático un aspecto central de la democracia deliberativa es su incidencia en la descentración del poder, que se expresa en las sociedades complejas o sociedades diferenciadas. Según Habermas, este descentramiento del poder debe ir acompañado:

Con una cultura política liberal apoyada por los correspondientes patrones de socialización, Pues sólo en el marco de tal cultura política pueden tolerarse y dirimirse sin violencia las tensiones subculturales, siempre muy conflictivas, entre formas de vida que compiten unas con otras<sup>239</sup>.

Así pues, sólo dentro del contexto de una cultura política que fomente la democratización del poder es posible que los grupos humanos, formas de vida cultural o partidos políticos, que compiten entre sí, logren un nivel de convivencia en la tolerancia. Pues desde este nivel de tolerancia se facilita la solución sin violencia de las tensiones y de los conflictos suscitados por la diferencia de interpretaciones y opiniones. Se trata, entonces, de reconocer

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 395.



que el procedimiento democrático es condición para la realización de una política deliberativa.

Esta forma de generación de poder legítimo, logrado a través de la política deliberativa, representa un procedimiento que permite resolver los problemas concebidos en la interacción social. Este procedimiento requiere de la elaboración de cierto tipo de saber, de modo que a partir de ese saber se pueda proyectar la regulación de los conflictos y la persecución de los fines colectivos. La política deliberativa, como ya se dijo, se constituye en la alternativa de solución de los problemas devenidos del proceso de integración social, y tal solución es posible gracias a que la política deliberativa se vale del lenguaje del derecho. El derecho es un instrumento a través del cual las estructuras de reconocimiento recíproco, producto de las interacciones sociales y relaciones de solidaridad, pueden trasladarse a “los ámbitos complejos y crecientemente ignorados de una sociedad funcionalmente diferenciada”<sup>240</sup>.

Ampliando esta idea, el derecho es un instrumento de integración social, porque permite la medición entre las interacciones sociales y los diversos sistemas funcionales: económico y político-administrativo. Con independencia de su capacidad mediadora y carácter *neutral*<sup>241</sup>, el derecho posibilita al sistema político, fundado en bases de Estado de derecho, perseverar de modo reflexivo en los procedimientos cotidianos de regulación (valores, normas y formas de entendimiento) efectuados por fuera del derecho formal. Desde la organización misma del derecho, toda forma cotidiana de integración social, ejecutada en términos políticos, es regulada a partir del discurso. Sin embargo, cuando fracasan tales procedimientos habituales, la política y el derecho se ubican por encima del umbral de la conciencia. Es decir, política y derecho vuelven conscientes y reflexivos los procedimientos cotidianos de solución de problemas.

La política y el derecho contribuyen en la solución de los problemas generales de la integración social. La idea de la integración social tiene como

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>241</sup> “La neutralidad del derecho frente a las diferentes éticas en el interior se explica por el hecho de que en las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder. Los ciudadanos integrados políticamente participan de la convicción motivada racionalmente de que, con el desencadenamiento de las libertades comunicativas en la esfera pública política, el procedimiento democrático de resolución de conflictos y la canalización del poder con medios propios del Estado de derecho fundamentan una visión sobre la domesticación del poder ilegítimo y sobre el empleo del poder administrativo en igual interés de todos. El universalismo de los principios jurídicos se refleja en un *consenso procedimental* que, por cierto, debe *insertarse* en el contenido de una cultura política, determinada siempre históricamente, a la que podría denominarse *patriotismo constitucional*”. *Ibid.*, pp. 214-215.

punto de partida la coordinación de las acciones de los colectivos o de los actores individuales. Esta coordinación ha de permitir que tanto resultados como aportaciones diferentes confluyan en un resultado valorado por todos de manera positiva. El carácter de coordinación funcional de las acciones exige a los actores “una orientación cognitiva por sucesos y estados del mundo objetivo”<sup>242</sup>; en tanto que los resultados se califican de acuerdo con criterios de racionalidad técnica y económica. Este carácter funcional de las acciones generaliza la idea de la cooperación organizada, en términos de división del trabajo, y aparece de modo neutral frente a la diferencia que existe entre integración social e integración sistemática.

Estas dos formas de integración son diferentes al modo de integración social referido a la regulación moral de los conflictos o al aseguramiento ético de las identidades y de las formas de vida. Quien aborda problemas relacionados con el modo correcto de articulación de pretensiones diferentes en conflicto, se expone a sugerir vías de comprensión orientadas en sentido normativo y determinadas por elementos del mundo social. Los problemas de regulación moral de los conflictos y de convivencia entre formas de vida cultural requieren una interpretación que reconozca las concepciones de vida buena y necesidades de los involucrados. Este tipo de problemas supone resultados que son evaluados de acuerdo con criterios de racionalidad moral. Para el caso que incumbe a las concepciones de vida buena, aplica una racionalidad moral; mientras que para el caso concerniente a las necesidades, vale una racionalidad ética.

Estos dos criterios, más aquellos relacionados con la eficiencia y la racionalidad en la toma de decisiones, constituyen un conjunto de criterios que permiten evaluar el éxito de la integración de la sociedad. Este conjunto instituye un tipo de racionalidad social caracterizada por facilitar la evaluación de los logros respecto a las operaciones de reproducción de una sociedad, la cual es entendida como un proceso de solución de problemas. De acuerdo con esta idea, las sociedades deben entenderse como sistemas que solucionan problemas; opinión articulada por Habermas en su reflexión sobre el modo de asociación discursiva de la comunidad jurídica y los procedimientos democráticos. En tal reflexión se resalta que sólo debe reconocerse una forma de evaluación general de las operaciones de reproducción de una sociedad, ejercitada por vía de un “escalonamiento reflexivo y de un desarrollo y diferenciación especializada de órganos y esferas particularmente distintas a esa función”<sup>243</sup>.

En consecuencia, y como conclusión de este capítulo, el procedimiento democrático hace que la producción del derecho legítimo esté sujeta a un tratamiento apoyado en la presunción de que los problemas pueden solu-

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 398.

cionarse de forma racional. Esta última apreciación, que pone el procedimiento democrático por encima de las valoraciones inconscientes, es el eje central de la política deliberativa. Pues en ésta se privilegia la tendencia más general de inclusión de “la red de discursos y formas de negociación que tienen por fin posibilitar la solución racional de cuestiones pragmáticas, morales y éticas”<sup>244</sup>. En la línea de una política deliberativa, cuyo centro es el procedimiento democrático, Habermas sostiene que en las sociedades complejas es necesario que los participantes coordinen de manera funcional las operaciones de regulación y control ejercitadas por el sistema administrativo. La solución de los problemas tanto morales como éticos exige la formación discursiva de la opinión y la voluntad, la cual debe discurrir acorde a procedimientos democráticos.

Sólo en un modelo de Estado fundado en la deliberación, en la participación, en el derecho y en la autonomía, pueden los ciudadanos integrarse como actores políticos que intervienen, con sus intereses y capacidades comunicativas, en la construcción permanente de comunidad política en términos plurales y democráticos. Participación que exige definir los procedimientos democráticos para la resolución de los conflictos y la canalización del poder con medios propios del Estado de derecho en función del igual interés de todos. De ahí que, en el presente apartado, se haya evaluado el planteamiento universalista de los derechos de Habermas sobre un contexto de alternativas posibles.

---

<sup>244</sup> *Ibid.*

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## EL MULTICULTURALISMO EN COLOMBIA: ORDENAMIENTO SOCIOPOLÍTICO EN JUEGO

*En la democracia participativa se reconocen como cooriginarios y complementarios los derechos individuales y el orden social solidario. La diversidad cultural de la sociedad civil no debe ser homogenizada, sino que ésta debe responder a dicha diversidad en formas plurales, novedosas, diferenciadas de política. Lo que se busca [...] es [...], precisamente, aquellas formas de participación política y de conformación democrática, propias del Estado social de derecho<sup>245</sup>.*

Se propone, en este último capítulo, continuar con el análisis evaluativo emprendido en el primer capítulo sobre la cuestión de cómo la unidad política en Colombia ha sido casi siempre pensada de espaldas a la diversidad étnica y cultural, y de cómo esa forma de unidad política legitimó no sólo un modo de confusión frente al individualismo, sino que también certificó un modo de exclusión de la diversidad cultural. Sólo con la reforma Constitucional de 1991 es inaugurado el individualismo tardío (libre desarrollo de la personalidad) y es reconocida la diversidad en el contexto nacional.

Debería haber quedado claro ya, en el tercer capítulo, que se comparte el planteamiento universalista de los derechos de Habermas y el modelo de Estado democrático de derecho. Se sostendrá en este capítulo que el supuesto moral de la participación ciudadana, en igualdad de derechos, ofrece una

---

<sup>245</sup> HOYOS, Guillermo (1998) “De la investigación acción participativa a la teoría de la acción comunicativa”. En: HOYOS, G.; URIBE, Á. (comps.) *Op. cit.*, pp. 13-14.

alternativa normativa loable para incluir a los grupos minoritarios con distintas procedencias culturales en Colombia. La participación ciudadana es la base moral de un ordenamiento sociopolítico democrático deliberativo, caracterizado por incluir la pluralidad cultural en la construcción permanente de comunidad política y por viabilizar la convivencia en la diferencia, cimentada en la obediencia a los derechos fundamentales del ciudadano y en la universalización de la ciudadanía. Este supuesto moral expresa la condición de *inclusión del diferente* en pie de igualdad de derechos que se analizó en el tercer capítulo.

De acuerdo con los razonamientos que se han venido concretando, se debe recordar que, como supuesto moral, la participación ciudadana facilita a los integrantes de las formas de vida cultural y al Estado aclarar y definir, de manera conjunta, las necesidades reales y los modos para su realización, viabiliza la organización de los actores sociales a partir de sus propias iniciativas de desarrollo, fortalece en los ciudadanos la autonomía y la capacidad para expresar libremente sus puntos de vista en el ámbito público, robustece la afirmación de un pensamiento político pluricultural, funda la necesidad de escucha y de inclusión del otro, potencia el cumplimiento de los derechos fundamentales y crea un ambiente de responsabilidad en torno a la construcción permanente de comunidad política. A juicio propio, si la diversidad étnica y cultural en Colombia quiere ser articulada en sentido democrático y no estar excluida del proceso de construcción de la unidad política, por una forma de pensamiento político dominante, la solución al problema de la diversidad cultural deberá tener en cuenta la participación de todos los actores sociales que se disputan permanentemente entre sí el modo de organización sociopolítico.

El objetivo de esta investigación es completar el argumento en favor de que el proyecto de construcción de la unidad política en Colombia, ha exigido a las comunidades indígenas un proceso de aculturación y deculturación para su aceptación como actores válidos. Recuérdese que en el primer capítulo se argumentó que ese modo de exclusión-inclusión ha conocido varias versiones políticas, con matices, a lo largo del proceso de construcción de la nación: el determinismo geográfico de Caldas; la postura integracionista y republicana de Simón Bolívar; las reivindicaciones de las élites criollas a través de las primeras disposiciones republicanas del siglo XIX; las posturas políticas liberales y conservadoras; el proyecto ideológico de la Regeneración y de la homogenización católica; la perspectiva de imperialismo cultural de Miguel Antonio Caro; el discurso de la pureza “racial” de López de Mesa, y la Reforma Constitucional de 1991 que, además de reconocer la diversidad étnica y cultural, reafirma (que es una novedad en el medio nacional) al individuo con libertades y derechos.

Se trata, ahora, de otro paso en este intento de análisis en dirección de la evaluación del pensamiento político de la Colombia de los siglos XIX y

XX. En concreto, el trabajo de análisis evaluativo se desplaza del espacio de la filosofía política al espacio de esa tensión, rehabilitada con la apertura constitucional de 1991, entre el Estado colombiano y las comunidades indígenas. Se valorarán los supuestos morales y políticos que legitimaron el pensamiento político en Colombia, teniendo en cuenta el proceso de construcción del proyecto de nación impulsado por las élites y las circunstancias reales de exclusión política. El punto de partida lo constituye el hecho de que ese proceso legitimó un pensamiento político que institucionalizó una forma de dominación que excluyó al *otro*, respecto a la construcción de comunidad política, por cuestiones de etnia, raza y lengua; pensamiento político que es hoy objeto de quebrantamiento gracias a la apertura constitucional de 1991, a las luchas políticas de los movimientos sociales articulados por colectivos identitarios en contra de esa forma de opresión oficial, a la iniciativa de organización propia de las comunidades indígenas y a las diferentes líneas de interpretación aportadas por los científicos sociales nacionales.

El análisis se realiza en cinco momentos. En el primero se reconstruyen algunos de los aspectos que caracterizaron el proceder de la sociedad colombiana al afrontar el proceso de modernización en el siglo XIX. En el segundo se explica la forma en que ese proceso incidió en la definición de un pensamiento político dominante, a partir del cual se legitimó el ordenamiento sociopolítico de la Colombia del siglo XX. En el tercero se muestra la tensión promovida en Colombia con la apertura constitucional de 1991 y se exponen tres casos que develan cómo esa tensión constitucional incide en la interacción entre las comunidades indígenas y el Estado colombiano. En el cuarto se presenta la relación entre historia, politización de los procesos sociales y construcción colectiva de unidad política. Por último, en el quinto momento, se expone la cuestión del multiculturalismo en Colombia a partir de las líneas de interpretación sugeridas por algunos de los científicos sociales nacionales.

### MODERNIZACIÓN EN LA COLOMBIA DEL SIGLO XIX

Inicialmente, recuérdese que la tensión entre la diversidad, étnica y cultural, y el Estado colombiano es una situación de oposición que ha sido constitutiva del desarrollo sociopolítico nacional. Como se mostró en el apartado inicial del primer capítulo, la unidad política en la Colombia del siglo XIX fue pensada de espaldas a la diversidad étnica y cultural. Esta situación de exclusión-inclusión acompañó en gran medida el proceso de construcción de la unidad nacional durante casi todo el siglo XX. En ese sentido, se puede decir que la primacía del modelo de un ordenamiento sociopolítico, acorde con el discurso de las élites criollas, ha estado asegurada por una concepción de racionalidad práctica procedimental (como ha sido designada en los apartados del tercer capítulo). De allí que la racionalidad

práctica de la sociedad colombiana siempre ha sido identificada con los supuestos morales y políticos del discurso liberal: individuo con derechos y con libertades.

Precisando de una vez, se indicará que describir las bases legales, que legitimaron la propuesta de un ordenamiento sociopolítico en la Colombia del siglo XX, es identificar condicionales ideológicos, tales como la existencia de actores sociales con capacidades de orientar, coordinar y adaptar sus acciones en función de valores afines con la identidad nacional, la homogeneidad cultural, la productividad y la competitividad. Puesto que la racionalidad política colombiana casi siempre ha sido asociada con el discurso del Estado-nación las élites han creído en la necesidad de fomentar un único marco axiológico coherente con el proyecto de modernización y creación de un Estado independiente, acorde con las experiencias de las naciones de Europa, que excluyó de manera arbitraria la pluralidad cultural. Lo anterior visto en palabras de Jorge Orlando Melo:

El hecho de que la independencia se hubiera logrado en un momento en el que Inglaterra aparcaría como el modelo por excelencia del desarrollo, y los Estados Unidos como el más exitoso ejemplo del proceso de crecimiento de un pueblo recién liberado, hizo que desde entonces se identificara con el logro de los objetivos de independencia nacional el establecimiento de una economía capitalista y de un sistema político liberal y basado en la soberanía popular. Como esta opinión fue común a todos los sectores de la élite y a los dirigentes de los dos partidos que se configuraron a mediados del siglo pasado, los objetivos del proyecto modernizador no se vieron alterados sustancialmente por las vicisitudes de las luchas políticas del siglo XIX ni por la inestabilidad del periodo. Para 1850 este proyecto modernizador hacía parte del ideario fundamental de los grupos dirigentes del país, y sus defensores podían alegar que al menos en el plano político se encontraba muy avanzado, en la medida en que se había creado un Estado independiente, cuyo sistema institucional se basaba en principios constitucionales y jurídicos similares a los de las más avanzadas naciones de Europa: legislación escrita, separación de poderes, funcionarios electivos mediante un sistema electoral limitado, derecho civil y penal tomado de Francia. Socialmente, el país había suprimido las discriminaciones legales basadas en las diferencias étnicas, al abolir la esclavitud y decretar la igualdad jurídica de todos los neogranadinos<sup>246</sup>.

En este orden de ideas, se señala que un aspecto significativo del ordenamiento sociopolítico, acuñado por las élites nacionales, es su concepción moral. Según Jorge Orlando Melo, las creencias, los valores, las normas, las actitudes, las competencias y los saberes propuestos por el pensamiento

---

<sup>246</sup> MELO, Jorge Orlando (1994) “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’”. En: GIRALDO, Fabio; VIVIESCAS, Fernando (comps.) *Colombia el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, pp. 231-232.



europeo han servido de base moral y política para legitimar un modelo de Estado y una identidad nacional homogénea acorde con las exigencias del mundo globalizado. Por ello, en tiempos tan distintos como el de la República y el del libre intercambio comercial, el Estado y la sociedad colombiana no se han caracterizado por darle juego sociopolítico a los esquemas morales y a las tradiciones culturales de los grupos minoritarios, sino que se han distinguido por promover un ordenamiento social y una identidad nacional que distan de los marcos axiológicos y de las tradiciones culturales de una sociedad pluricultural y étnica. El orden político y la identidad nacional se definen de acuerdo con una estructura moral de poder externa, ya que el propósito del Estado y de la sociedad debe igualarse a las formas del desarrollo sugeridas por la modernidad europea.

Es evidente, entonces, que el ordenamiento sociopolítico y la identidad nacional son, en gran medida, el resultado de ese intento de igualación cultural. Por ejemplo, la idea de un Estado asegurador de los derechos individuales, el ideal político de una sola nación en sentido “racial”, lingüístico y religioso, y el discurso neoliberal como eje de la competitividad, han sido concebidos por la sociedad colombiana como paradigmas que representan las únicas vías seguras para lograr un desarrollo civilizado. No es posible tolerar la construcción de un orden social fundado en la pluralidad cultural, porque todo ello significaría estar en contravía del horizonte de progreso trazado por el mundo europeo. Esta pluralidad cultural carece de validez en una sociedad determinada por una racionalidad práctica procedimental. El desarrollo civilizado sólo puede darse si existe un ordenamiento sociopolítico que proteja al individuo racional y autónomo como condición para acceder sin dificultades al mundo globalizado.

Por lo tanto, en las élites nacionales y regionales se evidencia una tendencia ideológica orientada hacia la promoción de un orden social cimentado en la experiencia de otras naciones, en el catolicismo y en el hispanismo. La base de este orden social está representada en el conjunto de ideales morales que posibilitarían una justificación de la vida en sociedad bajo una concepción de progreso lineal. Esta concepción de progreso constituiría el trasfondo a partir del cual se validarían las condiciones políticas propias de una práctica social en donde se desvirtúan y excluyen las particularidades culturales de las comunidades indígenas; esto es, un único horizonte de relación interpersonal y una sola meta común que deba lograrse. Se trata, entonces, de una práctica social que ha potenciado un ordenamiento sociopolítico fundado en una identidad homogénea y que supone a la sociedad como espacio ordenado por el Estado. Tanto ese tipo de ordenamiento sociopolítico como esa práctica social han predominado a lo largo del desarrollo histórico de Colombia, independiente de los avances suscitados por la apertura Constitucional de 1991. Pero ¿qué antecedentes históricos, procesos y transformaciones han viabilizado este tipo de ordenamiento sociopolítico?

En referencia a la cuestión anterior, se comenzará señalando, en primer lugar, que un antecedente histórico está relacionado con los primeros intentos de modernización promovidos por las élites criollas. Estos surgen gracias a la percepción que tuvieron los criollos sobre el atraso hispánico y la situación de abandono en donde se encontraban los territorios de la nueva República. Las élites criollas del siglo XIX adoptaron desde sus inicios un modo de pensar cercano al mundo cultural occidental (modernidad). Por esta razón, intentaron modificar la concepción tradicional de desarrollo, cimentada en un pensamiento conservador, por una concepción y un pensamiento político muy cercano al liberalismo europeo. De ahí que hayan estimado que:

El desarrollo de una economía capitalista, la igualdad legal de la población, la expansión de la educación y la ampliación de las oportunidades administrativas para los criollos, estuvieron entre los primeros componentes de un proyecto modernizador identificado con el pensamiento ilustrado y que se inscribía, sin muy seria ruptura, dentro de la tradición parcialmente europea de las élites criollas<sup>247</sup>.

La nueva concepción de desarrollo constituida ahora por ideas del discurso de la modernidad, buscaba crear una imagen de nación acorde con la universalidad del modelo liberal europeo. En consecuencia, las élites criollas acogieron el modelo liberal como paradigma a seguir para el desarrollo de la República colombiana; en virtud de ello, se fortaleció una actitud política orientada a descentrar y renovar las prácticas sociales tradicionales.

La aceptación del discurso de la modernidad<sup>248</sup>, como especie de medio de renovación de las prácticas sociales, cobraría importancia con respecto al posicionamiento del ideal de organización y desarrollo en términos civilizados de la reciente nación colombiana. Posicionar el discurso moderno,

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>248</sup> “La modernidad es [...] una época que se distingue y diferencia de las épocas anteriores y se presenta con una serie de expresiones y caracteres propios en una gran variedad que va configurando un cuerpo complejo de fenómenos los cuales en su heterogeneidad, contradicción y desigualdad conforman una unidad. Independientemente de su variedad, la modernidad va construyendo una realidad de elementos y procesos comunes que al estar articulados en una gama de fenómenos globales similares permiten hablar de una época, de una realidad, la cual, considerada en su totalidad, se presenta articulada y cohesionada por una cuádruple dimensión: económica, política, cultural y psicológica. Así las cosas, la modernidad se da en la diversidad y particularidad de cada una de las sociedades que la constituyen pero ella es, en última, el resultado complejo de la articulación de esas singularidades en un imaginario histórico que hace época y que en sus diferencias estructura una realidad social”. Véase: GIRALDO, Fabio; LÓPEZ, Héctor Fernando (1994) “La metamorfosis de la modernidad”. En: GIRALDO, Fabio; VIVIESCAS, Fernando (comps.) *Colombia el despertar de la modernidad*. 2ª Ed. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, p. 248.

como eje del desarrollo social, significó crear la condición ideológica que habría de posibilitar la fundamentación del nuevo ordenamiento sociopolítico. Así, el discurso moderno se convierte en el referente de cohesión y coerción ideológica. Se accede a una sociedad civilizada sólo si las prácticas sociales y el pensamiento nacional están en correspondencia con el modelo de ordenamiento sociopolítico europeo. Esto representó, desde luego, que también la identidad nacional debiera ser construida en conformidad con la identidad de los pueblos europeos. En efecto, esa es la creencia promovida por las élites criollas en su intento de modernización de la nación en tiempos de la independencia.

El posicionamiento del ideal de organización y desarrollo civilizado se convierte así en el criterio de formación del ordenamiento sociopolítico. Sin embargo, se debe anotar que la élite criolla de tendencia liberal concibió el desarrollo civilizado de acuerdo con una visión específica del individuo, distinta a la imaginada por la élite criolla conservadora. La distinción de esta diferencia entre liberales y conservadores contribuirá con el propósito de plantear la cuestión referida al individuo ubicado por fuera de esas dos visiones, entiéndase esta diferencia: El individuo liberal es autónomo e ilustrado; no se trata de un individuo trabajador, sino de un individuo que con su capacidad de autonomía y sabiduría agenciaría las condiciones adecuadas de un ordenamiento sociopolítico civilizado y democrático. Mientras que el individuo conservador es luchador y honesto. Gracias al esfuerzo del sujeto moral es posible promover un ordenamiento sociopolítico civilizado. Pero si el individuo es un actor social que no comparte ninguna de estas dos visiones ¿cuál es la capacidad de articulación del Estado respecto a ese actor social?

De acuerdo con las interpretaciones en torno a la condición social de las Repúblicas colombianas del siglo XIX, esa capacidad de articulación del Estado es mínima, por no decir nula. No es tarea del Estado crear condiciones legales que viabilicen la articulación del actor social diferente a la vida política, sino, antes bien, favorecer la afirmación de una identidad civilizada como condición para acceder a un ordenamiento sociopolítico moderno. Sin embargo, como se verá más adelante, los indígenas, con sus demandas y modos de organización, participaron de diferentes formas en el proceso de construcción de un Estado. Desde esas interpretaciones, se privilegia la idea de que el Estado es visto por las élites criollas como un medio que los acerca a la civilización europea y, a su vez, los aleja de la barbarie de las razas latinas. De allí que José María Samper haya expresado el sentir de una parte de la élite criolla, al decir que:

Las razas del Norte tienen el espíritu y las tradiciones del individualismo, de la libertad y la iniciativa individual. En ellas el *Estado* es una consecuencia, no una causa [...], una agregación de fuerzas, y no la fuerza única.

De allí el hábito del cálculo de la creación y del esfuerzo propio. Nuestras razas latinas, al contrario, sustituyen la pasión al cálculo, la improvisación a la fría reflexión, la acción de la autoridad, y de la masa entera, a la acción individual, al derecho colectivo, que lo absorbe todo, al derecho de todos detallado en cada uno<sup>249</sup>.

Según lo citado, se puede decir que casi nadie sostenía que el Estado no debería prescindir del ideal de identidad individual y de la idea del ordenamiento sociopolítico civilizado. Sin lugar a duda, eso era imposible. Tanto para la élite criolla liberal como para la élite criolla conservadora es necesario un Estado imaginado como consecuencia de la acción civilizada del individuo y no como producto de la pasión del bárbaro latino ni de la participación política del indio. Esto no sólo fue una necesidad; también estaba implícito en las prácticas políticas de las élites nacionales. Pues como es bien sabido, “en la Colombia del siglo XIX, la formación del Estado estuvo inextricablemente unida a las identidades bárbaras o civilizadas que se atribuían a los individuos”<sup>250</sup>. Por eso, se estimó que sólo a través de un individuo con una identidad civilizada sería posible acceder a un Estado democrático alejado del carácter bárbaro del latino. En efecto, se creyó que una identidad civilizada permitiría entender las cuestiones políticas como asuntos entre quienes acogieron los supuestos del discurso liberal moderno: libertad, iniciativa individual y propiedad.

Se observa claramente que la promoción del individuo civilizado era la función atribuida al Estado colombiano en el siglo XIX. No se trata, por tanto, de una idea de Estado con disposición de articulación de las comunidades indígenas con sus tradiciones culturales. Por el contrario, se busca posicionar un ordenamiento sociopolítico cimentado en condiciones que posibiliten la afirmación de una identidad civilizada. Suponer lo primero, significaría conducir a la naciente República a una situación política alejada de un ordenamiento sociopolítico civilizado. Así, las élites criollas establecieron un sistema político, justificado en principios del discurso liberal, como único medio para garantizar un orden que distancie a los individuos civilizados de los bárbaros. Esta función asignada al Estado permite comprender el hecho de por qué el ordenamiento sociopolítico de ese momento privilegió formas de exclusión a partir de diferencias raciales. Se puede ver con claridad lo que el ordenamiento sociopolítico del siglo XIX no suponía en términos de valores y principios, acudiendo al planteamiento de Cristina Rojas, cuando presenta sus reflexiones sobre dicha función del Estado:

---

<sup>249</sup> SAMPER, José María. *Op. cit.*, p. 34.

<sup>250</sup> ROJAS, Cristina (2001) *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma, p. 301.

La concepción de democracia no presupone la igualdad, sino que formaba parte de un sistema estratificado de superioridad natural o categorizaciones de inferioridad. Una sociedad en la que “cada grupo social obedece a las leyes de su fisiología y su geografía; cada uno se desarrolla según su punto de partida y concurre a la obra de la civilización colombiana en la medida de sus aptitudes”. Al espacio político se le dota de una connotación fisiológica en la que la desigualdad racial aparece tan natural como su geografía<sup>251</sup>.

Continuando la reflexión se expone, en segundo lugar, otro antecedente: la modernización comprendió el proceso de mestizaje surgido en la Colombia del siglo XIX, que en cierto sentido creó una situación de coexistencia no reconocedora de la diferencia entre grupos raciales. Ese proceso de mestizaje fue constitutivo del intento de formación del orden sociopolítico de la República colombiana. Es constitutivo, en efecto, porque “el mestizaje como proceso de blanqueamiento suprimió las identidades de los indios, de los negros y de las mujeres, al ubicarlos en el lado no civilizado de la dicotomía civilizado-bárbaro”<sup>252</sup>. Este proceso de mestizaje presupone un orden sociopolítico que da por descontada la convivencia como producto del no reconocimiento de la diversidad étnica y de la no participación de la pluralidad de voces. Diversidad étnica y participación no son constitutivos del horizonte moral colombiano. Se trata, por el contrario, de un orden sociopolítico que sólo reconoce la identidad del hombre blanco; pero que, a su vez, oculta otras formas de identidad y las borra como parte del proceso de blanqueamiento racial y ocultamiento del género femenino.

Significa, entonces, que el orden sociopolítico fue imaginado para no identificar ni reconocer la situación de existencia y coexistencia de etnias y culturas con necesidades y legados culturales diferentes; hecho que suscitó la dependencia cultural y política. Hay, sin embargo, en este hecho un aspecto a resaltar: las élites criollas, afanadas por su ideal de organización civilizada, no sólo no reconocieron al otro como diferente, sino que fomentaron el ejercicio de la violencia como forma de cohesión social. Ese fomento de la violencia se puso de manifiesto a través de las acciones del movimiento civilizador. Desde luego, mientras las élites criollas fomentaban el desarrollo civilizado a la luz del discurso del blanqueamiento “racial”, no solían detenerse a pensar que ese discurso empleado por ellos fue el más apropiado para fomentar y generar como efecto la violencia y la segmentación de la nación. Las élites criollas entendieron que el discurso del blanqueamiento “racial” y el ejercicio de la violencia garantizarían la difusión de un orden sociopolítico civilizado.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 287.

La civilización estaba inmersa en un movimiento que partía de los hombres criollos hacia los esclavos, los indios y las mujeres, en cuanto movimiento espacial iba desde las montañas hacia los valles, y como movimiento temporal, desde un pasado bárbaro hacia un futuro civilizado. El movimiento civilizador, sin embargo, no fue tan pacífico como lo imaginaba Samper. Generalmente, el movimiento ascendente y descendente fue fomentado por la supresión violenta de unas identidades para favorecer otras<sup>253</sup>.

Y es ese discurso de las élites criollas el que generó la destrucción de la autonomía cultural de las comunidades indígenas y consolidó tanto una identidad lingüística como una *igualdad religiosa*<sup>254</sup>. Promover el mestizaje, unificar la lengua y afirmar la fe religiosa católica significó realizar acciones importantes para la consolidación del ideal de ordenamiento civilizado de la Nación colombiana. Por ese motivo, el unificar la lengua es condición de bien común para quienes pretendan efectuar relaciones interpersonales civilizadas. Lo anterior, por ejemplo, fue puntualizado y bien ponderado por Rufino José Cuervo bajo los siguientes términos:

Cuando varios pueblos gozan del beneficio de un idioma común propender a su uniformidad es avigorar sus simpatías y relaciones, hacerlos uno solo. Por eso, después de quienes trabajan por conservar la unidad de las creencias religiosas, nadie hace tanto por el hermanamiento de las naciones hispano-americanas, como los fomentadores de aquellos estudios que tienden a conservar la pureza de su idioma, destruyendo las barreras que las diferencias dialécticas oponen al comercio de las ideas<sup>255</sup>.

En efecto, sólo una sociedad unificada a través de la lengua castellana puede asentar las relaciones interpersonales como relaciones civilizadas en el sentido sugerido desde uno de los discursos modernos. Pero esto permite afirmar que la lengua castellana, como único medio de unificación, no es sólo asemejada con el desarrollo civilizado, sino que también es el vehículo de imposición arbitrario de un modo de vida. Modo de vida que es una forma de organización civilizada cuya realización es posible, únicamente, por

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>254</sup> Cabe recordar que (según Jorge Melo) “a diferencia de otras regiones hispoamericanas, se había realizado un proceso muy acelerado de mestizaje, que para entonces había destruido la autonomía cultural de las principales naciones indígenas y creado, tempranamente en comparación con otras regiones hispanoamericanas, una identidad lingüística (ya más del 90% de la población hablaba exclusivamente el español) y una religiosidad relativamente homogénea”. GIRALDO, F. (*et al.*) (1994) *Op. cit.*, p. 231.

<sup>255</sup> CUERVO, Rufino José (1954) *Obras*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Tomo I, cap. II [“Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano”], p. 6.

parte de los ciudadanos civilizados. En este sentido, la lengua castellana no sólo es medio de unificación de la identidad o modo de vida de una sociedad, sino que es motor de coacción en su realización. Para que un individuo estuviera a la altura del mundo civilizado, debía ser capaz de hablar castellano; esto es, comprender que la lengua castellana es un tipo de lengua “reconocido entre los pueblos civilizados, al cual debe atenerse quien desee ser entendido y estimado entre ellos”<sup>256</sup>. El bárbaro incapaz no puede reconocer este tipo de lengua. Sólo el ciudadano la reconoce en cuanto que la entiende y la realiza en el ámbito público.

Se llega aquí de nuevo frente a una de las características de la modernización en la Colombia del siglo XIX. Se trata ahora de una concepción de orden sociopolítico fundado en la lengua castellana; no de uno reconocedor de la pluralidad lingüística. La concepción cimentada en esta lengua, reivindicaría ciudadanos efectuando relaciones intersubjetivas a través del uso del castellano; asimismo, su uso haría posible la legitimación de un modo oficial de ejercer poder. El modo de vida y modelo de organización social que aparece en la concepción del uso del castellano, son constitutivos de la identidad del ciudadano civilizado. Se puede decir, entonces, que es posible obtener una identidad y un orden social sólo si los individuos son usuarios competentes de la lengua castellana. En consecuencia, el individuo competente en términos lingüísticos simboliza la identidad nacional y el orden sociopolítico civilizado.

Es precisamente esta relación de simetría, entre individuo competente en sentido lingüístico y orden social civilizado, la que permitirá demostrar por último, y en tercer lugar, que tal relación es inherente a las condiciones sociales asentadas en tiempos de la naciente República colombiana; lo cual posibilitaría el posicionamiento de la idea de una sola nación. Las élites criollas liberales y conservadoras concibieron la organización del Estado como una de las condiciones necesarias de la unidad nacional. En lo tocante al punto de vista de la élite criolla liberal, se entendió el Estado en términos federales y del mejoramiento de los individuos. En lo esencial, estimaron que el Estado debe procurar ayudar en la promoción de una sociedad civilizada, y para ello es “indispensable el poder de creación, servido por el esfuerzo individual libre y espontáneo”<sup>257</sup>. Con respecto a la élite criolla conservadora, se imaginó una concepción diferente, según la cual el Estado no debería defender el federalismo, sino promover un Estado fuerte. El Estado no remite al perfeccionamiento del individuo y al federalismo de Estados soberanos; antes bien, manifiesta “una de las condiciones necesarias de la unidad nacional y de la supresión de la anarquía, es la centralización del orden público”<sup>258</sup>.

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> SAMPER, José María. *Op. cit.*, p. 34.

<sup>258</sup> Colombia. PARTIDO CONSERVADOR (1986) *El pensamiento del conservatismo colombiano*.

En este orden de ideas, se puede decir que el Estado-nación, independiente de las concepciones incompatibles defendidas por las élites criollas, se convierte en una condición necesaria de la unidad nacional. Por así decirlo, el Estado organiza la sociedad y esta organización es propia de las sociedades civilizadas. Ya sea de acuerdo con la versión de liberales, o de conservadores, el Estado es un medio de organización de la identidad nacional, de la variedad de razas, de la propiedad y de las regiones federadas. Parecería, entonces, que la unidad nacional, la organización civilizada de la sociedad y la ciudadanía pueden lograrse sólo a través del orden fijado por el Estado. De ahí la idea de que la condición necesaria de organización civilizada de la sociedad colombiana era el Estado-nación. El Estado es forjado por el discurso del desarrollo civilizado de la sociedad colombiana y, por ende, debe responder a los supuestos del proyecto cultural de la modernidad: unificación lingüística y religiosa, unidad nacional, identidad individual y orden político.

Para concluir, se puede afirmar que acoger el modo de pensar cercano al liberalismo europeo, promover un proceso de mestizaje y reivindicar una relación de simetría, entre individuo competente en sentido lingüístico y orden social civilizado, constituyeron algunos de los antecedentes del proceso de modernización en Colombia. Estos antecedentes legitimaron un orden sociopolítico que no reconoció la diversidad lingüística y religiosa, la soberanía de las regiones, la multiplicidad de visiones de mundo y las tradiciones culturales que hacían parte del panorama multicultural nacional. Como se logró constatar, la pluralidad cultural, la diferencia étnica y la inclusión del otro no son rasgos morales constitutivos del orden sociopolítico de la Colombia del siglo XIX. Por el contrario, supuestos como el Estado-nación, la lengua castellana, el centralismo, el mestizaje, el saber del ilustrado, el individuo creativo y la propiedad, sirvieron para promover y posicionar una forma común de relación interpersonal en la cual el otro es reconocido como individuo únicamente sí comparte el ideal del desarrollo civilizado en los términos señalados.

De acuerdo con lo anterior, se puede advertir que el ordenamiento sociopolítico de la Colombia del siglo XIX demandó de ciudadanos con capacidad de agenciar principios políticos que configuraron un orden social, fundado en el blanqueamiento “racial”, en las creencias religiosas del catolicismo, en el manejo competente de la lengua castellana y en la interacción social a partir de valores sociales ajenos a las prácticas culturales de los grupos humanos minoritarios. Prácticas culturales que han incidido en el pensamiento político que determinó el ordenamiento sociopolítico de la Colombia del siglo XX. Lo cual corrobora el punto de vista sobre cómo el proceso de unidad política nacional ha sido pensado siempre de espaldas a la diversidad

---

*Programas del Partido 1849-1985*. Bogotá: Fondo Cultural Futuro Colombiano, p. 23. [Aparte: “Programa de 1878”]



étnica y cultural, hecho que devela la ausencia de condiciones morales y políticas que viabilizarán la participación de todos los actores sociales en la construcción de la unidad política nacional.

### PENSAMIENTO POLÍTICO DOMINANTE Y ORDENAMIENTO SOCIOPOLÍTICO DE LA COLOMBIA DEL SIGLO XX

Resulta oportuno empezar este apartado señalando que al intentar mostrar la incidencia de los antecedentes en la definición del ordenamiento sociopolítico de la Colombia del siglo XX se podrá ver que la concepción de desarrollo civilizado legitimó un modelo de Estado cimentado en la idea de la nación mestiza; acogida formalmente hasta finales del siglo XX. En este sentido, es posible decir que no se trata sólo de una concepción de desarrollo civilizado, mediante la cual se promovió la formación de la identidad nacional en el siglo XIX, sino también de una concepción que viabilizaría la institucionalización (hasta antes de la Constitución Política de 1991) de un orden sociopolítico legitimador de las relaciones sociales, bajo el discurso de que el *otro* es inferior y no civilizado. La incidencia del discurso de la nación civilizada no se restringe al simple intento de ubicar la sociedad en la vía del progreso civilizado; antes bien, este discurso ocupa un lugar central en las formas de lucha política de las minorías culturales en su intento de inclusión como actores sociales válidos de la sociedad colombiana del siglo XX. Esa incidencia nefasta, en términos de los valores y principios constitucionales admitidos, es tal, que ha determinado el pensamiento político de la sociedad en general hasta la apertura constitucional de 1991.

Tal como se expuso, en el primer capítulo y en el apartado anterior, el desarrollo de la sociedad colombiana de los siglos XIX y XX, como producto del discurso civilizado, permitiría la consolidación del Estado-nación. En principio, el Estado es entendido como un medio de organización de la identidad nacional; y, posteriormente, como medio indispensable sin el cual no sería posible fijar dos aspectos básicos para la construcción de la nación. El primero, la articulación del territorio y de la raza como condiciones ineludibles de organización geográfica y política. El segundo, la dominación del otro a partir de la idea de la superioridad racial. Según los defensores de la concepción del desarrollo civilizado, es necesario conformar el Estado-nación si se pretende tener alguna posibilidad de orden y desarrollo civilizado. Es ésta la concepción seguida por las élites políticas y la sociedad en general; lo cual no significa que todos los ciudadanos y las comunidades indígenas hayan compartido la promoción y la institucionalización de la concepción de desarrollo civilizado, sino que ella ha dinamizado y marcado de forma profunda el pensamiento político moderno colombiano.

Aquí se tomará el riesgo de señalar que el ordenamiento sociopolítico colombiano del siglo XX fue influenciado de manera considerable por esa con-

cepción de desarrollo civilizado, a partir de la cual se agenció la creencia de que cualquier acción individual es válida tanto para asentar la propiedad territorial como para conservar el ideal del blanqueamiento racial. El argumento es que la notable influencia de la concepción del desarrollo civilizado está en la base del pensamiento político que legitimó el ordenamiento sociopolítico de la nación. Individualismo, subordinación, violencia y exclusión étnica son rasgos específicos de tal pensamiento político colombiano. Esto explica por qué la élite política toleró la violencia y la invisibilización del indígena como supuestos capitales de la formación de la identidad nacional y del Estado-nación. Asimismo, explica por qué la concepción de desarrollo civilizado fue el fundamento de la Carta Constitucional que sirvió como trasfondo normativo durante casi todo el siglo XX.

En consecuencia, según el punto de vista de la concepción de desarrollo civilizado, el Estado no tiene la tarea de garantizar el reconocimiento del otro (indio y negro) como partícipe de la construcción de la unidad política nacional ni es un medio que deba estar controlado y administrado por alguien distinto al hombre civilizado. Esta situación moral y política de exclusión y control del Estado, se empeora si se tiene en cuenta que no sólo se trata de una concepción de desarrollo en virtud de la cual una élite ordena a la sociedad colombiana, sino que también impone un modelo de relación legal fundado en la idea del individuo innovador con propiedad y libertad. De ello no sólo se desprendió y rehabilitó la situación de guerra por el territorio, sino también el conflicto entre los terratenientes y las comunidades indígenas a lo largo del siglo XX en Colombia. Un claro ejemplo de ello es la acción violenta y organizada de los propietarios de las grandes extensiones de tierra en el norte del departamento del Cauca contra el *Pueblo nasa*, y su proceso de recuperación de la tierra<sup>259</sup>.

La incidencia de la concepción de desarrollo civilizado, se puede ver reflejada a través de los procesos de transformación afrontados por la sociedad colombiana. Según esta concepción, impulsada por las élites criollas, la modernización es la ruta del progreso y orden nacional. La introducción de una práctica científica local y la reestructuración de las instituciones académicas superiores, fueron consideradas como condiciones culturales que posibilitarían el fortalecimiento ideológico de los ciudadanos en tres direcciones: 1) independencia nacional, 2) integración de la ciencia al sistema de producción y explotación de recursos naturales y 3) convicción de apertura hacia el modelo liberal y capitalista adoptado por los Estados Unidos e Inglaterra. De acuerdo con esta perspectiva, la ciencia y la educación serían las condiciones culturales que permitirían renovar el pensamiento político. Este último se constituye en factor de incidencia en la transformación civilizada de la sociedad y en la definición del nuevo orden social.

---

<sup>259</sup> Al respecto, véase: CASTILLO, Luís Carlos. *Op. cit.*, cap. V, p. 16. [Apartado: “Los nuevos desafíos de los pueblos indígenas bajo la nación plural”].

Otra forma de ver reflejada la incidencia de la concepción de desarrollo civilizado en la modernización de Colombia, es a partir de ciertos aspectos de orden económico y político. El éxito de la independencia de los Estados Unidos y su crecimiento económico fueron interpretados por las élites criollas como experiencias dignas de articularse al proyecto de construcción de nación civilizada. En cierto sentido, se creyó que en tanto se lograra la independencia nacional, se generaría un orden social fundado en una economía capitalista y en un sistema liberal cimentado en la soberanía popular. Esta creencia suscitó en los partidos políticos, recién formados, la necesidad de orientar y coordinar sus acciones de modo común bajo supuestos como el progreso y la libertad. No obstante, tal creencia no pudo evitar algunas divergencias entre los partidos políticos con relación al proceso de modernización en sentido civilizado.

Como se pudo observar, en el primer capítulo, el partido liberal se identificó

con los esfuerzos de modernización más radicales, apoyados en la autonomía del Estado con respecto a la iglesia, en el uso de la escuela como eje del esfuerzo cultural de transformación de la mentalidad popular y en la difusión de prácticas democráticas y en la importación de “modelos” políticos y jurídicos europeos<sup>260</sup>.

Mientras que el partido conservador se solidarizó con una posición ideológica caracterizada por defender

un proyecto de modernización capitalista que pretendía conservar las estructuras de autoridad y de mentalidad tradicionales del País: el peso de la iglesia, el dominio político de los propietarios, la ausencia de movilización popular, el uso de la educación para consolidar la formación religiosa y para promover el aprendizaje de técnicas laborales<sup>261</sup>.

Se trata de dos planteamientos políticos divergentes en torno a la modernización en la Colombia del siglo XX. Esta divergencia, suscitó que muchos ciudadanos creyeran plausible pensar que la posición defendida por su partido político permitiría un desarrollo social de la manera más civilizada. Aquí, se encuentra una de las razones por las cuales se ha afirmado que la concepción de desarrollo civilizado ocupa un lugar central en la transformación política de Colombia en el siglo XX. Las reformas constitucionales estuvieron orientadas hacia la transformación del sistema político. En efecto, este sistema no sólo se modernizó por la aplicación de la concepción de desarrollo civilizado, sino porque los ciudadanos acogieron sin restricción

<sup>260</sup> MELO, Jorge. *Op. cit.*, p. 232.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 232.

las posturas defendidas por los partidos políticos. No obstante, el ideal del desarrollo civilizado va más allá de la coordinación de acciones y de las contradicciones entre los partidos políticos en torno a la modernización. También el desarrollo civilizado abarcó cambios en la estructura social y económica del país.

Al respecto, se debe anotar que a inicios del siglo XX la tendencia de modernización hace que el país afronte situaciones políticas en donde se pasa del poder del hacendado sobre la población de aparceros y arrendatarios a un desplazamiento de propietarios hacia los centros urbanos. Esto generó un mayor dominio político de las élites urbanas sobre las poblaciones campesinas y su exclusión de las formas de modernización cultural propia del sector urbano. Una vez más, la concepción de desarrollo civilizado induce a pensar que la formación del Estado-nación es posible gracias al dominio del hombre civilizado (población urbana) sobre el bárbaro (población campesina). El ordenamiento socio-político debe estar bajo el control del civilizado o de la élite urbana. Y en este punto tanto las élites nacionales como los ciudadanos se identifican con esa concepción. En consecuencia, dominio y exclusión siguen operando como supuestos claves del ordenamiento socio-político en términos civilizados.

Otra situación ligada a la modernización atañe al hecho de que la transformación del sistema político da lugar a cambios en el sistema económico de producción social. El desplazamiento del poder al espacio urbano y el dominio poblacional constituyeron algunas de las situaciones que más incidieron en la modificación no sólo del sistema político, sino también del tradicional sistema de producción económico. En cierto sentido, se trata de una transformación política que expresa una relación de complemento con los cambios económicos necesarios para modernizar el país. Los cambios políticos sirven como medios a partir de los cuales se fija tanto un modelo de ordenamiento sociopolítico como un modelo de desarrollo. Los cambios políticos legitimarían el modelo de desarrollo económico cimentado en la innovación individual y la exportación de bienes materiales.

Se debe recordar, rápidamente, que la colonización campesina y la expansión de la propiedad hacia zonas pobladas y cálidas del país posibilitó cambios en el modelo de desarrollo económico. La consigna era, entre 1920 y 1930, crecimiento en exportaciones y consolidación del capitalismo en el país. Sólo se concibe el desarrollo económico pleno del país desde la capacidad de producción individual y desde la necesidad de exportación. En esta concepción de desarrollo económico, se dejar ver que lo gestionado a través de los cambios económicos era la formación del Estado-nación a partir del modelo de desarrollo civilizado. Y es este modelo el que continuará legitimando el pensamiento de las élites políticas colombiana de mediados del siglo XX. Las ideas políticas de corte civilizado sugerían una

forma específica de construcción de la Nación. La ejecución de estas ideas, en su sentido más general, suponían el posicionamiento de un ordenamiento sociopolítico acorde con la dominación de un sector social sobre las comunidades indígenas. Lo que se pone de manifiesto es el fortalecimiento de un poder amparado en un ordenamiento sociopolítico excluyente.

A lo anterior se debe agregar que los conservadores de mediados del siglo XX justificaron tal forma de ejercer poder y ordenamiento sociopolítico, porque de algún modo continuaban creyendo en el discurso del desarrollo civilizado y mejoramiento racial. Esto se puede ilustrar a través del planteamiento político de Laureano Gómez, quien estaba convencido de que los mestizos e indígenas eran pueblos y razas “inferiores” al comparárseles con pueblos “superiores” y razas “mejores” como el inglés, el alemán y el francés. De ahí que haya creído que

en el pueblo inglés el rasgo característico es la energía, que de individual se vuelve colectiva; el rasgo característico de la civilización francesa es la inteligencia, que determina la razón, el orden, la claridad y el gusto (...) Alemania está poseída de un genio metafísico que se manifiesta en el pensamiento, en la abstracción y también en la disciplina<sup>262</sup>.

Este planteamiento deja ver que lo entendido como desarrollo civilizado supone un ordenamiento sociopolítico universal y abstracto, fundado en la racionalidad procedimental moderna. Universal, porque aboga por la universalización de la superioridad racial europea y la homogenización cultural. Abstracto, porque desconoce la diversidad de experiencias de vida de los pueblos. En este sentido, la primacía racial y la homogenización cultural son simplemente parte de los supuestos morales del ordenamiento sociopolítico de la Colombia de mitad del siglo XX. Tales supuestos legitimarían una forma de dominio político alejada de una concepción de participación ciudadana, en términos de inclusión y de igualdad legal, acorde con la articulación de las demandas de los grupos humanos no representados como pueblos “superiores”.

Del anterior planteamiento se deduce que la concepción de la primacía racial y homogenización cultural, impidió la organización y la autonomía de las comunidades indígenas alrededor de sus propios planes de vida. Antes bien, primacía racial y homogenización cultural son rasgos constitutivos del sistema político que invisibilizaría y excluiría, desde el punto de vista civilizador, a los pueblos concebidos como “inferiores”. El orden social y la identidad nacional dependen, como se ha demostrado, de la homogenización racial y la innovación individual. Este punto de vista no es aceptado

<sup>262</sup> GÓMEZ, Laureano (1930) *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Bogotá: Minerva, pp. 44-46.

en la actualidad, cuando la diversidad étnica y cultural se reconoce como componente básico de la sociedad colombiana. Pero la primacía racial y la homogenización cultural sobrevivieron como supuestos legales determinantes en el modo de entender el ordenamiento sociopolítico colombiano hasta la apertura Constitucional de 1991.

Ahora bien, en muchas situaciones, la modernización en la Colombia de finales del siglo XX sigue la concepción de desarrollo civilizado. El camino marcado por las élites nacionales continuó incidiendo en los cambios políticos y en la legitimación del Estado colombiano hasta la reforma Constitucional de 1991. Si se pretenden explicar esos cambios políticos, situaciones afines con la violencia mediada por el tráfico de drogas ilícitas y con la apertura económica, sin lugar a dudas, se deben comentar. Hacerlo, brevemente, posibilitará comprender algunas de las razones que sirvieron para justificar un discurso identificado con una imagen de desarrollo (fundada en la integración económica) como única vía para la inserción en el mundo globalizado. Habría que decir que tal discurso, en la actualidad, incide en la creación de estados de conciencia colectivos que hacen suponer la existencia de un ordenamiento sociopolítico democrático, junto con la idea de que hay actores sociales democráticos y civilizados frente a *otros* (comunidades indígenas y negras) que son asociados con el no progreso y la improductividad.

En efecto, la modernización en Colombia siempre estuvo asociada con la definición de un ordenamiento sociopolítico fundado en una concepción de desarrollo civilizado. Esta concepción creó una suerte de interacción y cambio reflejado en el modo en que los ciudadanos se relacionaron entre sí y simbolizaron las formas de valoraciones acorde con la modernización. Las formas de valoración pueden calificarse como excluyentes y violentas, porque legitimaron la convivencia social en términos de la concepción de desarrollo civilizado, lo cual no ha posibilitado la generación de alternativas de desarrollo autónomo y la organización de las comunidades indígenas. Esa concepción expresa un modo de dominación en el que un sector social racial ejerce poder sobre el otro excluido. En consecuencia, se llega de nuevo ante un pensamiento político que valida el ordenamiento sociopolítico en función de una convivencia cimentada en la invisibilización y negación del otro: violencia cultural institucionalizada.

La diferencia ahora es que la violencia de finales del siglo XX se genera no sólo en términos de la exclusión étnica y cultural, sino en términos de la incidencia del capital financiero en el desarrollo del campo colombiano: de modo que lo excluyente no es sólo la “raza”, sino que también es la explotación económica de los recursos naturales. Lo anterior puede verse en términos de Fabio Giraldo y Héctor López:

La violencia en Colombia empeora, [...], es un fenómeno complejo que no se puede explicar solamente por la penetración del capital extranjero en el campo. No se trata, por lo tanto, de definir la supremacía de lo social, lo político o lo económico, sino de establecer los límites de una explicación causal de un fenómeno de este tipo. En este sentido, la violencia no es una ruptura, una regresión abrupta ni un acontecimiento más. La violencia es, por el contrario, el escenario donde se reflejan y se “resuelven” al propio tiempo las contradicciones existentes entre la voluntad de preservar un régimen político autoritario y patrimonial y el desarrollo de la modernidad. En la modernidad colombiana coexisten las formas patrimoniales y autoritarias del régimen del poder político con el desarrollo de lo moderno en la vida económica, social y cultural<sup>263</sup>.

Las contradicciones entre esas visiones de desarrollo han suscitado un tipo de pensamiento político que entendió el desarrollo de la sociedad colombiana no en sentido de apertura económica, sino agrario. Aquí se hace referencia a los pensamientos políticos de tendencia comercial y dependencia agraria. El pensamiento agrario promovió prácticas sociales que negaron los principios liberales. Estos principios deberían fundamentar la sociedad colombiana como un sistema de cooperación social organizado y estructurado desde un trasfondo común constitucional, con capacidad de garantizar un esquema de libertades y derechos compatible para todos los ciudadanos colombianos. En tanto, el pensamiento comercial defendió el libre intercambio comercial sugerido por el proyecto de apertura económica. El libre intercambio fue adoptado y desarrollado de forma parcial como principio dinamizador de la vida social y económica del país. En efecto, esta contradicción muestra que la sociedad colombiana configuró un modo particular de interpretar y re-significar los presupuestos del proyecto moderno; hecho que generó la consolidación de un régimen político atrasado, integrado al naciente y limitado sistema capitalista del medio nacional.

En la actitud de los administradores del régimen político también se encuentra una forma de valoración política contradictoria en torno al desarrollo de la sociedad colombiana. Por ejemplo, los administradores del Estado que se identificaron con la dependencia agraria no crearon condiciones legales para la participación política y la promoción de los esquemas de libertad y derechos fundamentales. Esta actitud incidió en la configuración de un ciudadano con poco capital cultural político para dinamizar las relaciones interpersonales bajo supuestos morales propios de una sociedad moderna democrática. Asimismo, los administradores no favorecieron la modernización del sistema productivo agrario en un sistema industrial que permitiera incorporar los sectores sociales rurales, expulsados por la violencia. Lo cual haría que la violencia se constituyese en uno de los

<sup>263</sup> GIRALDO, F. (et al.) (1994) *Op. cit.*, p. 273.

supuestos que dinamizarían el desarrollo social del país. La dependencia económica agraria se constituiría, entonces, en expresión del desarrollo particular que incidiría en la configuración de una conciencia colectiva, centrada en la violencia como modo de relación social en Colombia.

Se han reconstruido, en términos generales, esta diversidad de rasgos, antecedentes y cambios para ilustrar de qué manera incidió la concepción de desarrollo civilizado en la definición del ordenamiento sociopolítico colombiano del siglo XX. Esta concepción determinó el pensamiento político de las élites nacionales y alcanzó credibilidad como referente vital tanto en la formación de la identidad nacional como en la construcción del proyecto de nación. No obstante, identidad nacional y proyecto de nación admiten al individuo libre y al blanqueamiento racial como supuestos ético-político. Estos supuestos inducen a las élites nacionales y a los ciudadanos a *descartar* un rasgo constitutivo de la sociedad colombiana: la situación de multiculturalidad. Ésta es una idea presentada a favor del argumento aquí sustentado de que, en Colombia, la influencia de la concepción del desarrollo civilizado está en la base de un pensamiento político alejado del reconocimiento del otro y del hecho social relacionado con la existencia de múltiples culturas en el territorio nacional. Esa idea se refiere a la posición de las élites nacionales sobre el ideal de un ordenamiento sociopolítico civilizado y excluyente.

De acuerdo con lo anterior, se plantea una segunda idea más precisa. La incidencia de la concepción de desarrollo civilizado estuvo inmersa en la cultura política de los colombianos hasta finales del siglo XX. Y es esta cultura política la que ha institucionalizado una forma de dominación y no participación que en la actualidad viene siendo objeto de transformación política. Las luchas políticas de los movimientos sociales, articulados en colectivos identitarios, y las acciones de los ciudadanos en contra de esa forma de opresión, buscan como efecto no sólo modificar el pensamiento político heredado de la concepción de desarrollo civilizado, sino que también pretenden establecer un ordenamiento sociopolítico que dé juego a las demandas de reconocimiento de las formas de vida cultural en el contexto nacional. Este efecto es inevitable, sólo si se reconoce que el pensamiento político tradicional es estrecho respecto a la construcción de tal ordenamiento sociopolítico. No es fácil escapar a esa cultura política. Sin embargo, la reforma Constitucional de 1991 es una de las consecuencias más loables de la sociedad colombiana en su intento de escapar a esa forma de pensamiento que excluyó e invisibilizó al *otro* por cuestiones de etnia y raza. Esto es, un pensamiento político que ha imaginado la construcción de la unidad política a espaldas de la diversidad étnica y cultural.



## APERTURA CONSTITUCIONAL DE 1991, TENSION ENTRE EL ESTADO Y LA DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL

Retomando lo dicho, el proyecto de nación impulsado por las élites criollas y las circunstancias reales de exclusión por cuestiones de etnia y “raza” legitimaron un pensamiento político que institucionalizó una forma de exclusión del *otro*, con respecto a la construcción de comunidad política. Se puede hablar así del pensamiento político del pasado para señalar su incidencia en el presente. En efecto, el presente colombiano parece constituirse en contra de ese pensamiento político: presente de la apertura constitucional de 1991, presente de la organización autónoma de las comunidades indígenas, presente del quiebre del Estado monocultural y del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural. Pero entonces esta apertura constitucional, esta organización de modo autónomo, este romper con el orden social monocultural han rehabilitado el conflicto entre el Estado y las comunidades indígenas, lo cual expresa una vez más la continuidad en la lucha política por mantener o por alterar el curso oficial del pensamiento político y ordenamiento sociopolítico en Colombia.

Se reitera, como se indicó en la introducción, que la tensión Constitucional de 1991, expresada en la reafirmación de los derechos fundamentales del individuo y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural<sup>264</sup>, puede verse como un problema de valores ético-político: unidad política-autonomía territorial y judicial de los pueblos indígenas, y reconocimiento de la pluralidad moral y política-reafirmación de la idea liberal de la persona con libertades y derechos. Asimismo, se afirman la existencia dos concepciones axiológicas en disputa en el presente político colombiano, las cuales legitiman, respectivamente, los dos tipos de ordenamiento sociopolítico que se han resumido (en el tercer capítulo), desde la interpretación multicultural de Taylor y la versión universalista de los derechos de Habermas. La incidencia de la disputa entre esas concepciones axiológicas, se ve reflejada en diversas situaciones cotidianas; por ejemplo, en casos como el del castigo con cepo a una niña *embara*, el de la ablación del clítoris practicada a 8.000 niñas indígenas *embara chamí* al nacer y el del tratamiento de niños gemelos en el seno de la cultura *u’wa*.

Un nuevo aspecto se incorpora al presente análisis de la exclusión de la diversidad desde la política en Colombia, y es este aspecto el que conducirá la evaluación de los rasgos del desarrollo histórico del pensamiento político hacia una consideración interpretativa: consiste en la comprensión ético-política del carácter dual (liberal y multicultural) de la Constitución

<sup>264</sup> Representada en las tradiciones culturales de los pueblos indígenas, afrodescendientes, Raizal y Rom. Sin embargo, de acuerdo con los propósitos de esta investigación sólo se hará referencia a situaciones en donde aparecen involucrados los legados culturales de las comunidades indígenas.

Política de 1991. A primera vista, esta dualidad parece reproducir la oposición constitutiva que ha determinado la relación entre el Estado y la diversidad étnica y cultural; oposición que ha regido, por una parte, el modelo de ordenamiento sociopolítico y, por otra, el desarrollo histórico del pensamiento político colombiano. El ordenamiento sociopolítico monocultural de los siglos XIX y XX, como pasado, en efecto, validó ciertos supuestos morales como la innovación individual, la primacía racial y la homogenización cultural: las élites nacionales y los ciudadanos creyeron incluso en la necesidad de la formación del Estado-nación bajo la idea abstracta del individuo civilizado y el ideal del blanqueamiento racial. Lo mismo ocurrió con el pensamiento político, caracterizado muy bien por el principio político del no reconocimiento del otro y de la no aceptación del hecho social de la pluralidad cultural.

Evidentemente, la Constitución Política de 1991 parece estar construida en base a esa oposición del pasado político nacional, la cual, tampoco dejó de incidir en la definición de la nueva Carta Magna. Sin embargo, se advierte que no se produjo lo acontecido con la Constitución Política de 1886, que marcó el carácter monocultural del pasado. Ésta podría ser calificada como efecto de civilización y barbarie; carácter que es hoy objeto de quebrantamiento, debido a factores como las luchas políticas de los movimientos sociales, articulados por colectivos identitarios, en contra de ese pensamiento político de opresión oficial, la iniciativa propia de organización de las comunidades indígenas acorde con sus planes de vida y la introducción de nuevos marcos normativos de regulación social. Es decir, la Constitución Política de 1991 no es en esencia el resultado de un pensamiento político exclusivamente dominante. La oposición entre el pensamiento político dominante y la diversidad cultural es, en sentido verdadero, una oposición que continúa dinamizando el presente político colombiano. Pero, mientras que la oposición del pasado legitimó un orden monocultural, la oposición del presente reivindica un carácter liberal y multicultural.

Ahora bien, ese carácter dual de la nueva Carta Magna puede ser percibido, como se señaló en el primer capítulo, en la tensión constitucional entre el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, y la consagración de los derechos fundamentales. Por un lado, se introduce un nuevo lenguaje normativo que parece viabilizar un pensamiento multicultural al afirmarse que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (art. 7). Y, por otro, se reafirma un pensamiento político liberal al declararse que:

Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica (art. 13).

Este carácter dual que subyace en la Constitución ha generado problemas; los cuales han suscitado fallos de las altas Cortes en torno a la cuestión sobre hasta dónde avanzar en la defensa de las diferencias culturales. Asimismo, han generado diversas interpretaciones de los científicos sociales nacionales que parecen ir en la dirección de otorgar derechos especiales a las diferentes formas de vida cultural.

Por las consideraciones anteriores, la tensión constitucional entre el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, y la consagración de los derechos civiles y políticos de la persona se puede representar como un conflicto de valores ético-políticos. Pues en esta tensión se reflejan dos conflictos ético-políticos ligados a la relación entre el Estado colombiano y las comunidades indígenas, y a la interacción entre estas comunidades y sus propios integrantes. El primero es vivido como unidad política-autonomía territorial y judicial de los pueblos indígenas. La unidad política, se expresa al señalarse que “Colombia es un Estado social de Derecho, organizado como una República unitaria” (art. 1); y la autonomía de las comunidades indígenas, se manifiesta al afirmarse que “las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos” (art. 245) y que, “de conformidad con la constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de las comunidades indígenas” (art. 330).

El segundo conflicto es representado como reconocimiento de la pluralidad moral y política-reafirmación de la idea liberal de la persona con libertades y derechos. El reconocimiento de la pluralidad axiológica supone un consentimiento a la diversidad cultural que, según la nueva Carta Magna, está soportado en principios como el compromiso político del Estado con respecto a la defensa de las riquezas culturales de la nación, el resguardo de los derechos colectivos y el reconocimiento de las comunidades indígenas como sujetos colectivos de derechos especiales, así como el respeto a la jurisdicción y formas jurídicas ancestrales; mientras que la reafirmación de la persona con libertades y derecho, da prioridad a la persona con capacidad moral para construir su individualidad, que (conforme a la Constitución de 1991) aparece fundada en *principios*<sup>265</sup>

<sup>265</sup> “Los principios fundamentales del Estado son una pauta de interpretación ineludible por la simple razón de que son parte de la Constitución misma y están dotados de toda la fuerza normativa que les otorga el artículo cuarto del texto fundamental. [...] el establecimiento de principios obedece, en el Estado social de derecho, a la voluntad constituyente de otorgar una mayor protección a los valores constitucionales. Esta mayor protección tiene lugar por el hecho de que el principio se irradia a toda la organización político-jurídica y, en consecuencia, está garantizando en la aplicación de todas las reglas de aplicación directa. Los valores y principios incluidos en el texto constitucional cumplen la función de asegurar la permanencia y obligatoriedad del contenido material de la Constitución. Aquí se refleja la voluntad constituyente de hacer obligatorio el respeto

referidos, por ejemplo, al libre desarrollo de la personalidad, la libre orientación sexual, la dignidad humana, la autonomía, la igualdad de trato, la libertad de expresión y la libertad de conciencia, entre otros.

Uno de los problemas generados por el carácter dual de esta situación de incompatibilidad constitucional, se verifica de la siguiente manera: se ha dicho que la experiencia de oposición entre el pensamiento político dominante y la diversidad cultural determina el presente político colombiano, el cual es experimentado hoy como una oposición constitucional que se expresa entre los principios de la perspectiva liberal y los supuestos morales del punto de vista multicultural. Esta experiencia de oposición dual es la que se representa como un conflicto de valores ético-políticos. Es el conflicto entre el modelo de ordenamiento sociopolítico liberal y el modelo de Estado multicultural. Así, el conflicto de valores ético-políticos, representado por diferentes concepciones de pensamiento político y por diversas formas de racionalidad práctica, pone una marca sobre el problema político vivido entre el Estado y la diversidad cultural. Pero este problema se puede asumir desde la expedición en Colombia de la Carta Política de 1991, sobre la cual el conflicto de valores ético-políticos es sólo un punto que requiere de suficiente claridad en términos de la filosofía política.

Según se mostró, en el segundo capítulo, el problema político entre el Estado y la diversidad cultural remite tanto a los supuestos éticos de la perspectiva del liberalismo como a los rasgos morales del punto de vista del multiculturalismo; las dos perspectivas, vistas a la luz de la Constitución Política de 1991, son incompatibles. Por un lado, el Estado debe responder a la demanda Constitucional de proteger la diversidad étnica y cultural de la nación; y, por otro, debe garantizar los derechos fundamentales del individuo. En este sentido, el efecto generado por el reconocimiento de la diferencia cultural ha sido la renovación de las luchas políticas de los colectivos identitarios (de carácter racial, religioso, regional y étnico) por recuperar y por proteger sus identidades culturales. Es evidente, entonces, un choque entre dos concepciones axiológicas en el presente político colombiano, cuya incidencia está ligada a la apremiante articulación del fenómeno multicultural y a la necesidad de quebrantar el pensamiento político monocultural del pasado colombiano. La apremiante necesidad de darle juego político a las identidades colectivas es vital, como respuesta del Estado colombiano respecto a la comprensión y a la solución de situaciones cotidianas que expresan esa disputa.

Algunas de estas situaciones cotidianas pueden ilustrarse, por ejemplo, a través de casos en donde algunos de los miembros de las comunidades

---

de principios considerados como universales e inherentes a la persona, cuya obligatoriedad va más allá de las contingencias del ordenamiento jurídico nacional". NIEBLES, Edgardo (2004) *Constitución Política de Colombia*. Bogotá: Librería Ediciones del Profesional, p. 20.

indígenas contravienen con sus comportamientos los estándares morales acordados en sus comunidades. Estas situaciones de desobediencia, llevan a las autoridades indígenas a tomar decisiones a favor de la preservación de las tradiciones culturales y de la unidad de sus comunidades; decisiones que, al aplicarlas, imponen a sus miembros sanciones contrarias a los *derechos fundamentales*<sup>266</sup>. Así, el Estado, al afrontar esas situaciones (a veces en cabeza del poder ejecutivo y más a menudo de las altas Cortes), se encuentra en un dilema, pues debe responder a la demanda Constitucional de resguardar y garantizar, al tiempo, la diversidad cultural y los derechos fundamentales del individuo. La diversidad cultural supone valores de una antropología moral y política centrada en el reconocimiento y en la protección de la riqueza cultural de la nación, dentro de la cual aparecen las tradiciones culturales de las comunidades indígenas. Mientras, los derechos fundamentales suponen principios de la teoría liberal o, en general, de la tradición política de la modernidad occidental; mirada que lleva a las personas a considerarse como *libres e iguales*<sup>267</sup> entre sí.

Un ejemplo, que permite mostrar este dilema afrontado por el Estado, es el ya mencionado caso del castigo con cepo a una niña *embera* por mantener una relación con un policía. Se trata del caso en donde se impone un castigo a esta niña debido a su comportamiento, contrario al establecido en la tradición cultural *embera*, y por poner en riesgo la conservación de la unidad de su comunidad indígena. En concreto, la niña conoció a un policía con quien permaneció durante una noche y sostuvo una relación. Tras el regaño de sus padres la niña abandonó su casa, lo cual fue dado a conocer ante la Asociación Solidaria de Indígenas Desplazados (ASID). La niña fue encontrada en el centro de la ciudad de Pereira y llevada a la sede de la ASID en donde, en una junta de la organización, se acordó tenerla 72 horas en el *cepo*<sup>268</sup>. Esta decisión del castigo con cepo, que

<sup>266</sup> Conocidos como derechos de la primera generación o derechos de libertad. Son aquellos que se configuran como forma de participación de los individuos, ya bien, objetiva o colectivamente, en los procesos de formación de la voluntad general. Asimismo, cabe decir que son todos aquellos derechos reconocidos constitucionalmente y elevados a la categoría de derecho positivo.

<sup>267</sup> En términos de John Rawls las personas se “conciben como iguales en el sentido de que todos se entienden poseedores, en el grado mínimo esencial, de las facultades morales necesarias para participar en la cooperación social durante toda una vida y para formar parte de la sociedad como ciudadanos iguales. [...] y libres en el sentido de que se conciben a sí mismos, y unos a otros, con la facultad moral de poseer una concepción del bien [...] como personas libres que son, los ciudadanos se arrojan el derecho a concebir sus personas independientemente de cualquier concepción particular del bien o esquema de fines últimos, y sin identificarse con ninguna de dichas concepciones”. RAWLS, John (2002) *La justicia como equidad*. Barcelona: Paidós., pp. 44-46.

<sup>268</sup> Es importante resaltar que el castigo con cepo no es exclusivo de los emberas, dado que en el territorio nacional existen otras comunidades que han adoptado este tipo de castigo como parte

emerge de un acuerdo entre los miembros del Consejo de la organización indígena, suscitó un debate que enfrentó al Estado y a líderes indígenas. Mientras que un representante del Estado (directora regional del ICBF) concibió la decisión como contraria a lo establecido en la Constitución Política de 1991; un líder indígena (presidente de la comunidad embera) reivindicó el acuerdo y el modo de proceder del Consejo de la organización indígena como normal.

Ambas posiciones son, en principio, constitucionalmente validadas. Según la representante del Estado, la decisión de castigo es digna de rechazo, dado que se debe dar preferencia a la niña como una persona con iguales derechos a los de todos los colombianos: el trato igual<sup>269</sup>, el libre desarrollo de la personalidad<sup>270</sup> y la libertad de conciencia<sup>271</sup>. Según el líder indígena, la decisión de castigo es tomada conforme con los procedimientos y referentes morales de la comunidad *embera*; decisión que es necesaria para la preservación de sus valores y tradiciones culturales, independiente de que se esté en relación con un Estado fundado en una estructura moral normativa distinta a la de su comunidad. La representante del Estado invoca los derechos fundamentales como presupuestos morales innegables para la regulación de las relaciones interpersonales e interacciones sociales. En tanto que el líder indígena demanda del cumplimiento de uno de los artículos (autonomía de las comunidades indígenas)<sup>272</sup> establecidos en la Carta Magna, como condición legal para la conservación y la cohesión de la comunidad con sus tradiciones culturales.

Cabe señalar que este caso no es único. Se pueden mencionar, al me-

---

de su práctica cultural; por ejemplo, el *Pueblo nasa*, ubicado entre los departamentos del Cauca y Valle del Cauca. Esta forma de castigo consiste en colocarle un pie a la persona castigada dentro de un orificio que forman dos palos sujetos por una cadena, lo que le impide movilizarse temporalmente.

<sup>269</sup> “Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica”. Colombia. Constitución Política de 1991. Art. 13.

<sup>270</sup> “Todas las personas tienen derecho al libre desarrollo de la personalidad sin más limitaciones que las que imponen los derechos de los demás y el orden jurídico”. *Ibid.* Art. 16.

<sup>271</sup> “Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia”. *Ibid.* Art. 18.

<sup>272</sup> El principio de la autonomía de las comunidades indígenas se manifiesta al afirmarse en el artículo 246 de la Constitución Política colombiana de 1991 que “las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos [...] y al expresarse en el artículo 330 que “de conformidad con la constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de las comunidades indígenas [...]”.

nos, dos más: 1) El de la ablación del clítoris practicada a 8.000 niñas<sup>273</sup> indígenas *embera chamí* al nacer. 2) El del tratamiento de niños gemelos en el seno de la cultura *u'wa*. Ambos expresan en su estructura el mismo dilema. El primero se trata de la ablación del clítoris practicada a las mujeres *emberas* al nacer como un rito sagrado. En este caso, el conflicto aparece cuando los “blancos” se enteran de que la ablación del clítoris es frecuente en la comunidad *embera* y se producen interpretaciones encontradas sobre cómo considerar esta práctica cultural. Una representante del Estado<sup>274</sup> calificó la ablación del clítoris como un acto de maltrato contra la mujer, idea que los indígenas *embera* no aceptan; incluso, este hecho ha puesto en riesgo la vida de varias niñas de esa comunidad. El historiador Víctor Zuluaga resaltó que la ablación del clítoris es un asunto sagrado de los *embera*, soportado en creencias como la de evitar el fin del mundo<sup>275</sup> e impedir que la futura mujer le sea infiel a su marido. De la misma manera, un líder indígena destacó la necesidad de comprender la ablación como una práctica cultural que viene de los ancestros indígenas, por lo tanto, es algo sagrado que se debe conocer para poder criticar, pues se está acusando a la comunidad indígena sin tener conocimiento de su cultura.

Estas interpretaciones, resaltan valores y principios ligados a estructuras morales diferentes. La interpretación del representante del Estado, reivindica la dignidad humana y busca proteger el derecho a la vida<sup>276</sup>, como principio fundamental que debe ser garantizado por el Estado a la mujer *embera*; negando así otra forma de vida fundada en valores y costumbres diferentes a los establecidos en la tradición liberal. La explicación del historiador se centra en la descripción del hecho y admite la necesidad de defender y respetar las creencias religiosas y la cosmovisión de los *emberas*; lo cual, supone reivindicar el respeto por la práctica cultural *embera* y separar el problema del contexto normativo constitucional, que demanda al Estado el deber de proteger los derechos fundamentales de la persona. La interpretación del líder indígena pretende defender las prácticas culturales ancestrales de los *emberas* como únicos referentes morales determinantes para la organización social y cohesión cultural entre la comunidad y sus miembros. Referentes morales que privilegian la comunidad por encima de los intereses y de las necesidades de sus miembros, a partir de los cuales no se reconocen los valores y princi-

<sup>273</sup> Las niñas sometidas a este procedimiento pertenecen a la comunidad *embera-chamí*, ubicada en los territorios de departamentos como Risaralda, Chocó, Caldas y Valle del Cauca.

<sup>274</sup> Personera del municipio de Pueblo Rico, Risaralda.

<sup>275</sup> Según esta creencia de los *emberas*, el mundo se le podría caer de las manos a su dios Karabi en el momento en que las mujeres se muevan durante el acto sexual, lo cual se garantiza extirpando su clítoris con una cuchilla o una puntilla caliente.

<sup>276</sup> “El derecho a la vida es inviolable [...]”. Colombia. Constitución Política de 1991. Art. 11.

pios establecidos en la normatividad constitucional colombiana. Por ello, se puede decir que, a través de tal interpretación, se legitima una práctica cultural que niega a las madres *embera* con capacidad moral para decidir de forma voluntaria y libre si someten o no a sus hijas a la práctica de la ablación del clítoris.

El segundo caso se trata del nacimiento de los gemelos Keila Cristina y Juan Felipe Aguablanca Correa, hijos de una pareja perteneciente a la comunidad indígena de los *u'wa*. Este caso se puede presentar de la siguiente forma: En febrero de 1999 en el Hospital de Sarare de Saravena nacieron estos gemelos. Dos días después, los menores fueron trasladados del citado hospital al Centro de Salud de Cubará, en donde su padre manifestó que deseaba dejarlos allí, pues le era imposible llevarlos al seno de su comunidad. La razón que ofreció el padre de los gemelos para justificar tal decisión fue que en su comunidad se repudia los nacimientos múltiples, por considerar que estos la contaminan y según su tradición, una vez presentado el parto, los niños deben ser dejados en el lugar de nacimiento para que la madre naturaleza se encargue de ellos.

En este caso, el conflicto de valores y principios se presenta cuando, por un lado, el padre de los niños gemelos procedió a entregar los menores al Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (I.C.B.F.), pues por razones culturales ellos no pueden quedarse junto con su familia y su comunidad. De acuerdo con las creencias de los *u'wa* los niños nacidos con graves defectos físicos, o en partos múltiples, no son hijos del dios Sira (creador del mundo según los *u'wa*). Y, por el otro, los funcionarios del I.C.B.F. conciben la entrega de los menores como una situación cruel e inhumana. El derecho a la vida y el igual trato a todo niño se constituyen en principios imprescindibles para el desarrollo normal y para la realización de la vida de todo ser humano, y se deben sobreponer a cualquier otro tipo de normatividad, creencia o visión de mundo. Por lo tanto, desde este punto de vista, la adopción y la protección de la vida de los niños gemelos es deber del Estado.

Las creencias y las razones empleadas para justificar el trato hacia los niños gemelos por parte de la comunidad *u'wa* reflejan valores y principios propios de un horizonte de comprensión cultural, considerado extraño a través de la visión de mundo institucionalizada en la cultura “blanca”. Desde la estructura moral de los *u'wa* valores y principios, como el derecho a la vida, la igual dignidad, la autonomía, la libertad individual y la esperanza de vida, no se constituyen en presupuestos morales que guen su modo de proceder ante los nacimientos múltiples. Sin embargo, este tipo de expresión cultural conduce ante interrogantes relacionados con las dificultades morales y políticas afrontadas por el Estado al pretender resguardar y articular, de forma simultánea, el derecho a la vida de los



niños gemelos y las tradiciones culturales de la comunidad *u'wa*: ¿debe el Estado permitir la violación del derecho a la vida en pro de la preservación de las tradiciones culturales de los *u'wa*?, ¿qué debe privilegiarse, el respeto a la diversidad étnica y cultural o los derechos fundamentales? y ¿qué actitud requiere asumirse con respecto a casos en donde los actores sociales perciben que sus habituales modelos axiológicos y deontológicos son puestos en cuestión?

Se reconoce en esos casos y en estos interrogantes fácilmente, dos hechos: 1) la dificultad del Estado para tratarlos y 2) la tensión evidente entre la preservación de las tradiciones culturales de las comunidades indígenas y la protección de los derechos fundamentales de los individuos. Del lado de la dificultad del Estado, la exigencia de garantizar el cumplimiento de la Constitución Política. Del lado de la tensión constitucional, la oposición entre cosmovisiones soportadas en supuestos morales que abogan por la defensa del individuo o por la conservación de la comunidad. Estos dos hechos constituyen un dilema con relación a la configuración del nuevo Estado colombiano. El reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural apunta hacia un modelo de Estado multicultural; modelo que requiere ciudadanos con actitudes morales como el respeto y la valoración de las diferentes costumbres practicadas por las comunidades indígenas, las cuales reivindican la preservación y el bienestar de sus comunidades. Mientras, la consagración de los derechos fundamentales apunta hacia la reivindicación de un modelo de Estado liberal, fundado en valores ético-políticos que dan prioridad al individuo con derechos y con capacidad moral de construcción de su individualidad a partir de sus intereses y expectativas particulares. Corresponde, en efecto, al Estado hacer coincidir las actitudes multiculturales con los principios liberales, es decir, la coexistencia entre diferentes tipos de racionalidad práctica.

Tal es el dilema afrontado por el Estado: representa el resultado de la apertura constitucional de 1991 y reproduce la herencia de prácticas políticas ligadas al no reconocimiento de la pluralidad de expresiones culturales. Así, la articulación del multiculturalismo parece no ser compatible con los valores y los principios universales del liberalismo. Mientras que el reconocimiento de la pluralidad cultural presupone un marco axiológico y deontológico que acepta las costumbres y los modos de hacer justicia de las comunidades indígenas, la protección de los derechos fundamentales individuales supone valores y principios orientados a garantizar las libertades subjetivas de acción. Por ello, no puede decirse que las decisiones tomadas por los involucrados, por ejemplo, en el caso del castigo con cepo a una niña *embera*, son absolutamente correctas. Si el representante del Estado afirma que la decisión que él toma en defensa de la niña con

derechos es la más adecuada, debido a que recurre a los principios liberales expuestos en la Constitución Política, el líder de la comunidad indígena le podría decir que ello no es cierto y que la decisión más adecuada es la suya, dado que él también ha apelado a la Carta Magna y a la concepción de justicia establecida en su *tradición cultural*<sup>277</sup>. Por consiguiente, si existe un reconocimiento a la pluralidad de valores y principios en la Constitución nacional, parece que no hay forma de decidir cuál de esas decisiones es la correcta, pues toda elección que acoja el Estado respecto a cualquiera de ellas parece ser arbitraria y excluyente.

Así se tienen, con esta presentación del carácter dual de la Constitución Política de 1991, ciertas situaciones sociales que permiten presentar el problema político entre el Estado colombiano y las comunidades indígenas como un conflicto de valores ético-políticos. Actualmente, este problema, aquí presentado a partir de la tensión constitucional entre la consagración de los derechos fundamentales del individuo y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, y que se ha traducido como un enfrentamiento entre liberalismo y multiculturalismo, ha potenciado discursos de los representantes de las organizaciones indígenas y un debate intelectual en el contexto académico nacional. Líderes indígenas, como Francisco Rojas Birry, Lorenzo Muelas, Alfonso Peña y el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, han reivindicado a través de sus discursos la necesidad de articulación de la diferencia cultural. Pensadores como Daniel Bonilla, Boaventura de Sousa Santos, Ángela Uribe, Vladimir Zambrano y Luís Carlos Castillo, han desarrollado, desde diferentes saberes, líneas de interpretación en torno al fenómeno del multiculturalismo en Colombia. Pero ¿qué posturas son reivindicadas por los líderes indígenas a través de sus discursos? y ¿cuáles son las líneas de interpretación desarrolladas por estos intelectuales? Previo a una respuesta a tales interrogantes, se cree pertinente fijar una perspectiva epistemológica que posibilite, en la parte final de este estudio, el diálogo con los teóricos sociales nacionales.

---

<sup>277</sup> Según Kymlicka, existen tres formas de derechos diferenciados en función de grupo: 1) derechos de autogobierno –naciones que reivindican algún tipo de autonomía política o jurisdicción territorial en defensa del aseguramiento del libre desarrollo de sus culturas–; 2) derechos poliétnicos –tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos a que expresen su particularidad y su orgullo nacional–; y 3) derechos especiales de representación –viabilizan un proceso más incluyente de las minorías étnicas en las democracias representativas–. Cabe señalar que la segunda forma de derechos diferenciados de grupo podría dar luces para pensar el dilema planteado. De acuerdo con Kymlicka, “algunos grupos étnicos y nacionales son profundamente iliberales y más bien procuran eliminar, en vez de apoyar, la libertad de sus miembros. En estas circunstancias, acceder a las exigencias de los grupos minoritarios puede desencadenar flagrantes violaciones a las libertades más básicas de los individuos. Sin embargo, en otros casos el respeto a los derechos de las minorías puede ampliar la libertad de los individuos, porque la libertad está íntimamente vinculada con –y depende de– la cultura”. KYMLICKA, Will. *Op. cit.*, p. 111.

## HISTORIA, POLITIZACIÓN DE LOS PROCESOS SOCIALES Y CONSTRUCCIÓN COLECTIVA DE UNIDAD POLÍTICA

La tarea de comprensión de la construcción colectiva de unidad política implica no sólo acoger una perspectiva que permita mostrar la gran deculturación de sectores culturalmente distintos, sino también reconocer la perspectiva histórica que demuestre la forma en que esos sectores culturales participaron en el proceso de construcción del Estado, acorde con la reconducción de las demandas al tenor de las agendas políticas. Esta perspectiva histórica destaca el papel activo que juegan los sectores culturales discriminados en la formación de la voluntad y opinión política, la cual no es otra que un modo alternativo de reconocimiento de la complejización de los procesos de politización, distinto a la interpretación centrada en la pura defensa de las identidades étnicas. Entiende que la construcción de comunidad política es participación colectiva realizable independientemente de las demandas de corte puramente esencialistas, conservadoras, estratégicas y replegadas sobre una identidad estática.

La construcción de comunidad política no se entiende desde esa perspectiva histórica como un bien social realizado a partir del sometimiento que, en épocas pasadas y presentes, sufrieron y sufren las comunidades indígenas, de ahí que historiadores nacionales como Alfonso Valencia (*Mujeres caucanas y sociedad republicana*, 2001), Francisco Uriel Zuluaga (*Sociedad cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador*, 2007) y Nancy Motta (*Las dinámicas culturales y la identidad vallecaucana*, 2005) hayan insistido en el inevitable vínculo entre el desarrollo y la participación activa. Lo que se convierte en objeto de preocupación en un estudio de este tipo no son tanto los discursos y modos de legitimación de la exclusión-inclusión, sino, por ejemplo, lo advertido en hechos como el siguiente, en el que

las limitaciones jurídicas, religiosas, políticas, económicas y culturales, no fueron obstáculos para la participación activa de las mujeres en la construcción de la sociedad regional, pues a pesar de estas restricciones, ellas fueron fundamentales para desarrollar la economía y las estructuras sociales regionales<sup>278</sup>.

No se trata, por ello, de quedarse en interpretaciones historiográficas sobre la invisibilización de los sectores culturales discriminados. Lo más importante a reconstruir son las formas de participación y los modos de resistencia cultural de los movimientos sociales. La tarea es la de recuperar las formas de participación realizadas a través de las actividades de resistencia cultural y de organización política desarrolladas por esos sectores sociales,

<sup>278</sup> VALENCIA LLANO, Alfonso (2001) *Mujeres caucanas y sociedad republicana*. Cali: Universidad del Valle, pp. 14-15.

tradicionalmente excluidos en la Colonia y en la República, preguntándose cuáles fueron las múltiples formas de dicha participación. Es éste el punto básico estimado por esos pensadores –y el cual se pretende subrayar–, pues hacer sistemáticamente evidente esas formas de participación ayuda a esclarecer la contribución de las comunidades indígenas “en la construcción de la sociedad republicana, conscientemente o no, con proyecto político o sin él, con el convencimiento de que estaban transformando la sociedad”<sup>279</sup>.

Desde esta perspectiva, Valencia muestra, por ejemplo, de qué manera Santander, al esforzarse por construir una legislación republicana conducente a eliminar las estructuras sociales de la Colonia, abre “espacios a grupos sociales que habían mostrado su capacidad de contribución a la nueva sociedad; se trataba de los mestizos y los negros esclavos y libertos”<sup>280</sup>. Hecho que hizo evidente un enfrentamiento social entre las élites y los mestizos, quienes se negaban a regirse por los patrones estatales tradicionales. El aspecto a resaltar de este hecho es que a partir de él se desencadena un proceso de participación voluntaria de “vecinos pobres de las ciudades y pueblos y muchos campesinos aprovecharon la oportunidad que brindaban las guerras, para buscar y lograr, un equilibrio en el orden social, que fuera más acorde con el Estado republicano”<sup>281</sup>. En efecto, la participación pública o clandestina de los pobres y campesinos constituye una fuerza activa en la definición de la República.

Esta idea, de la participación política, encuentra también otros modos de afirmación en las actividades de resistencia influyentes en la construcción de la República, por ejemplo, en la acción de los campesinos frente al abuso de los hacendados; lo cual suscitó la construcción de pequeñas fincas en los ejidos.

Lo angustioso de la situación llevó a que lentamente los ideólogos liberales lograran convencer a los hombres y mujeres campesinos de los ejidos y habitantes pobres de las ciudades de que eran injustamente vejados por el régimen conservador, llevándolos a que identificaran intereses de grupo y se vieran a sí mismos como “pueblo”. Y como “pueblo” actuaron. Primero tuvieron claro que los derechos que pregonaba el Estado republicano eran un discurso vacío si no se garantizaba la propiedad de la tierra que ellos ocupaban y que tenían la tradición de ser del “común”. Segundo, esta claridad los llevó a darse cuenta que las tierras comunales estaban ilegalmente ocupadas, pues habían sido cercadas por los terratenientes y, tercero, que en la medida en que esos terratenientes controlaban todas las esferas del aparato estatal, ellos sólo lograrían la reivindicación de sus derechos por las vías de hecho<sup>282</sup>.

---

<sup>279</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>280</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>281</sup> *Ibíd.*

<sup>282</sup> *Ibíd.*, p. 80.

Otra situación histórica coherente con la idea de que la participación y resistencia cultural han sido determinantes en el proceso de construcción de la República, se encuentra en la interpretación de Francisco Zuluaga. Este historiador muestra cómo en centros mineros (Guapi, Iscuandé y Timbiquí), en donde se dependía de la fuerza de trabajo del indígena para su explotación, los indígenas encomenderos se negaron a prestar sus servicios. De ahí que, en 1666, Bartolomé Estupiñán informara al gobernador que:

Los indios que han quedado no quieren servir a sus amos. Están alzados, porque conforme se han visitado las encomiendas, se han ido retirando los indios y no hay quién trabaje y están empantanados todos los encomenderos y muy recelosos de ver lo altivo de estos indios y hoy día [...] se toman las armas porque lo he acordado así y he despachado a aprender algunos indios de los viejos, que son los que causan estos motines<sup>283</sup>.

Como puede observarse, resulta claro que en la Colonia los indígenas realizaron acciones de resistencia. Pero lo que es importante resaltar aquí es que los nativos encomenderos desarrollaron cierto grado de organización política, es decir, realizaron formas de participación política alternas al régimen español dominante. Esta actividad de participación (resistencia) muestra la presencia de una capacidad de construcción de cultura de los sectores sociales culturalmente distintos, la cual incidiría, de algún modo, en la relación de poder, en el establecimiento de una autonomía y en la formación de una identidad cultural que deviene del conflicto entre el indígena y el español, o de un proceso de transformación mutuo que desemboca en un “nuevo nosotros”.

Desde este punto de vista, se expondrá aquí la idea de que la construcción de la identidad cultural deviene de procesos históricos que conducen a la construcción de una identidad fuertemente híbrida. Es la historia de actores sociales distintos la que permite hablar de una identidad cultural híbrida construida, de manera paralela, a partir de los procesos sociales de sometimiento, explotación, participación y resistencia. Son estos procesos paralelos los que hacen posible afirmar que las identidades se van integrando y, a su vez, van matizando sus demandas, posibilitando así el avance en la construcción de una comunidad política no cimentada en demandas puramente esencialistas, sino como posicionamiento político de las demandas grupales a partir de dinámicas culturales cruzadas. En este sentido, por ejemplo, Nancy Motta, en su interpretación sobre el tema de la diversidad étnica y cultural en la sociedad vallecaucana, afirma que:

<sup>283</sup> JURADO NOBOA, Fernando (1992) “Esmeraldas en los siglos XVI, XVII y XVIII, sus tres afluentes negros coloniales”. En: SAVOIA, Rafael (coord.) *El negro en la historia. Raíces Africanas en la Nacionalidad Ecuatoriana*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, p. 127.

La sociedad vallecaucana se va construyendo de la constelación de lo hispano, lo indiano, lo africano. Esta riqueza cultural se evidencia con mayor claridad en la comunidad campesina mestiza denominada por Gerardo Ramos como indioblanca negra una amalgama de seres de piel acanelada, alegre en el quehacer, emprendedora en las labores, amante de la vida y de fortaleza espiritual, se expanden por la llanura, la sierra y el mar, siempre rejuveneciendo en incesante mestizaje<sup>284</sup>.

La puntualización de la dimensión histórica en la construcción de la identidad cultural constituye la clave de comprensión respecto de lo que significa la participación activa de las identidades colectivas en la transformación y redefinición constante de comunidad política; no se trata, simplemente, de identidades colectivas actuando para instaurar o mantener una frontera étnica frente a situaciones de interacción, en la cual el actuar se orienta exclusivamente bajo pretensiones de reivindicación de una esencia cultural. Cristian Gros (*Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, 2000) muestra que, si bien, en la reivindicación de la identidad indígena la lucha por la tierra, por su control y por su gestión ocupa un lugar estratégico, es importante también entender que la identidad se instrumentaliza “en función de circunstancias y objetivos particulares en los que se desarrollarían dentro de otras identidades latentes, otras identidades posibles”<sup>285</sup>. Identidades posibles que son adoptadas por los individuos o por los grupos humanos, en el momento de una interacción, como una alternativa entre otras que permite la organización de las relaciones con los demás.

Gros piensa que la perspectiva interaccionista de construcción de identidad colectiva va mucho más allá que el simple cálculo estratégico de los mecanismos de afirmación eficaz de la identidad en función de intereses particulares, o de la reivindicación de una identidad genérica y abstracta instituida en un mito fundador. Esta perspectiva interaccionista supone un modo de interpretación de la identidad, en el cual:

Analizar la etnicidad es [...] rendir cuentas del conjunto de las prácticas de diferenciación que instauran y mantienen una “frontera” étnica, y no restituir el substrato cultural corrientemente asociado a un grupo étnico en tanto que contenido de naturaleza eterna y estable [...] Conviene entonces reconocer que no existe “identidad” fuera del uso que se hace de él: que no existe substrato cultural invariable que definiría, por fuera de la acción social, la esencia de un miembro de un grupo humano particular<sup>286</sup>.

---

<sup>284</sup> MOTTA, Nancy (2007) “Las dinámicas culturales y la identidad vallecaucana”. En: *Historia y Espacio*. Cali: Universidad del Valle. N° 28 (enero-junio), p. 76.

<sup>285</sup> GROS, Christian (1998) “Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano”. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 60. N° 4 (octubre-diciembre), p. 191.

<sup>286</sup> OGIEN, Albert (1987) “Les usages de l'identité”. En: ASSOCIATION FRANÇAISE DES ANTHROPOLOGUES (éd.) *Vers des sociétés pluriculturelles. Études comparatives et situation en*

El aspecto básico de esta perspectiva es que la identidad étnica es reactualización de las prácticas culturales y de las representaciones, a partir del modo en que son utilizadas o puestas en marcha por parte de las comunidades. Hay que tener en cuenta que cuando una comunidad apela a su identidad colectiva para defender un territorio y una forma de organización social, ello significa que no sólo se está instrumentalizando la identidad, sino que también se está construyendo identidad colectiva. Por ejemplo, cuando en una comunidad se activa la identidad colectiva, “la identidad “en sí” se convierte en una identidad “para sí”; y todo hace pensar que ésta encontrará en la nueva eficacia de su afirmación los medios de renovarse”<sup>287</sup>. La experiencia de la activación de la identidad colectiva es posibilidad de acceder a una identidad genérica y, a su vez, es “voluntad de construir su diferencia al interior del mismo grupo de referencia”<sup>288</sup>. Por una parte, la posibilidad de la identidad genérica permite integración y valoración y, por otra, la voluntad de construir diferencia genera transformaciones positivas en las instancias de poder y formas de organización socio-económicas. Tanto integración y valoración como transformación positiva no devienen a partir de “estrategias de ascenso individual, sino más bien a partir de estrategias políticas colectivas fundamentadas en el uso de las diferencias étnicas”<sup>289</sup>.

En fin, lo que se quiere resaltar, a partir de esta presentación general de los aspectos básicos de la perspectiva interaccionista de construcción de identidad colectiva, es que cuando una comunidad activa su identidad como alternativa de fijación de frontera es necesario considerar que la frontera puede, en ciertos casos, ser utilizada como opción de contacto, lugar de encuentro y de intercambio, resistencia, conflicto o de separación. La identidad colectiva no es exclusiva de una comunidad, sino, más bien, parece ser la condición de posibilidad construida y transformada, de manera permanente, por participantes de una situación de interacción para acceder a la ciudadanía. Se trata de comprender que las sociedades y comunidades políticas cambian gracias a la capacidad de construcción de cultura, de resistencia y de organización política de los movimientos sociales. De ahí que se deba reconocer que la historia de una nación y de un pueblo se compone y recompone debido a que las comunidades buscan legitimidad y actuación. Construcción de cultura, resistencia y organización política son aspectos fundamentales en la construcción de la identidad colectiva y en la construc-

---

France. HOFFMAN, Odile; QUINTERO, Oscar (trads.) Paris: L'ORSTOM, p. 138. (Contiene las Actas del Simposio Internacional de la Asociación Francesa de Antropólogos).

<sup>287</sup> GROS. C. *Op. cit.*, p. 192.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>289</sup> AGIER, Michael (1994) “Nation, race, culture. Les mouvements noirs et indiens au Brésil”. CARVALHO, María Rosário G. de (trad.) En: *Cahier des Amériques Latines*. Paris: IHEAL. N° 17 [“Identité et couleurs en Amérique latine”] (enero-junio), pp. 11-24.

ción y perduración de la unidad política. Es ésta la perspectiva epistemológica que se adoptará como punto de referencia en el diálogo con los científicos sociales nacionales, con respecto a la aplicabilidad ético-política de la participación ciudadana en la articulación de la diferencia en Colombia.

### MULTICULTURALISMO EN COLOMBIA Y LÍNEAS DE INTERPRETACIÓN

Hasta aquí se ha mostrado el carácter dual de la Constitución Política de 1991 y se ha señalado que la tensión entre el Estado y las comunidades indígenas suscita en los líderes indígenas y teóricos sociales nacionales diversas interpretaciones; ahora se debe comentar, en términos muy generales, el sentido de esas interpretaciones. Para ello, se reconstruirán los rasgos básicos de los discursos de los líderes indígenas y las principales líneas de interpretación aportadas a partir del debate intelectual respecto al multiculturalismo en Colombia, en cuyo fondo podría ubicarse la presente contribución. ¿En qué sentido líderes indígenas y académicos sociales nacionales conciben la articulación de la diferencia cultural? Se afirmará que, según el punto de vista aquí expresado (cimentado en la defensa de la Moral en la Política) deben concebirla como democrática y pluralista, en el sentido de que líderes indígenas y académicos sociales entienden la importancia de la diversidad cultural y el significado de las luchas políticas de las minorías culturales para la construcción de un ordenamiento sociopolítico incluyente y pluralista. En esta investigación, se considera que ese sentido democrático y pluralista es la base de un Estado social de derecho, realizable únicamente si se crean condiciones morales relacionadas con la capacidad de autonomía ciudadana, de los individuos y de las comunidades indígenas, y con el respeto de los procedimientos consensuados de justicia social.

Este último apartado, como ya se señaló al inicio de este capítulo, tiene en su expresión privilegiada el aporte desde la reflexión ético-política acerca del conflicto político entre el Estado colombiano y la diversidad cultural, aporte, el cual se espera, sea útil a los otros campos del saber que hoy están sugiriendo vías de interpretación en torno a cómo darle juego socio-político a la diferencia cultural. Este aporte ético-político tiene sus fundamentos en la idea de la articulación de las diferentes formas de vida cultural a partir de un ejercicio inquebrantable de participación ciudadana en igualdad de derechos, señalada por Habermas en su concepción de Estado democrático deliberativo. En este modelo, el Estado debe crear condiciones legales para la discusión pública en torno a las normas y a los procedimientos que han de viabilizar la inclusión del *diferente*: para la organización de las comunidades indígenas, acorde con sus iniciativas propias; para la participación política de los colectivos identitarios; para la consolidación de un pensamiento político pluricultural, caracterizado por incluir al otro en la construcción permanente de comunidad política, y



para el desarrollo de la convivencia en la diferencia, cimentada en la obediencia a los derechos fundamentales del ciudadano y la universalización de la ciudadanía.

Se comenzará por subrayar que existe un rasgo común en los discursos de los líderes indígenas: la reivindicación de un ordenamiento socio-político fundado en la igualdad, la unidad política, la diferencia, la autonomía y el rechazo a la discriminación de las minorías culturales en Colombia. Este rasgo ha determinado la postura política pública a partir de la cual los representantes indígenas exigen al Estado, y a la sociedad en general, la protección del reconocimiento de la diferencia cultural, la igual dignidad de las personas, el debido respeto, la igualdad de derechos y la aceptación de los miembros de las minorías culturales con los mismos derechos civiles y políticos disfrutados por el resto de los colombianos. De allí que los discursos de los líderes indígenas, en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, enfatizaron la necesidad de superar el modelo de Estado excluyente del otro:

Son cinco siglos de luchas sin descanso en busca de asegurar la vida y los derechos de nuestra gente. Y son dos siglos de esperanzas perdidas en la justicia, la libertad y la igualdad que se prometieron al mundo con la Declaración de los Derechos del Hombre.<sup>290</sup>

Acorde con esa exigencia, también cabe señalar que el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) promovió en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 dos alternativas de solución respecto al problema de la discriminación histórica ejercida por la sociedad y por el Estado contra las minorías culturales. La primera, centrada en la implementación de los derechos de primera y segunda generación, los cuales, fueron concebidos como condiciones primordiales con relación a la necesidad de proteger la igual dignidad de todos los colombianos, resguardar a los individuos del abuso de poder de las autoridades y brindar a los ciudadanos condiciones legales que posibilitaran llevar una vida rica y productiva<sup>291</sup>. Y la segunda, fundada en la idea de la superación de la exclusión política por cuestiones de etnia y cultura, de modo que se logre viabilizar la promoción y defensa del derecho propio de los pueblos indígenas. El derecho propio se considera como una de las condiciones para recuperar la autoridad, la autonomía y la cultura de los pueblos indígenas. Se trata, entonces, de una propuesta moral y política que resalta los derechos de primera y segunda generación, junto

<sup>290</sup> MUELAS, Lorenzo. "Exposición general". En: *Gaceta Constitucional*. N° 19. p. 45.

<sup>291</sup> Véase: PEÑA CREPE, Alfonso. "Proyecto de Reforma Constitucional". En: *Gaceta Constitucional*. N° 60, pp. 26-81; MUELAS, Lorenzo. "Propuesta Indígena de Reforma Constitucional" (Proyecto de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia N° 83). En: *Gaceta Constitucional*. N° 24, pp. 46-68.

con el derecho propio, como condiciones para la preservación de las comunidades con sus formas de vida culturales.

A lo anterior, debe agregarse que las diferentes formas de interpretación del problema de la articulación de la diversidad cultural, por parte los indígenas, se caracterizaron por tener una estructura común<sup>292</sup>, pues esas interpretaciones estuvieron encaminadas a ensanchar

la democracia colombiana, ampliar la declaración de derechos, romper con el modelo centralizado de adoptar decisiones políticas que había caracterizado al sistema político colombiano desde 1886, y llevar al país a la reconciliación. Más concretamente, estas propuestas estaban dirigidas a reconocer el carácter multicultural del país y, por lo tanto, a incluir a las minorías culturales en el sistema de gobierno. Tenían también como propósito facilitar la capacidad de las comunidades culturales de participar en la vida política nacional, permitir el autogobierno de las minorías y dotarlas de instrumentos jurídicos para proteger y reproducir su legado cultural. Adicionalmente, intentaban reconciliar a las minorías culturales con la mayoría cultural<sup>293</sup>.

En efecto, las propuestas tanto de los líderes indígenas como del AICO se identifican por reivindicar supuestos morales y políticos orientados hacia el logro del reconocimiento de sus tradiciones culturales, la defensa del derecho propio, la participación en la construcción de unidad política, la promoción de la autonomía territorial y la necesidad de superar la tendencia cultural de discriminación por cuestiones étnicas y culturales. Sin embargo, se puede decir que en tales propuestas no se percibe la exigencia moral de reconocer a sus miembros como individuos con derechos y con capacidades morales para construir un proyecto de vida individual. Dicho de otro modo, los líderes indígenas y el Movimiento de Autoridades Indígenas reclaman del Estado y de la sociedad colombiana la necesidad de incluirlos en la construcción de una nación más ajustada a la realidad multiétnica, pero en estos reclamos se desconoce el supuesto moral que exige del respeto del individuo con derechos y con libertades.

Asimismo, se puede señalar que en esas propuestas se revela la urgencia de la participación de las minorías culturales en la vida política. Pero ¿qué tipo de democracia reivindica esa exigencia de participación? Parece sugerir una reivindicación de la democracia directa en la sociedad colombiana. Como es sabido, las propuestas de los líderes indígenas demandaron el ensanchamiento de la democracia a partir de la participación, como con-

---

<sup>292</sup> A pesar de que esas interpretaciones tienen una estructura común, se debe subrayar que las propuestas que orientaron las discusiones de la Alianza Social Indígena acerca del reconocimiento e inclusión de la diversidad cultural se caracterizaron por ir en direcciones opuestas: diversidad cultural y unidad cultural. Véase: BONILLA. *Op. cit.*, cap. 2, p. 43.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 125.

dición para salvaguardar sus formas de autogobierno. Con esto parece que el objetivo de esas propuestas es originar un acuerdo social no en dirección de la recuperación del espacio público, de la institucionalización del ciudadano dialogante, de la legitimación del ciudadano haciendo uso de la razón y del discurso, y de la construcción solidaria de comunidad política, sino en función de la consolidación de una moral de grupo y concepción de vida buena particular. Se trata, como se expuso en el tercer capítulo, de rasgos morales propios de un modelo de ordenamiento democrático sustantivo, es decir, una forma de democracia que sólo atiende a los contenidos éticos particulares y olvida la necesidad de una moralidad política generalizada, cimentada en la igualdad de derechos y el respeto a la justicia procedimental democrática. En efecto, las propuestas de los líderes indígenas no defienden la necesidad de una condición legal común (Moral) que esté por encima de las concepciones de bien de las minorías culturales, sino la idea de un acuerdo social, previsto como instrumento para que cada minoría proteja y reproduzca su ética particular.

Ahora bien, además de estas reivindicaciones, se tienen los aportes de algunos de los científicos sociales, filósofos y socio-juristas nacionales en torno al problema de cómo en Colombia se puede ajustar la diversidad étnica y cultural. Estos aportes son diversos y sugieren líneas de interpretación en donde el multiculturalismo parece exigir soluciones que deben tener en cuenta aspectos relacionados con el reconocimiento de las dificultades económicas, políticas y culturales de la sociedad colombiana para el dialogo y la relación intercultural; con la reimaginación de la identidad étnica y territorial, que ha producido el movimiento de indios y negros en Colombia; con el reconocimiento social y político de los sujetos de la diversidad cultural en la dinamización de la política en tiempos de la globalización; con las condiciones comunicativas que posibiliten un diálogo intercultural orientado a superar el problema de exclusión cultural, y con la definición de ciertas reglas normativas que deben guiar a la Corte Constitucional colombiana. Pero ¿quiénes hacen estos aportes y qué resaltan?

Un primer aporte es el estudio antropológico de Carlos Vladimir Zambrano. Este antropólogo presenta, en *Ejes políticos de la diversidad cultural*<sup>294</sup>, los resultados de su trabajo de investigación sobre las nuevas y las viejas situaciones políticas identitarias de los pueblos, las etnias y las naciones en el escenario de la globalización. Esta investigación se apoya en puntos de vistas teóricos provenientes de la Ciencia Política y la Antropología. A partir de allí, el autor aborda el tema de la “emergencia compleja de la diversidad en el escenario social, político, cultural y filosófico”<sup>295</sup>.

<sup>294</sup> ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2006) *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 17.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 19.

La categoría de la emergencia de la diversidad hace referencia a las expresiones concretas nombradas por el autor como “fenómenos políticos culturales emergentes”<sup>296</sup>. Estos fenómenos políticos abarcan el conjunto de realidades examinadas a partir del contacto directo con los problemas afrontados por los sujetos de la diversidad cultural (personas y minorías culturales); problemas surgidos en el momento en que las personas y las minorías culturales acceden a sus expresiones culturales para defenderlas en escenarios sociales, determinados por las nuevas lógicas de relación impuestas en el mundo de la globalización.

Esos problemas son examinados bajo el propósito de garantizar la justicia debida a los sujetos de la diversidad cultural. Por ello, el autor considera que es necesario promover el reconocimiento social y político de los sujetos de la diversidad cultural; ya que éste potenciará una efectiva participación de dichos sujetos en plena actitud de protección de sus heterogéneas expresiones culturales, materiales y espirituales. En este sentido, la promoción del reconocimiento, en dirección de la participación de los sujetos de la diversidad, aparece como el camino que posibilitará a dichos sujetos “evitar la progresiva eliminación de los derechos históricos conquistados y de sus desarrollos institucionales”<sup>297</sup>. Camino que, según Vladimir Zambrano, aparece como vía que se opone a las políticas neoliberales, caracterizadas por desmontar los ejes políticos de la diversidad.

De acuerdo con este punto de vista, el autor muestra que la diversidad se ha constituido en factor determinante de actualización de la política en el mundo globalizado. Esta situación de actualización política exige abordar con responsabilidad el problema de cómo conducir la gobernabilidad de las sociedades con sus respectivas expresiones culturales. Por ejemplo, la gobernabilidad de las sociedades latinoamericanas multiculturales debe ser pensada con un compromiso responsable, es decir, de acuerdo con las experiencias de esas sociedades en diálogo con los procesos culturales e identitarios de la globalización. Es necesario hacer concordar la construcción de la diversidad cultural con el contexto de la globalización. Esta perspectiva de construcción pluralista concibe a los sujetos de la diversidad cultural como movimientos sociales con expresiones culturales que, al establecer relaciones con el contexto político tradicional, “producen cambios simbólicos, empoderamientos y/o nuevos sentidos sociales”<sup>298</sup>.

Con esa definición de la idea del reconocimiento, y vista así la relación entre movimientos sociales (con sus expresiones culturales y su contexto político tradicional) desde el criterio de la gobernabilidad, Zambrano considera que es necesario buscar “no tanto una unidad, pero sí identidad en la

---

<sup>296</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>297</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>298</sup> *Ibíd.*, p. 24.

diversidad”<sup>299</sup>. Para esto, es necesario superar la consigna política de la unidad en la diversidad, pues el mundo globalizado exige a las sociedades democráticas más diversidad para ganar mayor identidad. Se trata, entonces, de un modelo de gobernabilidad cultural centrado en políticas de participación reconocedoras tanto de la diversidad cultural como de la diversidad política. Políticas de participación que, por una parte, concentran las múltiples formas de expresión de los movimientos sociales y, por otra, agrupan el empoderamiento cultural de dichos movimientos sociales.

En este sentido, la concentración de la política y de la cultura proporciona vida al modelo de gobernabilidad. Pues este modelo debe permitir la concordancia entre el reconocimiento de la diversidad de formas de organización política y los diferentes modos de desarrollo de las instituciones establecidas por los movimientos sociales. Por una parte, la diversidad de formas de organización política y cultural, representada en los derechos históricamente conquistados por los movimientos sociales, es parte de la diversidad política universal. Por otra, los modos de desarrollo se constituyen en punto de partida de sus identidades culturales. En efecto, la concordancia entre reconocimiento y desarrollo puede suscitar la idea de “un plan civilizatorio multicultural, pluralista y democrático de la humanidad para el siglo XXI”<sup>300</sup>. El reconocimiento de la diversidad de formas de expresión cultural estructura la identidad de los movimientos sociales como modos de organización del sistema de identidad de las sociedades contemporáneas.

Son esos los aspectos que hacen posible considerar que el reconocimiento de la identidad en la diversidad cultural sea visto como el eje histórico del desarrollo de la realidad humana. Gracias a la diversidad cultural los grupos humanos se muestran como colectivos identitarios y hacen presencia social a través de las expresiones de protesta en pro de su afirmación cultural o por medio de las demandas de reconocimiento de sus tradiciones culturales. Tanto las expresiones de protesta como las demandas de reconocimiento son hechas al régimen cultural imperante, lo cual produce al régimen político una modificación o una repercusión cultural al reaccionar. Este argumento admite señalar la idea de que no es la unidad en la diversidad la que puede permitir resolver el problema de la conducción de la diversidad cultural, pues la unidad en la diversidad puede devenir del resultado de la imposición de criterios de unidad dominante. La imposición de criterios siempre certifica formas de autoritarismo o de violencia cultural de una sociedad sobre una minoría cultural. Como, por ejemplo, “el caso de los inmigrantes en Europa o las actitudes asumidas frente a cuestiones y prácticas confesionales (como el debate sobre el uso del velo de las mujeres musulmanas en París)”<sup>301</sup>.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> *Ibid.*

Así, la identidad en la diversidad defiere de la unidad en la diversidad. Esta noción de identidad es mucho más coherente con la experiencia de la realidad humana, pues es sinónimo de apertura en “bifurcaciones espléndidas y sorprendentes”. Asimismo, la identidad en la diversidad “presupone, por un lado, congruencia con los fenómenos a los que remite y, por otro lado, complementariedad entre la realidad y sus prácticas”<sup>302</sup>. Se trata, entonces, de reconocer que la noción de identidad en la diversidad supone una concepción del mundo fundada en el reconocimiento de las diferentes formas de vitalidad cultural; reconocimiento posible de lograrse a partir de consensos universales. Estos consensos deben estar centrados en el reconocimiento de ciertas normas de comportamiento internacional, las cuales deben garantizar la no intervención, la libre determinación y la cooperación de, y entre, diferentes pueblos. El desarrollo de estas normas permitirá “el desarrollar el derecho fundamental de la diversidad cultural” como principio de valor universal”<sup>303</sup>.

En efecto, la propuesta política y cultural de Vladimir Zambrano busca dar cuenta de cómo la diversidad cultural incide en la actualización de la política. El reconocimiento de la identidad en la diversidad cultural y su incidencia en la actualización política constituyen los ejes políticos de la diversidad. Estos ejes están representados en:

Las realidades concretas diversamente objetivadas y los procesos de diferenciación que las configuran permanentemente, en las formas de conducción de esos procesos para dar contenidos a las estructuras y a las coyunturas sociales, políticas, económicas y culturales y al flujo de la construcción de la memoria y en la búsqueda histórica de la identidad en el contexto de la globalización (vale decir de nuestra época), sea en la forma de alinderamiento, resistencia, protesta o insurgencia<sup>304</sup>.

Pero estas valiosas consideraciones no deben hacer olvidar que el problema político de la articulación de la diferencia cultural en Colombia puede verse como un problema ético-político insuperable, respecto a la construcción de una identidad monocultural y a la consolidación de un pensamiento político excluyente del otro como actor político en igualdad de derechos. Estos rasgos del pasado y del presente colombiano, a cambio de viabilizar la organización de las comunidades indígenas y reconocer sus luchas políticas, no han potenciado la actualización de la política en el contexto nacional, sino que han consolidado un eje político dominante que tiene desde siempre la intención política de legitimar un ordenamien-

---

<sup>302</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>303</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>304</sup> *Ibíd.*, p. 29.

to sociopolítico cimentado en supuestos morales del liberalismo; ordenamiento sociopolítico en donde la organización autónoma, la resistencia y la protesta pública de las comunidades indígenas, son estigmatizadas y presentadas como acciones ilegales. Lo cual ha validado una concepción de Estado caracterizada por la intervención y la promoción de la no libre determinación de estas comunidades.

Al mismo tiempo, el problema de la articulación de la diferencia en Colombia se plantea, según la experiencia de ciertas comunidades indígenas, como un problema relacionado con la oportunidad de reafirmar y reivindicar sus tradicionales esquemas axiológicos como únicos y como esenciales, respecto a la construcción de comunidad política. Esta actitud, así como la promovida por el Estado, pueden conducir a reforzar y reproducir la creencia y el pensamiento político fundado en el supuesto de que sus referentes morales y políticos son los verdaderos criterios a partir de los cuales es posible la definición de una concepción común de vida buena y justicia en tiempos de la globalización. Hecho que imposibilitaría la creación de condiciones legales comunes para la discusión pública sobre las normas y los procedimientos que han de facilitar el juego político a la diferencia cultural, y para el afianzamiento de un pensamiento político determinado por la inclusión del *otro*.

Un segundo aporte es el trabajo<sup>305</sup> sociológico de Luís Carlos Castillo. En su análisis, sobre “el proceso de reimaginación de la identidad étnica y territorial que ha producido el movimiento de indios y negros en Colombia y el desafío que esto ha implicado para el sistema de representación construido por el proyecto de nación mestiza”<sup>306</sup>, Castillo sostiene, en el segundo capítulo de su libro *Etnicidad y nación*, que

las luchas de los indígenas por consolidar un territorio propio, en el que puedan ejercer sus formas de autoridad tradicional, se extenderá hasta la asamblea Nacional Constituyente del año de 1991, en la que una estructura de oportunidades políticas favorables, y una política de alianzas estratégicas, les permitirá cuestionar el estatuto de la nación mestiza. Esto es el resultado de un proceso en el que las minorías indígenas, convertidas en un actor étnico, crean un movimiento social que politiza la diferencia para demandar al Estado el reconocimiento de su especificidad cultural. El trasfondo es un complejo proceso de reinvencción identitaria que rechaza la vergüenza de ser indio y reivindica el orgullo de serlo.

En este horizonte, Castillo afirma que en Colombia, con la apertura constitucional de 1991, se abre un espacio legal que permite a los movi-

<sup>305</sup> CASTILLO, Luís Carlos. *Op. cit.*, p. 30.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 16.

mientos indígenas la instrumentalización de la etnicidad, la reinención de la identidad y la politización de la diferencia. En breves líneas, se diría que Castillo postula la reinención estratégica del uso de la identidad, como vía para la transformación del proyecto de nación mestiza, y la reinención de la identidad positiva, contra cualquier modo de organización del Estado cimentado en la necesidad de aculturación y del no reconocimiento de la especificidad cultural. Por ello, considera que una alternativa de transformación del imaginario monocultural nacional se encuentra en los genuinos procesos de transformación de identidades negativas en identidades positivas. En este sentido, afirma que los indígenas y negros en Colombia han producido transformaciones importantes en la territorialidad plana del Estado. La capacidad de refabricación de la identidad y el uso instrumental de la diferencia cultural, desarrollada por esos actores étnicos en su lucha política, constituyen acciones políticas que han incidido en la redefinición de la identidad mestiza. Pero ¿cuál es la perspectiva teórica adoptada como punto de apoyo en ese valioso estudio?

Castillo acoge una perspectiva constructivista, teniendo como referente lo acontecido en la historia reciente de América Latina: la emergencia de las nuevas etnicidades, “caracterizadas por el uso estratégico y la reinención de la etnicidad de los pueblos indígenas en la lucha política”<sup>307</sup> y “por el surgimiento de rivalidades étnicas que demandan el reconocimiento de las identidades indígenas en el marco de los Estados nacionales”<sup>308</sup>. Desde esta situación, la perspectiva constructivista que Castillo acoge es la siguiente: un constructivismo que niega la existencia de identidades originales e inmutables, pero que admite la idea de la construcción de la identidad como una experiencia social, contextual, sujeta a cambios y transformaciones, y construida en el marco de relaciones de poder. Ello supone que:

La pertenencia a cualquier grupo humano es siempre un problema de contexto y definición social. [...], porque las identidades se construyen dentro, y no fuera del discurso, tenemos que entender que están producidas a partir de estrategias enunciativas específicas, en ámbitos históricos institucionales específicos, en el seno de prácticas y formaciones discursivas específicas. Más aún, surgen dentro del juego de modalidades concretas de poder, de forma que son más el producto del señalamiento de la diferencia y la exclusión, que signos de una unidad idéntica naturalmente constituida.<sup>309</sup>

---

<sup>307</sup> *Ibid.*

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>309</sup> HALL, Stuart (1996) “Who needs identity”. En: HALL, S.; DU GAY, P. (eds.) *Question of Cultural Identity*. London: Sage, p. 4. Citado por: CASTILLO. *Ibid.*, p. 18.



Esto significa abandonar el pensamiento esencialista de la identidad y optar por uno constructivista, es decir, por un pensamiento que, en buena medida, se fundamenta en la idea por medio de la cual se puede explicar que

las construcciones que han operado de forma hegemónica, como la identidad nacional o la idea de una nación mestiza en América Latina, son el resultado de relaciones de poder en las que un grupo, regularmente dominante, ha impuesto su visión al resto de la sociedad<sup>310</sup>.

Este tipo de idea es crucial en relación con el estudio de los movimientos sociales y su forma de instrumentalización de la etnicidad, pues la construcción de la identidad implica una larga historia de rebeliones y luchas controladas por el Estado colonial o republicano.

Esta perspectiva constructivista se apoya en tres categorías de las identidades políticas: 1) la Nación, 2) la etnicidad y 3) la identidad territorial o identificación con el lugar. A continuación se muestra de qué modo se conciben estas categorías. La Nación es considerada como una comunidad imaginada, limitada y soberana; esto es, como “un artefacto cultural inventado y producido con el desarrollo de la modernidad”<sup>311</sup>. La etnicidad es asociada con la identidad, pues se estima que en la construcción de la identidad juega un papel decisivo el uso estratégico de la etnicidad; el cual “se expresa en el esfuerzo consciente de los líderes, los individuos y las comunidades étnicas por utilizar signos étnicos en la lucha política para acceder a recursos escasos, materiales y no materiales”<sup>312</sup>, negados por un Estado-nación homogenizar de la identidad nacional, sin tener en cuenta la situación de multiculturalidad. Y, la identidad territorial, o identificación con el lugar, es relacionada con la construcción identitaria, debido a que el lugar es considerado como “un producto construido socialmente, y vital para los procesos de identidad e identificación políticas”<sup>313</sup>. Se trata de comprender el lugar como construcción social, donde es abierto y polisémico, y de reconocer su relevancia en el estudio sobre la construcción de identidades: “la reinención de las identidades individuales y colectivas se articula con la defensa estratégica del lugar para originar proyectos en los que las barreras son utilizadas no para excluir, sino para emanciparse”<sup>314</sup>.

Ahora bien, esta propuesta y perspectiva constructivista es coherente, pero, si se puede decir, tiene sus ventajas y límites. Una ventaja, es que la reinención de la identidad posibilita remover la auto-representación étnica

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 22.

nica (prejuicios, valores, estereotipos o actitudes)<sup>315</sup> y desmontar las condiciones de subordinación establecida por la estructura moral de poder dominante (proyecto de nación mestiza); y otra, es que amplía la capacidad de los movimientos indígenas para formular y unificar su agenda de lucha política. Sin embargo, y haciendo referencia a una limitación, puede suscitar el riesgo de esencializar la cultura (reduciendo la diversidad cultural) y generar una auto-representación etnicista, lo cual comprime la base social de la reivindicación y potencia la discriminación de todo aquel ciudadano que no participe del proyecto de auto-representación etnicista. En efecto, la propuesta de la reinvención de la identidad parece que excluye al *diferente* del proceso de construcción de comunidad política y encubre formas de injusticia (no militante) hacia ciertos miembros de la sociedad colombiana.

Con esto no se pretende hacer un análisis simplista de la idea estratégica de la reinvención de la identidad ni desvirtuar la idea de que los individuos conservan su identidad étnica, dependiendo de si las circunstancias lo permiten. Se reconoce, antes bien, que, al construirse la identidad bajo esos términos, es posible decir que la experiencia de la construcción de la identidad individual va de la mano de las circunstancias y del cálculo estratégico respecto al uso y beneficio de ella. Este enfoque es el que permite expresar que existe un nivel de consciencia entre los líderes y las comunidades étnicas sobre el uso de sus expresiones culturales como un instrumental clave en la lucha política para acceder a recursos escasos, materiales y no materiales, que son negados por un Estado. No obstante, la reinvención de la identidad etnicista no es compatible con un modelo de ordenamiento sociopolítico incluyente y pluralista, dado que potencia un tipo de participación política centrada en el énfasis que cada movimiento indígena hace de su cultura y de su injusticia específica.

De acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior, se agregará que la identidad colectiva, además de viabilizar su uso exclusivo, es condición de posibilidad, construida y transformada por los participantes de una situación de interacción, que suscita el acceso a la ciudadanía. Las comunidades políticas cambian dependiendo de la capacidad de construcción de cultura, resistencia y organización política de los movimientos sociales.

---

<sup>315</sup> En términos de Nancy Fraser, la solución para la injusticia cultural exige “algún tipo de cambio cultural o simbólico. Esto podría implicar la reevaluación cada vez mayor de las identidades irrespetadas y de los productos culturales de los grupos menospreciados. Podría implicar reconocer y valorar positivamente la diversidad cultural. De manera más radical aún, podría implicar la transformación total de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación, creando cambios en la autoconsciencia de *todos*”. Véase: FRASER, Nancy (1997) *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. HOLGUÍN, M.; JARAMILLO, I. (trads.) Bogotá: Universidad de los Andes, p. 24. [Disponible en: <http://books.google.com.co/com> (consulta: marzo 2 de 2012)]

Por ello, debe recordarse que la historia de una nación y de un pueblo se compone y recompone, gracias a la construcción de cultura, la resistencia y la organización política de las comunidades; experiencias vitales para el ensanchamiento, construcción y perduración de la unidad política.

Un tercer aporte se encuentra en el estudio<sup>316</sup> socio-jurídico de Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas. Este estudio se ha centrado en interrogantes como: ¿qué tan profundo es el compromiso adquirido por Colombia con el multiculturalismo?, ¿la consagración del artículo séptimo de la Constitución constituyó una verdadera conquista, o es simplemente un reconocimiento simbólico a la existencia de culturas y pueblos no occidentales dentro del territorio colombiano sin mayores consecuencias a nivel práctico? o ¿la consagración del artículo séptimo significó el primer paso hacia la creación de una política de Estado respetuosa de las diferencias culturales? En el capítulo XIII del libro titulado *El Caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Beatriz Eugenia Sánchez responde a esos interrogantes y elige como caso paradigmático el enfrentamiento entre la comunidad *u'wa*, el Estado colombiano y la multinacional Occidental de Colombia.

Del análisis de este caso, Sánchez resalta, entre otras, las siguientes conclusiones:

Si algo caracteriza a los nuevos conflictos interétnicos en Colombia es el interés que sobre las tierras tradicionales de los grupos indígenas se ha despertado en los últimos años. [...] El Estado se encuentra decidido a explotarlas, con ayuda de las multinacionales y las grandes empresas privadas.

Cuatro años después de haberse expedido la Constitución de 1991 la sociedad, y el Estado, tuvieron que cuestionarse por el significado del artículo séptimo de la Constitución [...]. De pronto se hizo evidente que en el mismo cuerpo constitucional se hallan presentes diferentes valores y principios que al ser aplicados a un caso concreto se presentan como contradictorios y hasta excluyentes. Autonomía, diversidad, desarrollo, soberanía, interés general, cultura y propiedad del subsuelo se entrelazan en un laberinto que nadie estaba preparado para afrontar<sup>317</sup>.

En línea con esas conclusiones, Sousa Santos, en el mismo texto, afirma que el diálogo entre Estado, sociedad mayor y comunidades indígenas, para visualizar soluciones compartidas, no es propio de la experiencia colombiana; pues el asunto pasa por las decisiones exclusivas de los fallos proferidos por los jueces; los cuales resultan vagos para solucionar conflic-

<sup>316</sup> SOUSA SANTOS, Boaventura de; GARCÍA VILLEGAS, Mauricio (eds.) (2001) *El Caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Colciencias, etc. Vol. II.

<sup>317</sup> SÁNCHEZ, Beatriz Eugenia (2001) "El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena". En: *Ibíd.*, cap. XIII, p. 140.

tos específicos, y demasiado puntuales para ser considerados como políticas de relación intercultural. Asimismo, afirma que tal vez en la Asamblea Nacional Constituyente se pensó que el reconocimiento de la diversidad y protección del medio ambiente son cuestiones de moda y, por lo tanto, no previeron las consecuencias que podría generar el reconocimiento de la pluralidad cultural.

Sin duda alguna, estas conclusiones permiten hablar de un diagnóstico respecto al compromiso del Estado y a la experiencia de la sociedad colombiana, con relación a la interpretación y adecuación de la diversidad étnica y cultural. El estudio del conflicto entre Estado y comunidades indígenas se realiza teniendo como punto de partida un caso real, a partir del cual se busca determinar la eficacia de las políticas y leyes implementadas por el Estado en torno a la tarea de garantizar los derechos colectivos a las minorías culturales. Según esos autores, tanto políticas como leyes no coinciden en razón de la protección de los efectos perversos surgidos de los proyectos de explotación de los territorios indígenas por el Estado y las multinacionales. Lo que sucede es siempre una situación diferente de lo que habría de esperarse, en términos de la inclusión legítima de las comunidades indígenas como actores políticos con capacidad moral para participar en la solución de los problemas comunes. En efecto, la implementación de políticas y leyes por el Estado colombiano no garantiza el reconocimiento de las comunidades indígenas con derechos, en el sentido del establecimiento de una sociedad pluricultural y de un Estado democrático deliberativo.

Pero ese diagnóstico sobre el no reconocimiento de los derechos de estas comunidades se revela como una descripción en donde no se reivindican las condiciones legales que viabilicen la organización de las minorías culturales en Colombia, acorde con sus capacidades de participación política. Al centrarse en un diagnóstico de un caso paradigmático, los autores olvidan que la construcción de comunidad política supone la articulación de la capacidad de organización propia de las comunidades indígenas. Capacidad que se requiere para la configuración de un orden sociopolítico que dé juego tanto a los proyectos de desarrollo del Estado como de las minorías culturales; los cuales son realizables siempre y cuando se construya un modo de organización producido por los mismos actores políticos. El supuesto moral del reconocimiento de la capacidad de organización autónoma se constituye así en condición legal que el diagnóstico de Sousa Santos y García Villegas no ha contemplado. Esta condición legal es la que posibilita la relación democrática entre el Estado y las identidades colectivas a partir del ejercicio de la autonomía ciudadana y la participación política.

Un cuarto aporte se puede distinguir en el trabajo filosófico de Ángela Uribe sobre el conflicto entre la cultura Occidental moderna (representada en el Estado colombiano y las petroleras Ecopetrol y Oxy de Colombia) y la cultura *u'wa*. Este choque, según Uribe, exige un diálogo que debe iniciarse

y desarrollarse desde las experiencias cotidianas de las partes en disputa. Las experiencias del representante *u'wa* “no deben despojarse de su historia, tradiciones y creencias para dar comienzo al diálogo, sino que, por el contrario, es desde ellas como el diálogo debe darse”<sup>318</sup>. Se trata, entonces, de una alternativa de solución normativa cimentada en la idea del diálogo entre tradiciones culturales incompatibles y en el reconocimiento de las experiencias de los involucrados, como condiciones para la inclusión del otro.

Esta alternativa de solución admite, además, tener en cuenta sentimientos morales como el rechazo, el dolor, la opresión y el no reconocimiento; sentimientos padecidos por un grupo social dominado dentro de una estructura moral de poder. En efecto, la inclusión del otro no basta con la exigencia del diálogo, sino que también supone comprender el dolor social producido por el otro, expresado en esos sentimientos morales. En otras palabras, el diálogo entre el Estado colombiano y la diversidad cultural implicaría entender el padecimiento moral de la opresión causada por un grupo dominante sobre otro grupo dominado: situarse ante el otro como quien escucha un relato sobre el dolor que causa el ver privadas las posibilidades de llevar una vida lograda. Sobre la base del diálogo y reconocimiento del dolor, suscitado por la exclusión social, la autora resalta la pertinencia del análisis sobre cómo ser colombiano y al mismo tiempo indígena; interrogante que es abordado desde la tensión existente entre los derechos individuales y los derechos colectivos sobre los cuales se funda la autonomía de las comunidades indígenas.

Esta tensión, según Uribe, devela una consecuencia política ineludible: la debilidad de los mecanismos con los que cuenta el Estado para hacer realidad lo que ordena la misma Constitución Política de 1991. Debilidad que permite ubicar el conflicto entre el pueblo *u'wa* y el Estado en el ámbito de la dimensión del bienestar humano. Esta ubicación se circunscribe a argumentos incompatibles de ambas partes. Por un lado, el Estado colombiano estima que la explotación regulada del petróleo revertirá, de forma necesaria, en un aumento del bienestar general de la nación y, como consecuencia, generará mejores condiciones de vida para quienes habitan la zona de explotación. Por otro, los líderes indígenas *u'wa* consideran que es necesario preservar sus territorios como condición para el desarrollo y para la conservación de sus prácticas ancestrales. La valoración de un bienestar general de la nación y la creencia de preservación de la naturaleza son rasgos morales que indican concepciones de desarrollo contrarias; la realización misma de cada concepción de desarrollo da testimonio de la tensión constitucional de 1991. Son argumentos diferentes con respecto a la posibilidad de contribuir con un ordenamiento sociopolítico cimentado

<sup>318</sup> URIBE BOTERO, Ángela (2005) *Petróleo, economía y cultura: El caso u'wa*. Bogotá: Universidad del Rosario, etc., p. 220.

en un pensamiento político pluricultural, caracterizado por incluir al otro en la construcción permanente de comunidad política.

En síntesis, en el estudio de Uribe se recogen elementos teóricos provenientes de la filosofía política contemporánea para reflexionar sobre el conflicto entre el Estado y las comunidades indígenas a partir de un caso particular. A través de este conflicto se muestra el problema de la exclusión de una cultura dominante (representada por la Occidental) sobre una cultura minoritaria (los *u'wa*). Exclusión que supone tener en cuenta para su solución la generación de condiciones de comunicabilidad entre las partes y su ubicación en el ámbito del bienestar humano. El Estado resguarda una concepción de bienestar común, mientras que los líderes indígenas defienden una concepción de bienestar particular de la comunidad. Así, la diferencia entre bienestar común y bienestar particular se hace notoria cuando se pretende explotar un recurso natural. Sin duda, el estudio de tal autora es valioso.

Pero las luchas políticas del movimiento social indígena por la autonomía territorial y la implementación de leyes estatales en lo concerniente a la explotación de las riquezas naturales han mostrado que ni la generación de condiciones de comunicabilidad, ni el reconocimiento formal de las concepciones de vida de los pueblos indígenas constituyen en su totalidad las condiciones legales que han de viabilizar un ordenamiento sociopolítico con capacidad de articulación de la diferencia cultural en Colombia, donde comunidades indígenas y empresas estatales logren un acuerdo producto del ejercicio público de la ciudadanía. En este sentido, el problema político de la diferencia cultural en el país exige el ejercicio de la autonomía ciudadana, el cual permite a los actores sociales verse en el ámbito público como sujetos últimos de derechos. Para esto, es necesario un Estado instituyendo condiciones de participación ciudadana en igualdad de derechos.

Por último, se encuentra, como un quinto aporte, el análisis jurídico-social de Daniel Bonilla<sup>319</sup> sobre el conflicto entre el Estado y las minorías culturales. Este análisis normativo se efectúa de acuerdo con la siguiente pregunta: ¿cómo deben las instituciones jurídico-políticas en Colombia ajustar los derechos constitucionales de las minorías culturales? A partir de esta pregunta, Bonilla afronta cuestiones prácticas que incluyen interrogantes relacionados con asuntos como ¿cuáles deben ser los criterios que orientan la relación entre el Estado y las culturas minoritarias?, ¿qué grado de autonomía deben tener estas comunidades indígenas?, ¿cuál es el grado de intervención legítima del Estado en la vida de las culturas no hegemónicas? y ¿cuáles son las consecuencias que tiene el reconocimiento de la jurisdicción indígena para el sistema judicial de la mayoría “blanca”?

---

<sup>319</sup> BONILLA, Daniel. *Op. cit.*, p. 45.

Como solución a estos problemas prácticos, Bonilla propone un conjunto de criterios normativos que pueden ayudar a la Corte Constitucional colombiana a estructurar interpretaciones de la Constitución que permitan el reconocimiento justo y una apropiada acomodación de la diversidad cultural. En su valioso intento de abrir “caminos políticos y legales frescos que puedan ampliar nuestra tradicional imaginación política y legal”<sup>320</sup>, Bonilla ha dejado a un lado el análisis de la Moral en la Política, fundamentado en la idea de que una sociedad multicultural puede sobrevivir siempre y cuando sus ciudadanos participen en la construcción de una *cultura política común* (la función de la moral en la esfera pública). Como se podrá ver, dos de los cinco criterios normativos sugeridos por este autor se refieren a un predominio político de un modelo de Estado en la relación pública entre los diversos actores sociales, compatible con la tesis del Estado multicultural; en el que los conflictos originados por la coexistencia entre las diversas culturas únicamente pueden resolverse por vía de la acción del Estado. Es difícil esgrimir una sola objeción contra esta tesis, porque ella contiene varios elementos problemáticos. Según el análisis hecho aquí, en el tercer capítulo, la inclusión del diferente es posible si los mismos actores sociales, en pie de igualdad de derechos, definen las normas y los procedimientos para regular la convivencia, a través del ejercicio de la autonomía ciudadana y discusión pública, respecto a cómo solucionar los asuntos prácticos. Por otra parte, Bonilla, apoyado en sus criterios, reivindica tres supuestos de la interpretación de Taylor: 1) la articulación de la diferencia cultural, determinada por el compromiso del Estado de resguardar las diversas culturas; 2) la función del Estado entendida como el no restringir las libertades elementales de las minorías culturales en casos en donde esté comprometida la preservación de sus modos de vida; 3) la actitud de diálogo abierto entre interlocutores, determinado por el principio moral del igual valor a todas las culturas.

Este autor presenta su primer criterio normativo, de reconocimiento justo en Colombia, como si los ciudadanos y los actores sociales no tuviesen el compromiso moral de participar en la construcción de comunidad política. Y como si el Estado, bajo un paternalismo, fuese el único responsable de equilibrar los diferentes intereses y necesidades de las culturas. Estos rasgos de su análisis pueden verse cuando afirma que:

El Estado debe ser imparcial (no neutral) frente a las culturas que coexisten en su interior. El Estado no debe imponer ninguna perspectiva cultural sobre sus ciudadanos; debe reconocer y acomodar todas las culturas que lo habitan. [...] El Estado entonces debe equilibrar activamente los diferentes intereses y necesidades de las culturas que coexisten en su interior. Debe distribuir

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 271.

los recursos políticos, legales y económicos de acuerdo con los criterios que acomoden justamente las necesidades y aspiraciones legítimas de las varias culturas que habitan el país<sup>321</sup>.

Como es sabido, Bonilla fundamentó ese primer criterio a partir del

hecho de que en el país hay diversas culturas con diferentes perspectivas morales y políticas que entran en conflicto y que quieren mantener y reproducir sus tradiciones culturales. Este principio también se fundamenta en la idea de que no hay una perspectiva moral o política aceptada por todas las culturas en conflicto que pueda resolver visiones de mundo. Es por ello que si el Estado escoge proteger y promover una de las perspectivas culturales favorecidas por algunos de sus ciudadanos, estará discriminando a los individuos que defienden otros valores morales y políticos. El Estado enviaría el mensaje de que las perspectivas no favorecidas por él no son valiosas o por lo menos no tan valiosas como la que él prefiere<sup>322</sup>.

Con esto, el autor está haciendo referencia a la idea de que el conflicto entre las diversas culturas sólo aparece cuando una cultura se enfrenta a otra animada por la preservación de sus tradiciones culturales. Este modo de interpretación, sugerido por Bonilla, desconoce que el conflicto es propio de las sociedades democráticas que pretenden confrontar de manera consciente su propia complejidad. Recuérdese, en términos de Habermas, que el conflicto, a cambio de querer evitarse en función de la preservación de éticas particulares, es la única fuente de partida para una solidaridad entre extraños que se conceden recíprocamente el derecho de permanecer extraños los unos a los otros. No se trata de ver el conflicto como algo que deba evitar el Estado en pro de salvaguardar las diversas morales de grupo, sino de dinamizar procedimientos democráticos que viabilicen la discusión pública y la contribución de los actores sociales en la construcción de unidad política común. Por lo tanto, si la convivencia en la diferencia presupone preservar y evitar la discriminación para no incurrir en la negación del igual respeto de las culturas, la fundamentación del criterio de la imparcialidad del Estado frente a las comunidades culturales contiene un olvido de ese supuesto moral. En este sentido, la inclusión del diferente no puede reducirse a la idea de que el Estado organiza a la sociedad, sino que debe entenderse bajo la idea de que la sociedad es un sistema en donde los mismos actores solucionan los problemas de interacción social, descrito por Habermas como el concurso de la multiplicidad de voces en la construcción de la comunidad política.

---

<sup>321</sup> *Ibíd.*

<sup>322</sup> *Ibíd.*, pp. 271-272.



Un segundo criterio presentado por Bonilla es el de “la maximación del derecho de autogobierno de los grupos indígenas”. Al respecto, afirma que:

La autonomía política y jurídica de las comunidades indígenas debe ser maximizada. Este principio es necesario si las exigencias históricas de estos grupos culturales han de ser satisfechas. Estas comunidades no quieren integrarse a la cultura dominante; históricamente han luchado por mantener y proyectar hacia el futuro su legado cultural. Sin embargo, la supervivencia y reproducción cultural sólo es posible si las comunidades tienen la posibilidad de aplicar sus tradiciones en la vida pública y privada. Sólo es posible si las comunidades culturales tienen posibilidad de juzgar a sus miembros, educar a sus hijos, distribuir sus recursos materiales e inmateriales y organizar sus asuntos familiares y religiosos de acuerdo con sus tradiciones. Sólo es posible si las minorías culturales tienen la posibilidad de confrontar, en su vida pública y privada, la tendencia a favor de la homogeneidad cultural que acompaña a la modernidad política y al proceso de globalización que ésta ha contribuido a generar<sup>323</sup>.

Si bien Bonilla sugiere la idea de la autonomía como condición para que las comunidades puedan sobrevivir, su interpretación de la autonomía no es para él un supuesto moral que concede al ciudadano autonomía, sino una necesidad legal que debe garantizarse para la preservación de los distintos sistemas de creencias religiosas y culturales. En oposición a esto, el análisis hecho el tercer capítulo, develó que, entre tanto los derechos fundamentales sean entendidos de forma independiente a los sistemas de creencias culturales, se genera autonomía y libertad como condición para una mayor participación en la legitimación de las normas y en la concreción de sus intereses en plena discusión dentro del espacio público. Se trata, no de creer que la autonomía jurídica y política de las comunidades queda mejor asegurada a través de condiciones que permitan reproducir las tradiciones; sino de crear condiciones legales para que las comunidades discriminadas puedan desenvolverse de manera autónoma en las discusiones públicas correspondientes a los aspectos relevantes de justicia social. Otro aspecto de oposición a resaltar es que la autonomía ciudadana permite asumir el ámbito de lo público como el espacio del entendimiento entre ciudadanos, con intereses y con diferentes concepciones de vida buena. En este sentido, la autonomía viabiliza la participación discursiva de cualquier actor social en el espacio público a partir de un marco normativo común. Autonomía y derecho remiten a ciudadanos que participan en la construcción de comunidad política y no a la maximización de la autonomía para salvaguardar formas de juzgar, educar y organizar cuestiones familiares y religiosas.

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 273.

En resumen, los aspectos teóricos resaltados, de manera general, en cada uno de esos valiosos aportes ofrecidos por los científicos sociales, filósofos y juristas sociales nacionales, conllevan a afirmar que aún el problema de la diferencia cultural en Colombia no ha sido visto desde el ámbito ético-político. A partir de este ámbito, es posible abordar el problema de la articulación de la diferencia como un problema de relación entre moralidad y éticidad. En otros términos, si la articulación del multiculturalismo es una cuestión relacionada con la convivencia en la diferencia, la convivencia exige pensar sobre aspectos morales relacionados con la capacidad de autonomía ciudadana de los individuos y de las comunidades indígenas. Pues desde la autonomía ciudadana los actores sociales pueden, en conjunto, establecer los criterios que les permitan aclarar qué es lo bueno y qué es lo justo respecto al modo de realización de sus necesidades. De igual manera, demanda una reflexión sobre la necesidad de reconocer la importancia de las luchas políticas de las comunidades indígenas en la construcción de comunidad política. Estas luchas son vitales en la definición del modelo de Estado y en la visualización tanto de los intereses colectivos como de los criterios justificados que permitan a los actores sociales ponerse de acuerdo en torno a los aspectos relevantes bajo los cuales se pueda dar un trato justo a cada situación en donde los miembros de las comunidades indígenas adopten comportamientos contrarios a las tradiciones culturales de sus comunidades.

Ahora puede ampliarse la respuesta a la pregunta orientadora de esta investigación: ¿cuál es la aplicabilidad ético-política del modelo de ordenamiento sociopolítico sugerido en cada una de esas dos interpretaciones, respecto a la articulación de las demandas de las comunidades indígenas y la construcción de unidad política democrática en Colombia? Recuérdese, brevemente, que (según Taylor) el modelo de Estado multicultural posibilitaría la defensa tanto de los derechos individuales como los de grupo solicitados por miembros de los grupos aborígenes para conseguir salvaguardar sus horizontes de vida cultural. Y que (según Habermas) el modelo de Estado democrático de derecho viabilizaría la inclusión social del ciudadano bajo condiciones morales y comunicativas que permitirían la participación ciudadana, en pie de igualdad legal, en la solución de los asuntos prácticos suscitados en la interacción social.

Un Estado generando condiciones legales que potencien la participación ciudadana, en igualdad de derechos, es, pues, el modelo de Estado que aquí se ha privilegiado, ya que con la participación ciudadana se logra la realización de las demandas de los diferentes actores sociales y la construcción permanente de comunidad política incluyente. Tal como se ha descrito, en el segundo capítulo, la legitimidad del modelo de Estado democrático deliberativo viene dada cuando las acciones, normas o instituciones que en él se dictan pueden justificarse a través de un proceso deliberativo. Éste

deberá regirse por reglas como la libertad y la igualdad de los participantes, y orientarse por el principio de la discusión pública, sin la exclusión de ningún punto de vista. Más aún, el Estado democrático deliberativo supone la idea de la autonomía ciudadana como condición del procedimiento democrático participativo y comunicativo de la producción de las normas jurídicas de las sociedades pluriculturales. Allí donde hay ejercicio público de la autonomía, hay integración social, que posibilita a los destinatarios de las normas jurídicas entenderse en su conjunto como autores racionales de tales normas.

A modo de conclusión, es significativo decir que, dado que la construcción de un ordenamiento sociopolítico no es definitiva, el modelo de Estado democrático de derecho puede representar la condición de posibilidad más acorde con un proceso de construcción permanente de unidad política. La articulación de la diversidad cultural, junto con la situación de multiculturalidad que caracteriza a naciones modernas democráticas como la colombiana, exigen una participación activa de los ciudadanos para poder así construir la unidad política. La importancia de la articulación de las diferentes formas de vida cultural, a partir de un ejercicio inquebrantable de participación ciudadana en igualdad de derechos, junto con el seguimiento de los procedimientos democráticos; hacen posible, en sentido normativo, un modelo de Estado que fomente la organización de las comunidades indígenas, la participación política de los colectivos identitarios, la consolidación de un pensamiento político pluricultural y el desarrollo de la convivencia en la diferencia, cimentada en la obediencia a los derechos fundamentales del ciudadano y la universalización de la ciudadanía. Esto es, la participación ciudadana como posibilidad con la cual cuentan los individuos para afrontar el compromiso moral de intervenir, de manera constante, en la construcción de comunidad política y asumir la sociedad como un campo de batalla en donde los actores sociales luchan por definir un orden social que incluya sus necesidades y expectativas, individuales o colectivas.

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## CONCLUSIÓN

Es muy significativo que los académicos nacionales provenientes de diversos campos de las ciencias sociales estén, en la actualidad, construyendo vías de interpretación en torno al conflicto entre el Estado y la diversidad étnica y cultural, muy en línea con explicaciones que pretenden develar las circunstancias reales de exclusión de las minorías culturales, indígena y negra, del proceso de construcción de la unidad política nacional. Sobre todo si se considera que casi todas esas interpretaciones coinciden en otorgarle derechos especiales a las minorías culturales como condición para el desplazamiento del modelo de Estado centralista y monocultural hacia un ordenamiento sociopolítico democrático e incluyente. La afinidad que resulta del análisis de tales interpretaciones no supone una propuesta de solución definitiva o la reivindicación de un único modo de comprensión del conflicto entre Estado y diferencia cultural. Por el contrario, lo que esas interpretaciones indican es que se requiere entender que la complejidad de ese conflicto exige el concurso de otros saberes.

Si bien es cierto que esas vías de interpretación son valiosas, se debe reconocer que los teóricos sociales nacionales no asumen el supuesto moral de la participación ciudadana como condición para la realización del modelo de Estado democrático, pluralista y participativo sugerido con la apertura constitucional de 1991. Según esas interpretaciones, la forma como el Estado podría responder a la articulación de la diversidad étnica y cultural, es una forma que exige a la Corte Constitucional colombiana actuar de acuerdo con reglas que viabilicen la toma de decisiones relacionadas con la interacción entre la cultura política liberal y las comunidades minoritarias no liberales; la comprensión de la situación de incompatibilidad entre Estado, derechos colectivos y proyectos de explotación en los territorios indígenas; entender las condiciones de comunicabilidad y el reconocimiento mutuo de las concepciones de bienestar común; considerar la incidencia de la diversidad cultural en la actualización política en tiempos de la globalización; y resaltar la importancia de la reimaginación de la identidad étnica y la lucha

por el territorio en la transformación de las condiciones de subordinación e invisibilización de los indígenas y negros.

Respetando estas versiones, se sugiere que en el estudio sobre el problema de la articulación de la diversidad en Colombia sería de gran importancia integrar a la filosofía, de modo que desde ella se pueda ayudar a dilucidar y entender los supuestos morales que determinan a los dos principales modelos de Estado que se expresan en la tensión constitucional de 1991 y que hoy se disputan la solución normativa de ese problema: el modelo de Estado multicultural y el modelo de Estado democrático de derecho; uno, garantizando los derechos colectivos sobre los derechos fundamentales del individuo; y, otro, reivindicando la participación de los actores sociales en la definición pública de las normas de regulación social en igualdad de derechos. Es ese carácter normativo el que confiere un sentido loable a la filosofía, por la posibilidad misma de introducir la reflexión ético-política en la discusión sobre el problema de cómo darle juego sociopolítico a las demandas de reconocimiento de las formas de vida cultural en las sociedades modernas democráticas; es decir, por la posibilidad de ofrecer soluciones a dicho problema en términos prácticos normativos.

Por lo anterior, se estima aquí que la solución sobre el problema de la articulación de la diversidad étnica y cultural, en el contexto nacional, requiere también del ejercicio inquebrantable de la participación ciudadana a partir del seguimiento respetuoso de los procedimientos democráticos. Este supuesto moral y político hace posible un modelo de ordenamiento sociopolítico que potencie la creación de condiciones legales que viabilicen la organización autónoma de las comunidades indígenas acorde con sus necesidades e intereses, la participación de los colectivos identitarios en la vida política nacional, la consolidación de un pensamiento político pluricultural y la consolidación de una interacción social regulada por el derecho. Ese supuesto moral y político representa uno de los resultados más significativos arrojado por esta evaluación sobre la aplicabilidad ético-política del modelo de ordenamiento sociopolítico sugerido por Taylor y Habermas, en sus respectivas interpretaciones del conflicto entre el Estado y las minorías culturales.

Pareciera que la participación ciudadana no ha tenido oportunidad como supuesto fundamental en la construcción de la unidad política nacional, si bien, porque las condiciones históricas propias de la conquista y colonización española impusieron una hegemonía religiosa y cultural; o porque los grandes sectores de la población indígena y negra fueron excluidos del proyecto de unidad nacional, o bien, porque a las minorías culturales se les ha exigido un proceso de aculturación-deculturación para su aceptación como actores válidos del proceso de construcción de las naciones políticas. Visto así el asunto de la relación histórica entre Estado y diversidad cultural, surgen varias versiones políticas que han contribuido en la justificación ideo-

lógica de esa forma de exclusión-inclusión. Desde las ideas políticas que de esta realidad hacen Caldas y Bolívar en tiempos de la independencia, pasando por las primeras disposiciones republicanas del siglo XIX, hasta llegar al discurso de la Regeneración y pureza racial, bien entrado el siglo XX; todas estas versiones han pretendido legitimar un ordenamiento sociopolítico que no logró arrasar o reducir la irreductible diversidad étnica y cultural propias del contexto nacional.

Posiblemente ello y, desde luego, las luchas políticas de colectivos identitarios organizados en los movimientos sociales, expliquen, en parte, la reforma Constitucional de 1991. En la medida en que se reforma la Carta Magna se crean nuevos lenguajes normativos y modos de interpretación que parecen reconocer la diversidad étnica y cultural. No obstante, se debe decir que ese reconocimiento se otorgó al tiempo que se reafirmó la idea liberal de los derechos fundamentales del individuo. Este carácter dual de la Constitución de 1991 cobra vigencia para los propósitos del presente trabajo y no debe sorprender el abordarlo como un choque de valores ético-políticos, toda vez que el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y la reafirmación de los derechos fundamentales del individuo suponen no sólo diversos tipos de modelos de Estado, sino también diferentes concepciones de racionalidad práctica y diversas formas de pensamiento político. Es esto lo que aquí se ha llamado el choque axiológico entre el espíritu multicultural y liberal.

Este choque de valores ético-político, ha significado para la reflexión filosófica el planteamiento de diversas versiones provenientes de tradiciones filosóficas incompatibles. En concreto, se toma el planteamiento multicultural de Taylor y la versión universalista de los derechos de Habermas, fundadas, respectivamente, en la tradición hegeliana-hermenéutica y en la tradición kantiana universalista. La tradición hegeliana-hermenéutica puede comprenderse de acuerdo con una racionalidad práctica sustantiva favorable con un ordenamiento sociopolítico que reconoce la diferencia cultural y el libre fluir de las libertades solicitadas por las identidades culturales. Contraria a esta tradición, la kantiana universalista puede entenderse conforme con una racionalidad práctica procedimental que propicia un ordenamiento sociopolítico en donde se aboga por la participación ciudadana, en igualdad de derechos, como condición para la construcción pública de las normas y los procedimientos de regulación social.

En el marco de los planteamientos anteriores, se muestra que la versión de Taylor encuentra su realización en el modelo de Estado multicultural, el cual posibilitaría la defensa tanto de los derechos individuales como los de grupo solicitados por miembros de los grupos aborígenes para conseguir salvaguardar sus horizontes de vida cultural. Y que la interpretación de Habermas encuentra su realización en el modelo de Estado democrático de derecho que viabilizaría la inclusión social del ciudadano bajo condiciones

morales y comunicativas que permitirían la participación ciudadana en la solución de los asuntos prácticos suscitados en la interacción social. Parecería que el problema de la articulación de la diferencia cultural se encuentra en una situación de incompatibilidad entre el multiculturalismo de Taylor y el universalismo de los derechos de Habermas sin resolver.

Para esclarecer esta incompatibilidad, se realizó un balance sobre los supuestos ético-políticos de las interpretaciones en cuestión. El balance conceptual de la versión multicultural de Taylor y de la interpretación universalista de los derechos de Habermas, como ya se indicó, condujo a favorecer la idea de que la versión de Habermas brinda una alternativa normativa que para el caso colombiano sería la más pertinente dado que esa alternativa normativa viabilizaría un espacio público dinámico y en constante construcción, y posibilitaría la cimentación de la unidad política como resultado de la participación de todos los actores sociales con sus necesidades y formas de vida cultural. A nuestro juicio, la participación de todos los actores sociales, en igualdad de derechos, es una de las condiciones legales que facilitaría en Colombia el desplazamiento del modelo de Estado centralista y monocultural hacia un modelo de ordenamiento sociopolítico incluyente del multiculturalismo. Bajo este punto de vista, se ha procedido a reconstruir los aspectos teórico-conceptuales básicos de la interpretación de Habermas.

Según esta versión, participación y derecho son los supuestos morales fundamentales para garantizar la articulación de las demandas de reconocimiento de las identidades colectivas. Estos supuestos validan el papel activo de los ciudadanos y grupos minoritarios en la definición pública de las normas y de los procedimientos de regulación social. Ese papel activo es la base moral de la explicación universalista de los derechos fundamentales. Y esa base moral supone las libertades subjetivas de acción, la autonomía ciudadana, la capacidad de lenguaje, la auto-obligación con las normas y el Estado concebido como una forma de deliberación ciudadana. Se trata de supuestos morales de una concepción política en la que es justificado el espacio público deliberativo como trasfondo normativo común que permite la participación en términos de igualdad de derechos. La racionalidad deliberativa implícita en esta concepción se pone de manifiesto en el momento en que la articulación del reconocimiento de las formas de vida cultural ha de afirmarse en la forma como los actores políticos definen y aclaran públicamente las expectativas colectivas y los criterios que han de permitirles establecer acuerdos respecto a lo justo y bueno.

Significa, entonces, que la racionalidad deliberativa remite a la práctica de la autonomía ciudadana como ejercicio de discusión pública. Esto, de paso, garantiza el reconocimiento de la diversidad cultural sin necesidad de recurrir a la idea de un Estado protegiendo los derechos diferenciados de grupo. Como se logró advertir, esa política legislativa no es paternalista con respecto a la articulación de las demandas de reconocimiento de las



minorías culturales, sino que se dirige a las posibilidades de inclusión del pluralismo cultural a través de un proceso democrático deliberativo caracterizado como formas de argumentación que contiene convenios. Esta política legislativa exige un procedimiento democrático y un conjunto de presuposiciones de comunicación que viabilizan la legitimación de las normas dadas por los mismos actores discursivos a partir del uso público de la razón práctica. La democracia deliberativa puede relacionarse con aquellos estudios que conciben la política como un escenario de procesos de poder en donde los actores se enfrentan regulados socialmente por el derecho. Dicho de forma breve, se debe comprender que el funcionamiento de un sistema político es realizable de modo correcto sólo si los actores sociales ajustan sus acciones al derecho y participan en la solución de los asuntos prácticos.

Un ordenamiento sociopolítico que fomente la visión paternalista como condición para el reconocimiento de la diversidad cultural, según lo visto, no es ética ni políticamente favorable en el contexto nacional. Si el Estado democrático de derecho presupone la aclaración pública de las normas de coerción y la aceptación de la intensa lucha política como condiciones que deben garantizarse, entonces una política de ayuda expresada en derechos especiales a las minorías culturales no tendría lugar desde la organización del Estado de derecho. El Estado de derecho es más democrático que el Estado multicultural. Al tiempo que este último da mayor ayuda a los proyectos de vida que compiten entre sí, la esfera pública se vuelve cada vez más despolitizada y menos democrática. Así, la competencia se reduce a cuestiones relacionadas con el otorgar derechos especiales a los grupos minoritarios, situación que elimina el aspecto de legitimidad democrática propia del poder y del derecho. Mientras que las cuestiones relativas al Estado democrático de derecho resaltan la necesidad de garantizar condiciones de neutralidad y procedimientos democráticos para la discusión pública de los problemas suscitados por la diversidad de intereses y necesidades.

En su racionalidad el Estado democrático de derecho es siempre plural y participativo, tal como ha sido establecido en términos formales, por ejemplo, en la Constitución Política de 1991. Específicamente, el funcionamiento del Estado democrático de derecho no depende de los rasgos morales de los grupos humanos, sino de la participación de los actores sociales en la definición de las normas de regulación social y en la capacidad de intervención respecto al funcionamiento del Estado. El Estado democrático de derecho encuentra su legitimidad sólo en el ejercicio permanente del poder político de los diversos actores sociales regulado por el derecho; no depende del esquema axiológico particular de los colectivos identitarios ni de sus principios morales o de sus tradiciones culturales. Dado que el proceso democrático posee un carácter deliberativo, se puede afirmar que únicamente a través del procedimiento democrático se garantiza a todos los ciudadanos la

oportunidad adecuada e igual para formar y validar una opinión y voluntad acorde a sus intereses. Cuando los intereses de un ciudadano y su concepción de bien exijan atención al bien público y al interés general, el ciudadano debe contar con la oportunidad de adquirir una comprensión de tal situación.

La propuesta de Habermas, en torno a un procedimiento democrático cimentado en los anteriores puntos, pone de relieve la importancia de una discusión pública que sitúa la comprensión bajo la reconciliación de los intereses en conflicto. La ineludible situación de ciudadanos con diversas opiniones y diversos intereses obliga a una atención diferenciada de los criterios, lo cual no implica que tal complejidad social sea un inconveniente para la implementación del procedimiento democrático. Por ello, toda democracia fundada en la competencia entre grupos humanos requiere ser entendida como un sistema de acción en donde los procedimientos democráticos no sólo deben posibilitar la implementación nominal de derechos de participación y comunicación, sino que también deben facilitar la ejecución de tales derechos en forma de práctica. En efecto, lo que hace al procedimiento democrático un aspecto central de la democracia deliberativa es su incidencia en la descentración del poder que se expresa en las sociedades complejas o sociedades diferenciadas.

Así pues, sólo dentro de un contexto de una cultura política que fomente la democratización del poder es posible que los grupos humanos o formas de vida cultural que compiten entre sí logren un nivel de convivencia en la tolerancia. Pues desde este nivel de tolerancia se facilita la solución de las tensiones y de los conflictos suscitados por la diferencia de interpretaciones y opiniones. Se trata, entonces, de reconocer que el procedimiento democrático es condición para la realización de una política deliberativa. Esta forma de generación de poder legítimo, representa un procedimiento que permite resolver los problemas concebidos en la interacción social. La política deliberativa, se constituye en la alternativa de solución de los problemas devenidos del proceso de integración social y tal solución es posible gracias a que la política deliberativa se vale del lenguaje del derecho. El derecho es un instrumento a través del cual las estructuras de reconocimiento recíproco, producto de las interacciones sociales y relaciones de solidaridad, pueden trasladarse a los ámbitos complejos y crecientemente ignorados de una sociedad funcionalmente diferenciada.

Como se ha visto, la solución al problema central planteado se resuelve de acuerdo con la interpretación filosófica normativa universalista de los derechos de Habermas; interpretación que ha sido reconstruida a partir de su amplio programa filosófico. Tal como se demostró, esa interpretación no admite la idea de supuestos éticos que justifiquen un modelo de Estado multicultural fundado en la defensa de los derechos individuales como la protección de los derechos de grupo solicitados por miembros de los grupos aborígenes para conseguir salvaguardar sus horizontes de vida cultural. Por

el contrario, acoge la idea de un conjunto de supuestos morales que legitimen el modelo de Estado democrático de derecho cimentado en la inclusión social de las formas de vida cultural bajo condiciones morales y comunicativas que permitirían la participación ciudadana, en pie de igualdad legal, en la solución de los asuntos prácticos suscitados en la interacción social.

Sobre las bases de estas consideraciones, se ha dicho aquí que el Estado debe generar condiciones legales que potencien la participación ciudadana, en igualdad de derechos, ya que con la participación ciudadana se logra la realización de las demandas de los diferentes actores sociales y la construcción permanente de comunidad política incluyente. La legitimidad del modelo de Estado democrático deliberativo viene dada cuando las acciones, normas o instituciones que en él se dictan pueden justificarse a través de un proceso deliberativo. Éste deberá regirse por reglas como la libertad y la igualdad de los participantes y orientarse por el principio de la discusión pública sin la exclusión de ningún punto de vista. Más aún, el Estado democrático deliberativo supone la idea de la autonomía ciudadana como condición del procedimiento democrático participativo y comunicativo de la producción de las normas jurídicas de las sociedades pluriculturales. Allí donde hay ejercicio público de la autonomía, hay integración social que posibilita a los destinatarios de las normas jurídicas entenderse en su conjunto como autores racionales de tales normas.

De cualquier manera, lo que en términos ético-políticos hay que privilegiar es la necesidad de comprender que la construcción de un ordenamiento sociopolítico no es definitiva. El modelo de Estado democrático de derecho puede representar la condición de posibilidad más acorde con un proceso de construcción permanente de unidad política incluyente. La articulación de la diversidad cultural, junto con la situación de multiculturalidad que caracteriza a las naciones modernas democráticas, como es el caso de Colombia, exigen una participación activa de todos los actores sociales para construir la unidad política. La importancia de la articulación de las diferentes formas de vida cultural a partir de un ejercicio invariable de participación ciudadana, junto con el seguimiento de los procedimientos democráticos; hacen posible un modelo de Estado que fomente la organización de las comunidades indígenas, la participación política de los colectivos identitarios, la consolidación de un pensamiento político pluricultural y el desarrollo de la convivencia en la diferencia instituida en la obediencia a los derechos fundamentales del ciudadano y la universalización de la ciudadanía. Esto es, la participación ciudadana como posibilidad que tienen las minorías culturales para afrontar el compromiso moral de intervenir de manera constante en la construcción de comunidad política y asumir la sociedad como un campo de batalla en donde los actores sociales luchan por definir un orden social que incluya sus necesidades y expectativas individuales o colectivas.

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michael (1994) "Nation, race, culture. Les mouvements noirs et indiens au Brésil". CARVALHO, María Rosário G. de (trad.) En: *Cahier des Amériques Latines*. París: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL). N° 17 ["Identité et couleurs en Amérique latine"] (enero-junio).
- ANCÍZAR, Manuel (2009) *Peregrinación del ALPHA por las provincias del norte de la Nueva Granada en 1850-1851*. Bogotá: Echeverría.
- APEL, K.; DUSSEL, E.; FORNET, R. (1992) *Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación*. México: Siglo XXI Editores.
- APEL, Karl Otto (1990) *Transformaciones de la filosofía*. Madrid: Taurus. Vol. II.
- APPELBAUM, Nancy; MACPHERSON, Anne; ROSEMBLATT, Karin Alejandra (2003) *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- ARANGO, Rodolfo; CEPEDA, Margarita (comps.) (2009) *Amistad y Alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*. Bogotá: Universidad de los Andes. [Disponible en: <http://www.lalibriariadelau.com> (consulta: marzo 2 de 2012)]
- ARBOLEDA, Sergio (1951) *La República en la América Española*. Revista BOLÍVAR (dir.) Bogotá: Ediciones ABC.
- BAUMANN, Gerd (2001) *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós.
- BOLÍVAR, Simón (1998) *Escritos fundamentales*. CARRERA D. Germán (comp.; prol.) Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_ (1983) *Proclama y discurso del Libertador, 1811-1830*. LECUNA, Vicente (comp., estudio y notas) Los Teques, VEN: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos.
- \_\_\_\_\_ (1826) "Constitución de la República Boliviana". En: SUBIETA SAGÁMAGA, Luis (1948) *Bolívar y Bolivia*. La Paz, BO: Revista de la Academia de Ciencias Genealógicas y Heráldicas de Bolivia
- BONILLA, Daniel (2006) *La Constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- BUSHNELL, David (1975) *Lecturas de Historia*. Tunja: Universidad Pedagógica de Colombia. Tomo 3.
- CALDAS, Francisco José de (1809) “Estado de la geografía del Virreinato en relación con su economía y comercio” En: CALDAS. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Santafé, pp. 138-139. [Nuevo Plan del Semanario para el año de 1810]
- \_\_\_\_\_ (1808) “Estado de la geografía del Virreinato en relación con su economía y comercio”. En: CALDAS. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Santafé. [Prospecto del semanario para 1809]
- CARO, Miguel Antonio (1962) *Obras*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Tomo I.
- \_\_\_\_\_ (1918-1945) *Obras Completas*. CARO, Víctor E.; GÓMEZ RESTREPO, Antonio (eds.) Bogotá: Imprenta Nacional. Tomo I.
- CASTELLANOS, Gabriela; GRUESO, Delfín Ignacio; RODRÍGUEZ, Mariángela (comps.) (2009) *Identidad, cultura y política: Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. Cali: Universidad del Valle.
- CASTILLO, Luís Carlos. (2009) *Etnicidad y Nación: El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- CONILL SANCHO, Jesús (2002) *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja.
- COLOMBIA. CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Ley 70 de 1993. Diario Oficial 41.013. Agosto 27 de 1993.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Constitución Política de Colombia: 1991*. 4ª Ed. NIEBLES, Edgardo (ed.) Bogotá: Librería Ediciones del Profesional.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Constitución Política de 1830*. Bogotá. En: *Revista Estudios Sociológicos*. 1994. Vol. XIV. N° 41, pp. 85-86.
- \_\_\_\_\_ PARTIDO CONSERVADOR (1986) *El pensamiento del conservatismo colombiano. Programas del Partido 1849-1985*. Bogotá: Fondo Cultural Futuro Colombiano.
- CORTINA, Adela (1995) *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya-Alauda.
- CUERVO, Rufino José (1954) *Obras*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Tomo I.
- CUEVAS CANCINO, Francisco (1975) *La Carta de Jamaica redescubierta*. México: Colegio de México.
- DWORKIN, Ronald (1989) *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- ELÓSEGUI ITXASO, María (1997) “La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales”. En: *Revista de Estudios Políticos* [en línea] Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. N° 98 (diciembre), p. 84. 1941- [marzo 2 de 2012]. Trimestral. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1166>

- \_\_\_\_\_ (1997) “La propuesta de Habermas sobre la ciudadanía multicultural”. [en línea] Disponible en: <http://www.aceprensa.com> [consulta: marzo 3 de 2012]
- FORERO, Yelitsa Marcela (2008) *Epifanías de la identidad. La comprensión multiculturalista de Charles Taylor*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- FRASER, Nancy. (1997) *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. HOLGUÍN, M.; JARAMILLO, I. (trads.) Bogotá: Universidad de los Andes, p. 24. [Disponible en: <http://books.google.com.co/com> (consulta: marzo 2 de 2012)]
- \_\_\_\_\_ (2002) “Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento”. En: *New Left Review*. [en línea] Madrid: AKAL. N° 4, p. 64. Disponible en: <http://www.new-leftreview.es> [consulta: marzo 2 de 2012]
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?* MANZANO, Pablo. (trad.) Madrid: Ediciones Morata.
- GADAMER, Hans-Georg (2001) *Verdad y método*. Madrid: Ediciones Sígueme. Tomo I.
- GALLEGO VÁSQUEZ, Federico (2008) *Ética del discurso y teoría política. Sobre el concepto de legitimidad democrática*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- GARCÁS Joaquín, “Mensaje del Gobernador de la Provincia de Túquerres a la Cámara en 1850”, Túquerres, septiembre 15 de 1850, AGC, AM, Paq. 48, Leg. 25. Citado en: SAFFORD, Frank (1991) “Race, Integration and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870” En: *Hispanic American Historical Review*. Durhan: Duke University, etc. Vol. 71, No. 1 (febrero).
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1993) *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- GEERTZ, Clifford (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona.
- GIRALDO, Fabio; VIVIESCAS, Fernando (comps.) (1994) *Colombia el despertar de la modernidad*. 2ª Ed. Bogotá: Foro Nacional por Colombia.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Colombia el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia.
- GÓMEZ, Laureano (1930) *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Bogotá: Minerva.
- GONZÁLEZ, Jorge Enrique. *Tradición y modernidad en la construcción de la nación colombiana* [Conferencia]. En: Cátedra Manuel Ancizar “Crear y poder hoy”. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (UNAL), 2004.
- GUTIÉRREZ ALEMÁN, Carlos B. (2002) *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (UNAL). 2002.

- GUTMANN, Amy (2008) *Identity in democracy*. OTERO, Estela (trad.) Argentina: Rústica.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- GROS, Christian (1998) “Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano”. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 60. N° 4 (octubre-diciembre).
- GRUESO, Delfín Ignacio. (2009) *Caldas y Caro: los roles del catolicismo y la ‘ciencia’ en la negación de la diversidad de la nación colombiana*. Cali: Universidad del Valle.
- \_\_\_\_\_ (2003) “¿Qué es el multiculturalismo?”. En: *El Hombre y la Máquina*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente. N° 20-21 (julio-diciembre). [Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx> (consulta: marzo 2 de 2012)]
- HABERMAS, Jürgen (2003) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus. Tomos I y II.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Verdad y justificación*. Barcelona: Trotta
- \_\_\_\_\_ (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (1999) *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. VELASCO ARROYO, J.; VILAR ROCA, G. (trads.) Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península.
- HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John (1998) *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1987) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, G. (1986) *Historia documental de la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada después de la muerte de su director Don José Celestino Mutis 1808-1952*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- HONNETH, Axel (2007) *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz Barpal.
- \_\_\_\_\_ (1997) “Reconocimiento y obligación moral”. En: *Areté* [en línea] Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Departamento de Humanidades. Vol. 9, N° 2. 1989- [marzo 2 de 2012]. Disponible en: <http://revistas.pucp.edu.pe/arete>
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo (1995) “Ética comunicativa y educación para la democracia. En: *Revista Iberoamericana de Educación*. [en línea] N° 7 (enero-



- abril), p. 86. 1993- [marzo 2 de 2012]. Cuatrimestral. Disponible en la Biblioteca Virtual de la OEI: [http://www.rieoei.org/numeros\\_anteriores.htm](http://www.rieoei.org/numeros_anteriores.htm)
- HOYOS V., Guillermo; URIBE, Ángela (comps.) (1998) *Convergencia entre ética y política*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- KANT Immanuel (2001) *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Critique of Practical Reason*. ROVIRA ARMENGOL, Jose (trad.) Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_ (1989) *La metafísica de las Costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1978) *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1968) *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. GARCÍA MORENTE, Miguel (trad.) (reproducido en la edición de la Academia de Berlín) Frankfurt: Fondo de Cultura Económica México.
- KUHLMANN, Wolfgang (ed.) (1986) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegel und die Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KUKATHAS, Chandran (2003) *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- LÓPEZ DE MESA, Luís (et al.) (1920) *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Banco de la República. Vol. 2.
- MEJÍA QUINTANA Óscar (2008) *Derecho y democracia en Habermas*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas.
- MOTTA, Nancy. (2007) “Las dinámicas culturales y la identidad vallecaucana”. En: *Historia y Espacio*. Cali: Universidad del Valle. N° 28 (enero-junio).
- MUELAS, Lorenzo (1991) “Exposición general”. En: *Gaceta Constitucional*. N°19.
- \_\_\_\_\_ (1991) “Propuesta Indígena de Reforma Constitucional” (Proyecto de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia N° 83). En: *Gaceta Constitucional*. N° 24.
- MÚNERA, Alfonso (2005) *Fronteras imaginadas*. Bogotá: Planeta.
- OGIEN, Albert (1987) “Les usages de l'identité”. En: ASSOCIATION FRANÇAISE DES ANTHROPOLOGUES (éd.) *Vers des sociétés pluriculturelles. Études comparatives et situation en France*. HOFFMAN, Odile; QUINTERO, Oscar (trads.) Paris: l'ORSTOM, p. 138. (Contiene las Actas del Simposio

- Internacional de la Asociación Francesa de Antropólogos).
- OLIVÉ, León (1999) *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1994) *La identidad personal y la colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- OLIVÉ, León; VILLORO, Luís (eds.) (1996) *Homenaje a Fernando Salmerón: Filosofía moral, educación e historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- PÉCAUT, Daniel (1987) *Orden y violencia: Colombia 1930-1953*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, etc. Vol. 1.
- PEÑA CREPE, Alfonso. “Proyecto de Reforma Constitucional”. En: *Gaceta Constitucional*. N° 60.
- PITKIN, H. (1981) “Justice. On Relating Private and Public”. En: *Political Theory*. TULLY, James (ed. consultor) Canadá: Universidad de Victoria. N° 9 (agosto).
- POMBO, José I. de (1986) *Comercio y Contrabando en Cartagena de Indias*, Bogotá, Procultura.
- RAWLS, John (2002) *La justicia como equidad*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996) *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAZ, Joseph (2001) *La Ética en el ámbito público*. Barcelona: Gedisa.
- RESTREPO PIEDRAHITA, Carlos (comp.) (2009) *Constituciones Políticas nacionales de Colombia*. 4ª. Ed. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- ROJAS, Cristina (2001) *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma.
- SAFFORD, Frank (1991) “Race, Integration and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870” En: *Hispanic American Historical Review*. Durhan: Duke University, etc. Vol. 71, No. 1 (febrero).
- SAMPER, José María. (1861) *Ensayos sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas*. Paris: Imprenta de Thumot y Cía..
- SAMPER, Miguel. (1969) *La miseria en Bogotá “Retrospecto”, 1896*. Bogotá: Universidad Nacional, Biblioteca Universitaria de Cultura Económica.
- SÁNCHEZ, Esther (2004) *Derechos propios: ejercicio legal de la jurisdicción especial indígena en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- SARTORI Giovanni (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- SAVOIA. Rafael (coord.) (1992) *El negro en la historia. Raíces Africanas en la Nacionalidad Ecuatoriana*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.

- SOUSA SANTOS, Boaventura de; GARCÍA VILLEGAS, Mauricio (eds.) (2001) *El Caleidoscopio de las justicia s en Colombia*. Bogotá: Colciencias, etc. Vol. II.
- TAYLOR, Charles (2005) *La libertad de los modernos*. Madrid: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (2001) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Las Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996) “Identidad y reconocimiento”. En: *Revista Internacional de Filosofía Política*. [en línea] N° 7, p. 15. 1993- [marzo 2 de 2012]. Semestral. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1241>
- \_\_\_\_\_ (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- TODOROV, Tzvetan (1995) *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2003) *La conquista de América. El problema del otro*. BOTTON B., Flora (trad.) Buenos Aires: Siglo XXI. [Primera publicación en francés 1982]
- URIBE BOTERO, Ángela (2005) *Petróleo, economía y cultura: El caso u'wa*. Bogotá: Universidad del Rosario, etc.
- URIBE, Jaramillo (dir.) (1982) *Manual de historia de Colombia*. 2ª. Ed. Bogotá: Circulo de Lectores. Tomo II.
- VALENCIA LLANO, Alfonso (2001) *Mujeres caucanas y sociedad republicana*. Cali: Universidad del Valle.
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos (2000) “Derechos de las minorías y democracia liberal: Un debate abierto”. En: *Revista de estudios políticos*. [en línea] N° 109 (julio-septiembre), pp. 201-221. 1941- [marzo 2 de 2012]. Trimestral. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1166>.
- VERGES GIFRA, Joan (2005) “El ‘giro hermenéutico’ del liberalismo político rawlsiano: exposición crítica”. En: *Éndoxa: Series filosóficas* [en línea]. Madrid: UNED. Facultad de Filosofía. N° 20, p. 419. 1993- [marzo 2 de 2012]. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:revistaEndoxa/demo:Collection/view>
- VILLEGAS VÉLEZ, Álvaro Andrés (2005) “Raza y nación en el pensamiento de Luís López de Mesa: Colombia, 1920-1940”. En: *Estudios Políticos* [en línea] Medellín: Universidad de Antioquia. N° 26 (enero-junio), p. 211.

Semestral. Disponible en: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudiospoliticos/index> [consulta: marzo 2 de 2012]

- VILLORO, Luís (1995) “¿Crisis del Estado-nación mexicano?” En: *Dialéctica*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Año 18. N° 27.
- VITALE, Ermanno (2004) *Liberalismo y multiculturalismo. Un desafío para el pensamiento democrático*. CARVAJAL D., Rogelio (ed.); FERNÁNDEZ S., José (trad.) México: Océano.
- WALZER, Michael (1997) *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WILLET, Cynthia (ed.) (1998) *Theorizing Multiculturalism: A guide to the current debate*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- YOUNG, Iris Marion (1990) *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2006) *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

## Jurisprudencia

- COLOMBIA. Corte Suprema de Justicia. Sala Civil. Sentencia C-029 de 2009. 28 de enero de 2009. Magistrado Ponente Dr. Rodrigo Escobar Gil. Expediente D-7290.
- \_\_\_\_\_ Sentencia C-075. Febrero 7 de 2007. M.P. Dr. Rodrigo Escobar Gil. Expediente D-6362.
- \_\_\_\_\_ C-560 de 2002. 23 de julio de 2002. M.P. Dr. Jaime Córdoba Triviño. Expediente D-3884.
- \_\_\_\_\_ Sentencia T-030. Enero 25 de 2000. M.P. Dr. Fabio Morón Díaz. Expediente T-244330.
- \_\_\_\_\_ Sentencia SU-039. Febrero 3 de 1997. M.P. Dr. Antonio Barrera Carbonell. Expediente T-84771.



## Programa ditorial

Ciudad Universitaria, Meléndez  
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227  
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>  
[programa.editorial@correounivalle.edu.co](mailto:programa.editorial@correounivalle.edu.co)

**i S i g u e n o s !**



programaeditorialunivalle