

La ética en Colombia en medio de la violencia y la ruptura del tejido social

Guillermo Hoyos Vásquez

¿Ante la gravísima situación de violencia que vive hoy Colombia tiene todavía sentido acudir a recursos de la filosofía práctica, de la psicología y de la pedagogía, que nos ayuden a recomponer el sentido de la vida en sociedad? Esta sencilla pregunta orienta las reflexiones que como filósofo quiero hacer hoy delante de colegas interesados por la suerte de Colombia. Hemos llegado a un momento en el que la violencia en todas sus formas ha cobrado dimensiones nunca antes alcanzadas en nuestro país. Esta situación absurda tendría que llevar al filósofo a preguntar, como lo hicieron en su momento Adorno y Habermas: *Wozu noch Philosophie?*, “¿Para qué aún filosofía?” o como lo formulara Marcuse en mayo de 1979, pocos días antes de morir: “Toda interiorización, todo recuerdo que se haga público y no se aferre al recuerdo de Auschwitz y sea menospreciado por Auschwitz como insignificante, es fuga y evasiva; y un concepto de progreso que no comprende un mundo en el cual Auschwitz sigue todavía siendo posible, es en sentido peyorativo abstracto” (Marcuse 1980, p. 73).

La filosofía debe cuidarse de esta mala abstracción y por eso en tiempos de crisis, precisamente por ello, es todavía más necesaria. Es así como la discusión filosófica contemporánea, sin descuidar los temas tradicionales de la epistemología y la metafísica, se orienta primordialmente, en lo que coincide con la así llamada teoría de la dependencia, por los derechos humanos, la emancipación y la convivencia de las personas y los pueblos, reconociendo que si en algo se manifiesta la crisis de la modernidad es en su impotencia ante las múltiples violencias, los holocaustos, las guerras, las exclusiones y las injusticias. Quienes, ya cansados desde mayo del 68, creen tener que volver a tradiciones impolutas, se excusan de no poder resolver una crisis que perdura y que

tampoco será superada por la frivolidad de quienes se ilusionan de no haber tenido nada que ver con ella. En el extremo opuesto, se ha querido identificar en las últimas tres décadas, en nombre de una ‘filosofía latinoamericana’, el reclamo de las víctimas de todas las promesas: de la conquista, la colonia, la independencia, de las experiencias republicanas, las nuevas dependencias, la guerra fría y los mesianismos revolucionarios.

Pensamos que en el medio, entre quienes todavía apuestan a una filosofía sin supuestos, es decir sin condiciones, ni dependencias, y quienes nostálgicamente sienten no poder hacer filosofía, si no es compartiendo patria con ella y nacionalizándola, es posible desarrollar un discurso ético y político que comprometa a la razón práctica con la sensibilidad moral exacerbada por todas las barbaries e injusticias en las que se ha convertido nuestra cotidianidad. Quiero ante todo clarificar la pertinencia del discurso filosófico en relación con la pregunta planteada, dado que generalmente se piensa que la filosofía en sentido riguroso debe conservar tal grado de abstracción, que preguntas como las que introducen este ensayo, carecerían para ella de toda relevancia (1). Dado que he sido precisamente un crítico de la así llamada “filosofía latinoamericana”, creo que debo clarificar en un segundo paso lo que para mí significa en el momento actual de Colombia el que la filosofía privilegie temas de filosofía práctica en estrecha relación con dicha situación de crisis¹ (2), para terminar con una propuesta más constructiva, con base en lo que algunos colombianos venimos discutiendo, invitados por las Naciones Unidas en Colombia, en los así llamados “Talleres del Milenio” (3) y poder concluir con una concepción de pedagogía como filosofía aplicada y por tanto como formación de ciudadanos.

1. FILOSOFÍA LATINOAMERICANA SIGNIFICA USO ÉTICO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Así intitulaba yo en 1998 un artículo en la Revista Española *ISEGORÍA*,² en el que pretendía ajustar cuentas con una apreciación personal y a la vez con una reciente tradición del pensamiento latinoamericano, en la cual se reclamaba como patrimonio de la así llamada “filosofía latinoamericana” el ser *la* filosofía de la liberación. El título pretende expresar una tesis polémica:³ no es propiedad de la “filosofía latinoamericana” su referencia a la realidad concreta de nuestros pueblos oprimidos, sino que dicha relación es propia de la filosofía práctica misma. Pensamos que hacer hoy en día filosofía en América Latina con el *pathos* que quieren imprimirle los representantes de la filosofía de la liberación es hacer filosofía moral y política en el más riguroso sentido de la palabra. Entonces se ve la conveniencia de inscribir e identificar dicho empeño como uso ético de la razón práctica,⁴ en cuanto esfuerzo por comprender el contexto histórico, cultural y social en el que se reflexiona y como propuesta de solución ético-política a situaciones que exigen cambios, y que comprometen en ellos no sólo a las personas, sino también a las colectividades y a las instituciones.

Este planteamiento general del asunto acerca de las posibilidades y formas de una filosofía latinoamericana permite solucionar desde un principio la mayor dificultad, a saber, la rivalidad entre quienes vienen reclamando que hacen una filosofía comprometida y auténtica que responde a las necesidades de Latinoamérica y quienes piensan hacer mejor filosofía al conservar un grado mayor de abstracción, que precisamente es lo que les es tachado por los “liberacionistas” como “cultura dependiente”. Las propuestas de solución al enfrentamiento latinoamericano no siempre escaparon en el pasado reciente al simplismo de las confrontaciones, como la expresada enfáticamente por Angel J. Cappelletti en el Congreso Interamericano de Filosofía en Caracas en 1977: “Exigir (...) una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina, como han hecho con más entusiasmo que penetración algunos autores contemporáneos, es algo que carece de sentido. No tiene una filosofía propia el que quiere sino el que puede.”⁵

Hoy en día parece más oportuno y productivo buscar la cooperación en el debate crítico a partir de los esfuerzos de quienes quieren y puedan y de quienes pueden y quieran; no se trata por tanto sólo de una conciliación sin consecuencias filosóficas: unos y otros hacen hoy “filosofía latinoamericana” y de la “liberación” cuando se ocupan filosóficamente de la problemática socio-política, de los fenómenos multiculturales y, en general, de los problemas colectivos de los pueblos de

América Latina. No otra cosa se busca con el “uso ético de la razón práctica”, a partir de contextos sociales, culturales y políticos determinados; este discurso es distinto de un uso moral en el ámbito de lo universalizable; pero a su vez, el uso moral se constituye en el horizonte en el que lo ético tiene que poder reconocer sus límites y la relatividad propia de toda tematización de la pertenencia al mundo de la vida.

La pregunta por el sentido de un ejercicio de la filosofía con consecuencias sociales y políticas para nuestra América no es nueva. Quizá uno de los momentos en los que mejor se explicita, se manifiesta en los ya clásicos textos de Juan Bautista Alberdi (1838 y 1840), citados y analizados agudamente por Javier Sasso:⁶ Lo que necesitamos es, “no la filosofía en sí”, sino “aplicada a los objetos de un interés inmediato.” El que no lo entienda así, “ignora absolutamente el rol social y político de la filosofía... y la estudia aislada, como la botánica. La filosofía... considerada de este modo, es la impertinencia misma. Ciencia que no ha de ser aplicada, que no ha de tener su fin sino en sí misma, es ciencia estéril y para nada. La filosofía es para la política, para la moral, para la industria, para la historia, y si no es para todo esto, es ciencia pueril y fastidiosa. Ya pasaron los tiempos de la filosofía en sí, como del arte en sí”(...)“La abstracción pura, la metafísica en sí no echará raíces en América.” De aquí se concluye que es necesario atacar todo afán puramente teorizador, como algo no sólo inútil para lo que necesitan las nuevas naciones, sino como algo perjudicial para la juventud. Pues “en América no es admisible la filosofía con otro carácter”, ya que “el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo, es del todo positivo y de aplicación”. Por lo que no podrá sorprender la ausencia, en los eventuales seguidores de este programa, de toda indagación propia en la filosofía; ésta es sólo “la ciencia de las generalidades”, cuyo “estudio, por lo común tan estéril”, para traernos alguna “ventaja positiva”, ha de conllevar una “enseñanza breve y corta”, que no le quite a la juventud “un tiempo que podría emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil.”⁷ Uno de los pasajes más conocidos de las *Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea*, texto publicado por Alberdi en *El Nacional* de Montevideo, el 2 de octubre de 1840, y que puede leerse como una breve formulación de sus tesis básicas —y de todo entusiasmo nacionalista filosófico— es el siguiente: “la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos.”⁸

Estos planteamientos de Alberdi pueden llevar a algunos de sus admiradores actuales a buscar una renovada filosofía concreta, una auténtica filosofía latinoamericana. Como co-

menta el mismo Sasso, es lo que acontece cuando, tras considerar que en el pasado aconteció “un caso excepcional de intento de aplicación de la filosofía a la organización social y política de una nación”, se lamenta que en este siglo “las propuestas relevantes no vinieron... del lado de la filosofía.”

En lugar de esta argumentación nostálgica habría que apreciar el verdadero resultado de los planteamientos alberdianos: la indiscutible emergencia de las ciencias sociales como disciplinas especializadas, las cuales, sea cual fuere la generalidad con la que construyen sus hipótesis, han colonizado el terreno que Alberdi podía, hace siglo y medio, pacíficamente ocupar. Es decir, lo que se pensaba que tenía que realizar una filosofía latinoamericana, concreta y aplicada, es lo que ha ido aconteciendo en el ámbito de las diversas ciencias sociales. Seguramente tampoco podía ser de otra forma. Por esto mismo pensamos que la filosofía latinoamericana corre el riesgo de ser percibida todavía hoy como un intento anacrónico por anular la reordenación del campo de los saberes, un intento por generar ella misma una historiografía, una etnografía o una sicología social *a priori* y *latinoamericana* a la vez.

Por todo esto concluye el mismo Sasso: quizás la tarea autodescubridora pueda ser proseguida por otros caminos, en la comunicación con quienes investigan empíricamente los múltiples aspectos de la realidad latinoamericana, en la discusión de los problemas que ellos se plantean y de las hipótesis que al respecto formulan, y en el diálogo con quienes pretenden intervenir prácticamente en esa realidad a partir de supuestos y convicciones que pueden y deben ser objeto de análisis y de valoración.⁹

En mi reciente estudio “Medio siglo de filosofía moderna en Colombia: reflexiones de un participante”, he llegado a conclusiones en el caso colombiano¹⁰ que responden adecuadamente a las inquietudes formuladas por Sasso. En efecto, tres son los aspectos que han dinamizado últimamente la pregunta por la relevancia de la filosofía en Colombia: el debate metodológico, los aspectos interdisciplinarios, como los de economía y sociedad, los más específicos de la bioética, los asuntos ambientales, etc. y las discusiones sobre problemas que la sociedad misma, el hombre normal, percibe como relevantes, tanto en relación con las ciencias como con asuntos más directamente políticos, que comprometen la discusión de ciencia, tecnología y sociedad y la relacionada con la moral, la ética y el derecho.¹¹ En esta misma dirección se orienta la mayoría de las inquietudes con respecto a la enseñanza de la filosofía en el nivel medio¹² e inclusive también la propuesta de una filosofía para niños.

Esta especie de primacía de la filosofía práctica con respecto a la teórica, no puede sin embargo llevar a un nuevo reduccionismo ético, que podría terminar en moralismo. Si bien la

filosofía en su función integradora, antes como filosofía trascendental, y luego como epistemología en relación con las ciencias, es hoy como razón práctica respuesta a la fragmentación postmoderna, esto no significa que todas sus tareas sean éticas y que la reflexión filosófica deba reemplazarse por una ética aplicada en asuntos ambientales, en los de la ciencia y la tecnología, de los medios de comunicación, y en general de la bioética. Sin ignorar que la gran confrontación hoy es “el problema de la vida y del futuro de la vida” y que por ello “todas las cuestiones, por ajenas que parezcan, acaban siempre convirtiéndose en problemas bioéticos”, no creo que todo esto permita concluir en este tipo de reduccionismos.¹³ Hoy la filosofía práctica debe conservarse entre la teoría y la praxis. De aquí su relación interna con las ciencias dentro de la así llamada comunidad científica y su intervención pública en los problemas concretos de la sociedad civil.

Sin negar pues la relación directa de la filosofía con las ciencias naturales, antes en nombre de la cosmología y hoy de la epistemología, parece más conducente hoy una especie de rodeo. A partir de la problemática de “ciencia, tecnología y sociedad”, que relaciona la teoría con la sociedad, hay que fortalecer el diálogo entre la filosofía y las ciencias sociales en el sentido propuesto por J. Habermas en cuanto “ciencias de la discusión,”¹⁴ para encontrar en íntima relación con ellas la comunicación con la sociedad misma, en cuya participación radica la última palabra. La razonabilidad comunicativa amplía en un primer momento la participación en la apertura a otras formas de vida y concepciones del bien, y en un segundo momento posibilita acuerdos sobre mínimos para solucionar los conflictos y superar en común los problemas: “Si la filosofía puede ayudar a que los hombres aprendan a comprender las perspectivas alternativas que se presentan con respecto a los problemas, y con ello a desarrollar más fácilmente soluciones en común, entonces presta quizá un aporte para que los hombres que buscan superar sus problemas en comunidad, sean algo más felices.”¹⁵

Se trata pues de encontrar en el diálogo con las ciencias sociales la convergencia entre ética y política,¹⁶ que permita mostrar la pertinencia de la filosofía con respecto a las expectativas de los ciudadanos. No hay que decir que la filosofía es de coyuntura, para abordar preguntas como: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para repensar el concepto de una cultura de la paz para el cambio de siglo? ¿En qué pueden las reflexiones originales sobre el ejercicio de la ciudadanía, la apertura de nuevos espacios públicos y las experiencias inéditas de la pluralidad del pensamiento en América Latina, servir como paradigma para una convivencia más humana en una comunidad mundial confrontada con deficiencias en el ejercicio de la ciudadanía, con la violencia y la fragmentación social? ¿Qué papel pueden jugar los filósofos para sensibilizar a los ciuda-

danos acerca de los valores de la democracia y la paz, especialmente por la generalización de la educación filosófica?¹⁷

En un intento de respuesta a estas preguntas, quiero señalar el aporte de la filosofía a la discusión actual sobre la paz en Colombia. En el Seminario “Los laberintos de la guerra”¹⁸, organizado por Francisco Leal Buitrago en la Universidad de los Andes a finales de 1998, siete destacados científicos sociales se ocuparon de las “Utopías e incertidumbres sobre la paz”. Su discurso está en la frontera con la filosofía moral, política y del derecho, mostrando que uno y otro discurso se necesitan, si pretenden poder llegar a los ciudadanos, quienes en última instancia son la democracia participativa. Sin entrar a detallar el significado de esta convergencia entre filosofía y ciencias sociales, hay que destacar categorías y análisis que no se agotan en la descripción desde la perspectiva del observador (el investigador que analiza), sino que comprometen al ciudadano, cuya perspectiva de participante implica un “punto de vista moral”, una concepción normativa de las gramáticas de la política, propia del uso ético de la razón práctica.

La paz como imperativo moral, según la clásica expresión de Kant “no debe haber guerra”, y el diálogo como principio comunicativo de la política deliberativa y por tanto como único camino posible hacia la pacificación, son el presupuesto de todos los análisis. De aquí se sigue la importancia dada a la “sociedad civil” (J. A. Bejarano, págs. 251 ss.), si se quiere llegar al pleno sentido de la democracia participativa, aprobando así la que Marco Palacios considera como “asignatura pendiente: la democracia” (págs. 59 ss.). Debe entonces tratarse efectivamente de un diálogo en el que crean y se comprometan las partes (M. Deas, págs. 171 ss.): sin credibilidad no hay ética de la autenticidad ni de lo público. El objetivo del diálogo es reconstruir el sentido del derecho y del Estado de derecho democrático, a partir de la “inclusión del otro” en la realización de los derechos humanos, es decir, de la dignidad de las personas, en la activación de la participación política de todos y en la lucha por la justicia como equidad. Son “las utopías de la paz” (Leal, págs. 109 ss.), que construyen su *topos* gracias a la esperanza normativa, a esa especie de performatividad de la democracia participativa. Es en definitiva el lugar de encuentro de la filosofía y las ciencias sociales animando la participación ciudadana.

2. TAREA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA EN COLOMBIA: DEL MULTICULTURALISMO A LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA

Antes de seguir adelante debemos acentuar un aspecto determinante hoy de la reflexión filosófica práctica: el fenóme-

no de la globalización.¹⁹ En efecto, si por una parte pareciera que en nombre de la modernización y del mercado se consolida la colonización del mundo de la vida, por otra los ciudadanos son cada vez más conscientes de la herencia emancipatoria de la modernidad: la autonomía pública y privada. En este sentido es cierto que “la modernidad se orienta por esencia hacia la globalización.”²⁰

Por otro lado el mismo fenómeno de la globalización ha dado una nueva orientación al tema de la identidad, que en Latinoamérica ha sido recurrente ya desde la víspera de los movimientos de independencia a finales del s. XVIII: “¿Qué somos?, ¿quiénes somos?, ¿cuál es el papel que nos corresponde en la historia?, ¿qué elementos distinguen a nuestra cultura?, ¿hasta qué punto nos equiparamos con otras zonas culturales?, ¿quién decide sobre nuestro presente y futuro?”²¹ Son preguntas que se repiten en diversas épocas y lugares del mundo, como si la reflexión latinoamericanista se hubiera universalizado. Hace poco la respuesta se daba en términos de identidad *versus* dependencia.²² Hoy, cuando con la globalización coexisten los nacionalismos, la pregunta por la identidad cultural no es tanto defensiva cuanto constructiva. El multiculturalismo abre el horizonte social e histórico en el que interactúan las diversas culturas desde su propia identidad, reconociendo la diversidad, en procura de mínimos de identidad constitucional. Esto significa que no es una mala utopía “pensar en estados multinacionales, que incluyan las naciones aborígenes y las comunidades negras con pleno reconocimiento y como una riqueza.”²³ Es innegable que también en Latinoamérica hay un replanteamiento con respecto a la idea de un Estado protagónico y de su proyecto unificador de la cultura popular. De hecho nuestra pluralidad étnica y cultural no implica secesionismo ni fundamentalismo ‘purificador’, “sino búsqueda crítica de proyectos participatorios y modelos de desarrollo social.”²⁴

Ahora bien, a la globalización, cuando se la identifica con el neoliberalismo, se le critica que en su desarrollo no sólo se irán desvaneciendo los Estados nacionales, sino que en su arrollador economicismo amenaza con marchitar las diferencias culturales y sus polos de identidad, el sentido de solidaridad de las comunidades e inclusive aspectos ético-políticos de las sociedades modernas. Esto es lo que denuncian los manifestantes desde Seattle hasta Génova pasando por Davos y Praga. Pero la globalización, a cuya realidad no podemos resistirnos, no sólo es nivelación de toda diferencia a partir de la racionalidad económica, ni se manifiesta sólo en fenómenos negativos como el tráfico de drogas y de armas, el lavado de dinero y el terrorismo internacional. Como globalización es más que neoliberalismo tiene sentido el discurso crítico normativo

con pretensiones de universalidad y el diálogo intercultural de los pueblos en búsqueda de motivos y formas de identidad que convoquen a la convivencia humana. A este respecto sigue siendo determinante lo que dijera Kant ya en 1795 en *La paz perpetua*: “La comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos ha llegado a tal situación que una violación de la ley en cualquier lugar de la tierra es sentida por todos. Así que la idea del derecho de ciudadanía mundial no es fruto de una imaginación fantástica y exagerada acerca del derecho, sino un complemento necesario del código escrito del derecho político y de las naciones, que de esta manera llega a ser el derecho público de la humanidad, favorecedor de la paz perpetua.”²⁵

Al comprender que globalización no es sólo la reedición de un “Leviatán global”²⁶, podemos analizar sus presupuestos y consecuencias: la comunicación, la información, la crítica, la democracia y la educación, es decir, la ciencia en general, la medicina, la técnica, la cultura misma. Hay quienes hablan de la globalización de la solidaridad, de múltiples posibilidades de cooperación entre los pueblos y de la idea de universalidad de la filosofía. En esta perspectiva compleja, en este horizonte de horizontes de la mundialización, tiene sentido reconstruir las relaciones entre las diversas culturas en su lucha por formas de reconocimiento y de identidad colectiva, institucional y personal. Aquí se encuentra la propuesta del premio Nóbel de economía Amartya Sen en el sentido de no comprender el desarrollo humano desde el punto de vista de la mera productividad, sino desde una concepción integral del hombre, de sus capacidades de libertad, cooperación y compromiso con la democracia.²⁷

Es necesario por tanto entender la globalización en el proceso de progresiva interrelación entre diferentes sociedades del mundo como un todo, en las tres esferas determinantes de la dinámica social: la económica, la política y la cultural.²⁸ La tesis de la así llamada ‘filosofía intercultural’, otro término hermano de la ‘filosofía latinoamericana’ es que hay que partir del diálogo entre las diversas culturas para abordar los temas de la razón tanto teórica como práctica.²⁹ Lo relevante de esta perspectiva es que antes de proyectar al mundo de la vida y a la sociedad conceptos e ideas, ciertamente ahora ya no de la metafísica, pero sí de la filosofía de la conciencia o de la historia, se parte en estricto sentido ‘fenomenológico’³⁰ del ‘darse las cosas mismas’: el mundo en su multiplicidad de perspectivas y la sociedad en la diversidad de formas de vida. Y se busca que la descripción de este ‘darse’ no se realice por un sujeto privilegiado, sino por los muchos como participantes gracias a su propio lenguaje desde sus diversos mundos de vida. En este sentido podríamos hablar de una “filosofía *a posteriori*. Que piensa el proceso histórico en primerísimo lu-

gar y que brinda criterios para tomar posición en él. Que propone sentidos e hipótesis de avance colectivo. Que busca abrir caminos hacia lo alternativo”;³¹ es decir, lo que ha querido ser desde sus inicios el pensamiento latinoamericanista.

Por esto hay que acentuar las posibilidades que ofrece el pensamiento latinoamericano frente a los reduccionismos de ciertas comprensiones de la globalización. Los fundamentalismos como fenómenos culturales se originan en el reduccionismo que hace de *una* cultura *la* cultura y excluyen de la sociedad las otras culturas. El dogmatismo y el autoritarismo monocultural son intolerantes. Las consecuencias de este desconocimiento del multiculturalismo son la discriminación y la violencia. José Luis Aranguren en su *Ética y política* lo ha formulado certeramente: “Los individuos o grupos aislados, los que se sienten excluidos, a la izquierda o a la derecha, social o regionalmente, de la política, los que se consideran desprovistos de derechos, atención pública o *status*, así como los grupos sociales en declive o mal dotados para una adaptación a las demandas de una civilización en transición o expansión, y quienes se consideran sin oportunidades, condenados a la inmovilidad, a un imposible ascenso social, se inclinan, normalmente, al disconformismo radical y, por tanto, a la repulsa de una democracia que, para ellos, no es tal.”³²

El sentido que da a lo social una concepción deliberativa de la política y participativa de la democracia a partir de la complementariedad entre multiculturalismo e identidad moral, nos permite comprender las diversas formas de exclusión (socio-económica, territorial, jurídica) como negación de la identidad del otro y desconocimiento de la relación intercultural, las dos características que legitiman la democracia. Y aquí radica la posible justificación de las luchas por el reconocimiento y por la inclusión, desde la desobediencia civil hasta la violencia.

A modo de ejemplo, podríamos considerar cómo en el caso colombiano la historia de más de cincuenta años de violencia guerrillera, se explica por la exclusión sistemática y la discriminación de amplios sectores de la población de un sistema político que ha regulado desde la independencia la educación, la cultura y la economía del país. Los renovados esfuerzos por dialogar para acordar la paz han fracasado y fracasarán mientras no se vuelva a los orígenes: a la refundación de la sociedad a partir de las diferencias culturales, regionales, de origen y de clase, mediante acuerdos que incluyan a todos³³, si se quiere mediante políticas ‘populistas’ incluyentes en ese acuerdo intercultural que constituye el auténtico sentido de nación, en lo que Juan Luis Mejía como Ministro de Cultura llamó “diálogos para fundar nación”, dado que mientras no haya contrato fundacional, seguiremos siendo “un pueblo sin nación.”³⁴

Un caso paradigmático desde esta perspectiva intercultural, es el de la desobediencia civil:³⁵ se trata de actos de violación de lo establecido (protesta ciudadana, movimientos sociales, toma de tierras, etc.) para exigir de los que gobiernan que revisen la legislación, y apelar al sentido de justicia del público. En estos casos se manifiesta la conciencia de la sociedad de su poder para presionar al Estado, de suerte que solucione los conflictos de acuerdo con principios constitucionales y morales. Se tiene por tanto una concepción dinámica de la constitución como un proyecto nunca terminado y siempre dependiente del poder democrático: es un dispositivo de aprendizaje de solución concertada de aquellos conflictos, que nos hemos acostumbrado inveteradamente a manejar con violencia, y de procura del bien común, para abordar aquellas tareas que no pueden realizarse exitosamente sin la cooperación social.

Si se da todo el peso a la democracia participativa, para solucionar los problemas injustamente originados en las diferencias culturales, las desigualdades sociales y la inequidad económica, hay que desarrollar una pedagogía de la comunicación intercultural incluyente y una comprensión fuerte de lo público. Pero entonces es necesario que las formas no convencionales de participación no sean demonizadas. Aquí cabe preguntar por los límites entre la desobediencia civil y las diversas formas de violencia. ¿En qué momento la participación pierde su sentido democrático para convertirse en puro instrumento? La desobediencia civil y la insurrección pueden llegar a justificarse no sólo por su destino final para implantar pedagogías y soluciones democráticas, sino por su compromiso con el 'poder comunicativo' como única fuente de legitimidad de todo poder político y jurídico. Puede ser necesario violentar su restauración, pero enfatizando que con ello no se está deslegitimando la participación democrática como *la* forma de solución de conflictos. En este sentido, cuando se habla de diálogos de paz, no es sólo porque con ellos se llegue a acuerdos sobre algo, sino sobre todo porque quienes dialogan para restablecer la convivencia, se comprometen con la sustancia de la democracia y la posibilidad del Estado de derecho: la pluralidad cultural, lo público y la comunicación.

El conservar un sentido comunicativo fuerte de lo público como paradigma de la democracia participativa aun en medio de las armas tiene su importancia en ambas direcciones: señala que el autoritarismo y la corrupción cierran el espacio de la participación de la misma forma que la violencia, al cancelar todo espacio para la multiculturalidad, para la diversidad de concepciones de la vida y para la imaginación política y toda posibilidad de recuperar credibilidad para la democracia. No sólo la violencia cierra el espacio del diálogo y del entendimiento, sino que el mismo rechazo al diálogo, aun en medio de

las armas, cancela toda posibilidad de construir una sociedad pluralista, en la que la inclusión del otro signifique que allí pueden vivir todos, respetando las diferencias de toda índole. De la construcción de esta sociedad son responsables no sólo los así llamados poderes establecidos, sino quienes los combaten para buscar el cambio. Unos y otros no pueden pensar sólo en sí mismos, puesto que es la sociedad civil la que les exige dialogar con ella misma acerca de un país en el que quepan todos. Evadir dicha responsabilidad priva a unos y otros de legitimidad ante todos los que tienen derecho como ciudadanos a autoincluirse en un proyecto de Estado de derecho democrático.

Más aún son responsables precisamente como miembros de la sociedad civil quienes pretenden representarla, defenderla o refundarla. De nuevo aquí se manifiesta la identidad moral de la persona en íntima relación con la responsabilidad civil que constituye ciudadanía. La sensibilidad moral de la sociedad reclama cada vez con mayor énfasis la responsabilidad de los agentes mismos en aquellos asuntos que afectan a la colectividad: medio ambiente, prevención de riesgos, violencia y criminalidad. Aquí no vale acudir al destino, a la naturaleza, a mesianismos, a metarrelatos, a determinismos de la historia, a ideologías. Es la desideologización de la cultura, liberándola para la práctica política.³⁶ Son personas morales, dignas en su identidad, las responsables no frente al destino, sino frente a los miembros de la sociedad civil.³⁷ Esta relación estrecha entre el actuar de las personas y su pertenencia a la sociedad civil hace de la democracia no sólo el dispositivo que nos permite ir solucionando cooperativamente las crisis; la democracia es ante todo la idea que, frente a las mayores barbaries y holocaustos, frente a la violencia inveterada, alienta la esperanza normativa, en palabras de Richard Rorty, de "que nada de lo que ha hecho una nación, debería impedir a una democracia constitucional reconquistar el respeto hacia sí misma."³⁸

3. REPENSANDO A COLOMBIA: LOS TALLERES DEL MILENIO

Una de las últimas intervenciones del Profesor de la Universidad Nacional de Colombia y Consejero Presidencial para la Paz en el gobierno anterior, Jesús Antonio Bejarano, asesinado hace dos años en plena universidad, fue su ponencia "Ensanchando el centro: el papel de la sociedad civil en el proceso de paz", para el Seminario "Colombia: democracia y paz",³⁹ celebrado en Madrid a finales de septiembre de 1998. Cuatro meses antes asesinaron también al antropólogo Hernán Henao Delgado en la Universidad de Antioquia en Medellín. También él pensaba lo mismo de la sociedad civil, desde su

configuración regional en “un país que ha insistido en convertirse en nación, durante 100 años de gestión política centralista, pero que ni en los años 30 ni en los 60 logró reconocerse como país de regiones y nación de complejos culturales regionales; con unas clases sociales en el poder que se han negado a reconocer la heterogeneidad social y cultural del colombiano, tiene que estar condenado a sufrir una y dos y quizás más violencias ‘fratricidas’. Nunca, o casi nunca, en tiempos presentes, el reconocimiento del otro como diferente y su consiguiente aceptación, ha estado en la mentalidad intolerante —en términos económicos, sociales, políticos, ideológicos y religiosos— de los colombianos.”⁴⁰

Entre el asesinato de estos dos intelectuales sucedieron muchos otros, el más sentido el de Jaime Garzón, el mejor humorista político colombiano de todos los tiempos. Desde entonces hasta ahora la situación parece agravarse, precisamente porque la esperanza normativa cifrada en los diálogos parece convertirse cada día que pasa en frustración de la sociedad civil, que contempla impotente una violencia que no es otra cosa que la otra cara de un tejido social desgarrado, con peores efectos que si no existiera: se trata ya de una situación de barbarie, cuando las muertes violentas superan todas las pronósticos; en condiciones de violación de todo lo humano, cuando el secuestro se convierte en arma de lucha política o se piensa que la pena de muerte es solución; en el mayor de los deterioros del Estado y de lo público, cuando la corrupción, el egoísmo y la incompetencia se apoderan de la cosa pública. Y si a esto sumamos el narcoterrorismo, constatamos que la droga sorprendió a los colombianos con un Estado débil, con una clase política de bajo perfil y con una sociedad civil cuya ética pública, por decir lo menos, era algo insólito. Cuando se presenta el problema, la única moral que conocían los colombianos, la tradicional de un catolicismo autoritario, aún no se había repuesto de la crítica a la que fue sometida por la modernización, cuando ya dejaba de ser metáfora el que la de Colombia era una narcodemocracia; la droga se convirtió en el nuevo argumento para la dependencia, simplista y unilateral, de la dominación por parte de Estados Unidos; el narcoterrorismo se confundió muy pronto con la violencia guerrillera y la paramilitar; la economía fue penetrada por los dineros fáciles; el campo en general y en especial su relación con el medio ambiente se deterioró; los medios de comunicación y la sociedad civil fueron secuestrados por la violencia generada en esa olla de los más turbios intereses. En síntesis es lo que caracteriza recientemente Luis Jorge Garay en sus “Reflexiones en torno a la crisis colombiana”, como el “proceso de destrucción de sociedad, un progresivo derrumbe de un tipo de contrato social que alguna vez se consideró había sido logrado por

entendimiento entre grupos de la sociedad, en particular por las clases privilegiadas. El conflicto societal que afronta Colombia es fundamentalmente el de la construcción de sociedad y no meramente el de negociación de conflictos parciales.”⁴¹

Ante esto, no es el desespero, pero sí la sensibilidad moral y cierto sentido de la pertinencia, lo que lleva a preguntar: ¿No debería la filosofía para evitar la mala abstracción explicitar su dependencia al asumir su compromiso en las situaciones concretas en las que se lucha por el reconocimiento en la base de la libertad y de la justicia? En el marco de esta pregunta, se critica a la tradición filosófica occidental porque en su universalismo es ciega para las diferencias; a quienes la cultivan se los tilda de “eurocentristas” con todo el descrédito que ello implica a la luz de las tesis sociológicas de la dependencia. En el fondo de estos reclamos se piensa que efectivamente “el patriotismo no sólo es una virtud, sino una virtud fundamental”. Una razón universal es una razón “apátrida”. Se postula entonces la necesidad de una filosofía autóctona, autónoma, que fomente la identidad cultural, lo latinoamericano.

Miradas así las tareas de la filosofía,⁴² vemos que el problema no es de dependencia, sino de compromiso; y éste precisamente es otra forma de dependencia: de las luchas por el reconocimiento, de los problemas relevantes. Es dependencia al estilo de la filosofía, cuyo discurso específico es contrafáctico: a partir de los hechos, acudiendo a las mejores caracterizaciones con la ayuda de las ciencias sociales y a las mejores tradiciones de la filosofía misma, para desarrollar sus propuestas normativas, que recuerdan aquel imperativo kantiano: “la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados...”⁴³

Por tanto, en lugar de continuar la polémica acerca del sentido y de la pertinencia de una filosofía latinoamericana habría que asumir su *pathos* precisamente como el propio de la filosofía moral y política en el más riguroso sentido de la palabra, en cuanto esfuerzo por comprender el contexto histórico, cultural y social en el que se reflexiona y las luchas por el reconocimiento como exigencia de solución ético-política a situaciones que demandan cambios, y que comprometen no sólo a las personas, sino también a las colectividades. Lo que está en juego no es la independencia en el discurso, sino la consolidación de la experiencia de democracia en medio de las violencias que se resisten a ceder sólo ante las promesas del neoliberalismo: frente a sus nuevas formas de dependencia, sólo vale la democratización de la democracia.

Las discusiones en torno al sentido de la democracia participativa destacan las siguientes características: es fuente

última de legitimidad al transformar la soberanía popular en soberanía constitucional, con lo que se consolida la independencia en el Estado de derecho; conforma el espacio público pluralista necesario para el debate y la concertación; da sentido a una política de la solidaridad y la equidad, comprometiendo a los ciudadanos con el destino común. Por ello se espera que la democracia participativa permita realizar la justicia en un Estado social de derecho, con lo que se privaría de uno de sus argumentos a la violencia; su otro argumento, el de la exclusión y persecución ideológica, se desmonta con la invitación a la participación. Finalmente la democracia participativa sería correctivo de la corrupción, parásito de la política que la priva de toda legitimidad.

Quiero precisamente en este marco de participación ciudadana propositiva, pasar a exponer brevemente lo que durante más de un año nos ha convocado a casi 150 colombianos, académicos, especialistas, funcionarios, políticos y activistas, en torno a los así llamados “Talleres del Milenio”⁴⁴ para debatir, acordar y proponer, bajo el auspicio del PNUD de las Naciones Unidas, coordinados por Luis Jorge Garay, algunos puntos fundamentales para la reconstrucción de país.

Nuestras consideraciones parten del reconocimiento de la crisis general de la sociedad colombiana, analizada ya suficientemente en las páginas anteriores. Por fortuna y como contraparte, el capital humano y los recursos disponibles, la capacidad de organización y el espíritu de superación de muchas comunidades, grupos y entidades, así como la permanencia y legitimidad de ciertas formas de expresión en el país, se constituyen en recursos, así se encuentren actualmente dispersos, para la configuración de una nueva sociedad y de un renovado Estado de derecho democrático. Por ello, el país afronta el desafío de aprovechar la oportunidad, descubierta por la crisis radical, de avanzar en un profundo cuestionamiento sobre los aspectos esenciales de su organización económica, política, social y cultural, con miras a su transformación y a la construcción de una sociedad más justa, incluyente y democrática.

La construcción colectiva del orden social requiere revalorar el reconocimiento moral del individuo y el deber ético de la civilidad —de la responsabilidad del individuo con respecto a la sociedad civil— como base para la configuración de una ciudadanía deliberante y protagonista del desarrollo de la sociedad, orientada por la solidaridad, el pluralismo y la observancia de valores sociales propios de un Estado de derecho democrático, como lo plantea la Constitución de 1991. De ahí la necesidad de promover el análisis y la deliberación cada vez más colectivos en torno a propósitos y acciones transformadoras, que han de desarrollarse en las diversas instancias de la sociedad, abarcando a la familia, la escuela, el trabajo, la comunidad y la nación en su conjunto.

A la luz de la crisis de la sociedad trabajamos cinco campos considerados como claves: lo público y la ciudadanía; lo productivo y la competitividad sistémica; la seguridad democrática; la justicia; y educación, cultura y ética. Estos campos giran en torno a la idea central de la necesidad de construir una verdadera democracia como base para la transformación del orden social, político y económico.

Para comenzar, debe reconocerse que no obstante la proclamación constitucional del Estado colombiano como un Estado social de derecho, la realidad económica, política, social y cultural dista sustancialmente de las condiciones objetivas requeridas para la convivencia democrática, a cuya base estaría una irrestricta garantía al derecho más fundamental para todos, que es el derecho a la vida. La construcción de un Estado de derecho democrático tiene que partir del compromiso social con el cumplimiento incondicional de los derechos fundamentales. La búsqueda, consensuada como utopía colectiva, de un Estado de derecho exige una agenda programática de reconstrucción en la que se estipulen propósitos comunes, compromisos, deberes y derechos entre ciudadanos, grupos sociales, entidades representativas de la sociedad civil y el Estado.

En este contexto sobresalen algunos fundamentos para guiar dicha reconstrucción: la preeminencia de lo público y de los intereses colectivos concertados gracias a la activa participación ciudadana; la inclusión social de todos los ciudadanos como requisito para la solidaridad y sentido de pertenencia, para la cooperación y construcción de lo público a través de instituciones y prácticas democráticas; la reivindicación de la política como institución social para la tramitación de intereses mediante procedimientos participativos y para la representación legítima, suprimiendo el uso de la fuerza en la tramitación de conflictos; la recuperación de la legitimidad del Estado como institución social con suficiente representatividad y poder políticos ganados a través de la democracia, con la debida autoridad para velar por los intereses individuales y colectivos y con la capacidad para la administración y gestión eficientes de un conjunto bien definido de funciones indelegables; la primacía de la justicia como equidad y como sistema social; el compromiso con la formación cultural de la sociedad y con la educación de los ciudadanos; el propósito indeclinable de generación de riqueza colectiva bajo condiciones de justicia distributiva.

En efecto, el desarrollo de la civilidad moderna y de la democracia participativa en un mundo cada vez más globalizado, se relaciona con la instauración de lo público entendido como proceso social de construcción colectiva de un orden siempre inacabado, a través del proceso de participación ciudadana, bajo principios de respeto de las diferencias y del acatamiento de las reglas establecidas. Pero para lograr una real participa-

ción ciudadana se necesita avanzar en una verdadera inclusión social. Esto implica la creación de un entorno económico, político y social para garantizar el acceso a oportunidades y el desarrollo de las capacidades de los individuos, en medio de la diversidad.

Sobresalen algunos obstáculos para este proceso de refundación: venimos de una sociedad excluyente y fragmentada, de un modelo de desarrollo que no ha incorporado productivamente a gran parte de la población, de la crisis de lo político como instrumento colectivo de construcción de orden social y de un Estado ineficaz para el cumplimiento de sus responsabilidades básicas, en ocasiones suplantado por intereses privados poderosos. A esto hay que añadir: la gravedad de la violación de los derechos humanos, la importancia del narcotráfico, la corrupción, la debilidad del sistema de justicia, la depredación del medio ambiente y el fortalecimiento de la actividad de organizaciones alzadas en armas, consideradas cada vez más en la región como terroristas internacionales.

A partir de esa caracterización de las dimensiones de la crisis, se plantea la necesidad de la transformación de la sociedad en los ámbitos de lo económico, lo social, lo político, lo cultural y educativo, la justicia y el Estado.

Frente a un patrón de desarrollo que no ha permitido resolver la exclusión, los agentes económicos deben superar las limitaciones del modelo anterior, basado en la sustitución de importaciones, para buscar una inserción productiva en un mundo cada vez más competitivo, la generación de empleo socialmente eficiente y la mejora en la distribución del ingreso.

La institucionalidad se hace todavía más indispensable no sólo para el desarrollo productivo en medio del proceso de globalización, sino además por la aguda fragmentación, desarticulación y desorganización de la sociedad. Por tanto es necesario desarrollar solidaridades que superen el particularismo excluyente de los ámbitos privados y grupales de las familias, grupos de interés, asociaciones sociales o étnicas, confesiones religiosas y movimientos sociales, para ir construyendo progresivamente una visión de totalidad que parta, por un lado, del reconocimiento pleno de las autonomías e identidades particulares, y, por otro, de su necesaria articulación y subordinación a la sociedad como un todo.

Resulta indispensable recuperar la dimensión de lo político como construcción colectiva del orden social y superar aquellas prácticas políticas que expresan una crisis de representación política y que terminan siendo un gran obstáculo para la construcción de lo público. Esta recuperación requiere no sólo serias reformas del régimen político, sino también el compromiso ciudadano en las decisiones colectivas. Lo que deberá traducirse en avances sólidos hacia la construcción de

un verdadero Estado social de derecho y una revalorización de su papel como principal garante de la convivencia ciudadana y promotor del desarrollo humano, social y económico.

La seguridad nacional tiene específicamente que ver con la creación de condiciones para el desarrollo de una civilidad moderna y democrática que garantice un ambiente idóneo para la convivencia y el desarrollo, sin intimidación por parte de grupos armados, donde prime el respeto a los derechos fundamentales y la sociedad se comprometa con la observancia de derechos económicos, políticos y sociales. Debe pensarse la seguridad nacional como política de Estado, suprapartidista y socialmente legítima, que motive a todos los ciudadanos para lograr la paz y avanzar hacia el desarrollo integral del país. Esto implica la necesidad de valorar el papel de la Fuerza Pública como parte de la sociedad en el marco de una política de paz.

La concepción de civilidad moderna y de seguridad democrática, debe apuntar a la construcción de una justicia como equidad, enmarcada dentro de un concepto de cultura cívica, con lo que se configuraría su administración lo más cercanamente al ciudadano. Esto implica no reducir la justicia al aparato judicial sino erigirla como un sistema social complejo, encargado esencialmente de garantizar los derechos, ejercer funciones de control y regulación social, y resolver determinados conflictos en el seno de la sociedad. Lo que lleva a la necesidad de potenciar la capacidad de la sociedad para dirimir pacíficamente sus conflictos.

Todo lo anterior requiere una nueva concepción del Derecho, que supere la visión de disciplina autofundada, sin ninguna relación con otras ciencias sociales, e independiente del contexto social en que se desarrolla, para que llegue a ser instrumento de cambios sociales y políticos y de resolución pacífica de los conflictos, orientado por el respeto a la dignidad humana, al pluralismo y a la diversidad cultural.

Consecuentemente, Colombia tendrá que avanzar en la instauración de un *nuevo contrato social* para la transformación de la sociedad y la superación de la crisis actual bajo principios y propósitos de una sociedad moderna, incluyente y democrática. Un contrato que ha de abarcar de una manera integral y coherente a múltiples instancias, relaciones y procesos determinantes de la sociedad: lo productivo, lo educativo y cultural, lo jurisdiccional, lo político, lo societal. Ello sólo será viable con la creación de una cultura ciudadana y del compromiso de la sociedad en su conjunto en una amplia esfera de cooperación colectiva, que implica el propósito indeclinable de avanzar hacia una verdadera inclusión social y una concepción moderna y democrática del Estado y la sociedad.

CONCLUSIÓN: EDUCACIÓN Y CULTURA PARA LA CIUDADANÍA

Así, entonces, la educación y la cultura concebidas como formación de ciudadanos como protagonistas, es decir como formación en una perspectiva ética, constituyen un aporte sustantivo al proyecto de nueva sociedad autogestionada. Si la tesis fuese que la crisis colombiana se debe a que todavía está pendiente la asignatura 'democracia' y que por tanto el problema político de Colombia es construir la democracia, como requisito para la paz, es válido considerar el papel que deben jugar la educación y la cultura desde una perspectiva ética, lo que hace más necesario comprometer la formación ciudadana al tipo de imperativos propios no "en el plano de la lucha burocrática e institucional, sino en el de una hipotética sociedad que quiere guiarse por valores democráticos."⁴⁵

Además, no se puede ignorar el peso de las condiciones materiales de vida y del desarrollo económico, como parecen sospecharlo quienes acentúan cierta dicotomía entre modos de producción y moral pública, como si en los primeros no se estuviera ya jugando la concepción que se tenga de justicia como equidad. Entonces el problema no es "¿cómo lograr que los colombianos puedan crear modos de producción que permitan obtener logros sustantivos para sus vidas", suponiendo que de ello "dependen la autonomía y la solidaridad como instituciones sociales reales."⁴⁶ El problema es más bien, primero, si se acepta que el proceso educativo tiene que ver no sólo con el desarrollo económico, sino también con la formación para la convivencia y el fortalecimiento de la democracia; y segundo, cómo se supera en el proceso educativo la dicotomía entre la así llamada calidad de la educación y la formación para la convivencia. Precisamente al preguntar por el significado que tienen la educación, la cultura y la ética para los proyectos de una nueva sociedad autogestionada, no se está apelando sólo retóricamente a formulaciones ambiguas y utópicas en un sentido peyorativo, sino que se está apostando a que "un nuevo *ethos* cultural"⁴⁷ llevará a una gran transformación de carácter educativo para superar "pobreza, violencia, injusticia, intolerancia y discriminación, problemas en donde se encuentra la raíz del atraso socioeconómico, político y cultural de Colombia."

Efectivamente, la estratificación entre calidad de educación y clase social es una expresión de una de las características más graves de la sociedad colombiana: la inequidad excluyente que niega la posibilidad no sólo de convivencia entre clases sino que reproduce comportamientos de jerarquía o de conflicto entre diferentes grupos de la población.

Se trata por tanto de tener en cuenta el aporte revolucionario de la educación moderna, en el sentido de que la educación "sintetiza los temas de la revolución industrial y de la revolución democrática: igualdad de oportunidades e igualdad de ciudadanía."⁴⁸ Se trata de esos dos momentos complementarios de la modernidad: el desarrollo material de la sociedad con base en la ciencia, la técnica y la tecnología, y por otro lado el auténtico progreso cultural de la sociedad. Sólo en esta complementariedad se va logrando la constitución de una sociedad civil con base en procesos inclusivos y públicos, en los cuales se obtienen la formación de la opinión pública y de la voluntad común de ciudadanos capaces de concertar y de reconstruir el sentido de las instituciones y del Estado de Derecho, sin que haya que concebir como procesos diferentes tanto la formación en valores para la solidaridad y la democracia como una educación de calidad para la ciencia y la tecnología.

Este sentido integral de educación y formación cultural es el que subyace a las tesis actuales acerca del desarrollo de las sociedades contemporáneas. Ya no se puede concebir aisladamente un desarrollo con base en la productividad y ésta a la vez con base en la ciencia y la tecnología, sin tener en cuenta la cultura y la democracia. Se trata más bien de un desarrollo humano como desarrollo de las competencias libertarias de los ciudadanos, al cual se debe orientar el proceso educativo. En este sentido de desarrollo humano complejo se incluye el punto de vista ético, el compromiso con los derechos humanos y con la democracia participativa.

Este es el lugar para incluir los valores del multiculturalismo.⁴⁹ El concepto de que nación y cultura eran un todo homogéneo, es decir que la nación colombiana era una única cultura, una monocultura, estuvo vigente en el país hasta 1991. La gran ruptura, ese cambio que las ciencias sociales habían empezado a dar en Colombia, es asumida por la Constitución de 1991 al reconocer el tránsito de una nación homogénea, al de una nación multicultural. El gran tránsito conceptual no solamente en la cultura sino en la organización misma del Estado, de ese concepto de lo homogéneo a lo múltiple y a lo plural, que desemboca en la Constitución de 1991, sobre todo en su artículo 7º, es el punto de inicio de la nueva concepción del Estado de derecho democrático. De hecho, el multiculturalismo debe ser reconocido hoy como valor humano fundamental, y en ello radica su fuerza política, como ha sido expresado por los mismos indígenas.⁵⁰

A partir de los planteamientos anteriores es posible comprender los retos del multiculturalismo como la posibilidad de formar ciudadanos en procesos educativos con base en el reconocimiento del otro como interlocutor válido, y de constituir sociedad civil con base en las diferencias, en la participación y

en la cooperación. El sentido ético-político de la participación democrática se genera en la cultura discursiva del proceso educativo mismo.

Este sentido de educación y cultura lleva a repensar lo público, ya no sólo desde el Estado, sino sustancialmente desde la sociedad civil, para rediseñarlo no como mero espacio sino como proceso en continua construcción en el horizonte del interés común y de la convivencia ciudadana. El tradicional protagonismo y vanguardismo del Estado, centrado en el poder económico y político y en sus competencias burocráticas clientelistas, es relativizado entonces por una cultura de la cooperación que mueve el poder de la solidaridad de los asociados en la sociedad civil: se busca con esto renovar las relaciones entre sociedad civil y Estado.⁵¹ Ya no se trata ni siquiera de que el público sitíe al Estado sin pretensiones de conquista;⁵² se busca más bien una interrelación entre el Centro y la Periferia en continua actividad desde uno y otro polo como sucede con corrientes de agua que circula desde fuera hacia el centro o al contrario, mediante sistemas de represas, esclusas, canales más amplios y más estrechos, corrientes de opinión y contracorrientes de autoridad por parte del Estado, presiones que van cediendo o que inclusive pueden llegar a romper posiciones aparentemente resistentes. La opinión pública en sus diversas figuras, también como deliberación política y participación democrática, inclusive como movimientos sociales y de desobediencia civil es la corriente desde la periferia; las políticas públicas, las leyes, las acciones del ejecutivo son las respuestas desde el centro del poder.

El ideal es cuando, de acuerdo con la última metáfora, se logra la cooperación entre el Estado y la sociedad civil para optimizar así la participación ciudadana y la procura de los intereses colectivos y públicos tanto por parte del Estado como por parte de las organizaciones de la sociedad. Se evita así el peligro de unas ONG que en su mesianismo fundamentalista sólo piensan en los “suyos” o creen que pueden lograrlo todo al margen del Estado; se evita también el aislamiento de un Estado social que cree poderlo solucionar todo con políticas asistencialistas y con base en la visión de los expertos, considerando a las organizaciones de la sociedad civil como menores de edad.

Lo anterior lleva a diseñar el siguiente modelo topológico de las formaciones sociales con ayuda de la teoría de la acción comunicativa, como paradigma cultural y a la vez método pedagógico de construcción de lo público desde una perspectiva ética, articulada como cultura en los procesos formativos y como ética discursiva en los procesos políticos:

a) Se parte del *mundo de la vida* como base de toda experiencia personal y colectiva, en el que deberían estar incluidas

todas las personas, grupos y culturas que conforman una sociedad. Aquí la comunicación es conversación, diálogo, comprensión que no obliga a estar de acuerdo con los demás. La educación es el proceso en el que se reconocen las diferencias, que no significan exclusión, sino precisamente todo lo contrario: “en la experiencia cotidiana puedo relacionarme con todos”. Aquí la comunicación y la cultura significan abrir mundos de vida, formas de organización y sentidos de la vida.

b) La *sociedad civil* se va conformando en el mundo de la vida con base en la integración e interrelación comunicativa de los diversos grupos sociales, asociaciones, comunidades, regiones, etc. Es el reino a la vez de la diferencia y del multiculturalismo gracias a una educación pluralista. A diferencia de la “sociedad”, término que suele confundirse con todo lo que circula en torno al mercado, el término sociedad civil es más complejo, más rico, polifacético, variopinto y diferenciado. Allí se ubican las escuelas, las universidades, los sindicatos, los bancos, las iglesias, los medios, las más diversas ONG y las asociaciones de consumidores, de padres de familia, de amas de casa, de estudiantes, los clubes, también los de football y tenis, etc.

c) *Lo público*, como el ámbito en el que las personas y las organizaciones de toda índole en interacción con el Estado van tejiendo comunicativamente la red de intereses comunes. Lo público se constituye así en el ‘médium’ en el que se da sentido a lo común, precisamente como ‘bien público’. Ya aquí se hace absolutamente necesaria la cultura del “pluralismo razonable”, dado que no basta la tolerancia. El ambiente de lo público lo constituye el pluralismo, el reconocimiento del ‘otro’ como diferente, es decir, como ciudadano con iguales derechos y deberes.

d) *Lo político* se va consolidando en los procesos de lo público. No puede responder sólo a intereses privados, por lo que una sociedad débil en lo público practica una política deformada: clientelista, provinciana, autoritaria. Lo político significa ejercicio de competencias en relación con los asuntos públicos. Aquí todavía la comunicación es deliberación, discusión, búsqueda del “poder comunicativo”, con base en el cual se desarrolla toda política deliberativa y la democracia participativa.

e) *El Estado de Derecho* es el resultado, genéticamente hablando, de los movimientos políticos, de las luchas por el reconocimiento, de los consensos sobre mínimos constitucionales a partir de los máximos morales referidos al sentido de la vida, que siguen siendo necesarios para que el pluralismo alimente no sólo los acuerdos sino sobre todo los disensos. Aquí la comunicación ya no es tanto apertura, cuan-

to dispositivo procedimental, discursivo, argumentativo, retórico y político para llegar a acuerdos mínimos, necesarios no sólo para solucionar aquellos conflictos que se resisten a la mera comprensión, como son los de la exclusión, la violencia, la discriminación y en general la ignorancia de los derechos humanos por parte de ciertos grupos sociales. Los acuerdos también son necesarios para impulsar programas políticos que requieren la cooperación por encima de las diferencias.

Como se ve, *lo público* está en el medio, es condición necesaria y suficiente para que la sociedad civil se organice políticamente y haga fuerte el Estado de Derecho. Quienes ignoran lo público, hacen corto circuito desde la sociedad civil hacia la política, fomentando formas de comunitarismo autoritarias en nombre de la comunidad, o ignoran la sociedad civil y son autoritarios en nombre de cierto liberalismo protagónico e iluminado, autoritario desde un Estado en manos de expertos. Ambas visiones de la política contemporánea debilitan la cultura de la participación, cuyo *médium* sólo puede ser un ámbito de *lo público* fuerte y profundo. Lo público permite, gracias a la crítica y a la organización social y política ir transformando el poder de la dominación en poder legítimo, con base precisamente en el "poder comunicativo", generado en procesos de formación y cultura democrática.

Esta apuesta idealista a procesos formativos y culturales en medio de la tensión entre la realidad de la guerra y el deber ser de la convivencia, se conserva en los discursos críticos de las ciencias sociales, cuyos análisis y explicaciones de determinadas situaciones, alcanzan a la vez a comprometer, como discursos propositivos, a los actores sociales en la transformación de lo que no pareciera tener solución.

Este sentido fundamental de razón comprensiva y comunicativa propia de los discursos culturales es el que se articula actualmente en la ética discursiva, en la política deliberativa y en la democracia participativa, realizando así la clásica relación entre teoría y *praxis*. Su opción radical es por un sentido de lo público y de sociedad que parta de la inclusión del otro, mediante su reconocimiento como diferente en igualdad de condiciones socioeconómicas y culturales básicas, que le permitan participar en la sociedad civil. Esto protege a las ciencias sociales y la filosofía de ser relegadas a ser sólo disciplinas académicas, pues entonces dejarían de ser ciencias de la discusión en sentido pleno, privándose de la fuerza que requieren para orientar en la vida y en la historia. Los saberes de expertos también pueden llegar a ser discursos públicos fortaleciendo propositiva y normativamente el sentido y las fuentes de legitimidad de toda política que pretenda responder a intereses de la sociedad civil en el ámbito de lo público. Las ciencias de la discusión en estrecha relación con los ciudadanos y respondiendo a sus intereses, no podrán renunciar a la denuncia de quienes desde una u otra orilla de la confrontación suplantando la opinión de los asociados acudiendo a protagonismos dogmáticos o a la inercia de las instituciones. Discursos que apuesten a la razón, disponen de los argumentos para mostrar que las crisis sociales tienen su origen en las limitaciones de las condiciones mínimas de la democracia y que por tanto siempre tendría que ser posible la solución razonable del conflicto social, si en ella se tienen en cuenta todos los intereses de todos los implicados y se tiene la voluntad política de asumir las consecuencias de dicho principio.

- 1 Ver mi trabajo: "Medio siglo de filosofía moderna en Colombia. Reflexiones de un participante" en: Francisco Leal Buitrago y Germán Rey (eds), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*, Bogotá, Tercer Mundo, 2000, pp. 127-152.
- 2 "Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica" en: ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, N° 19, Madrid, CSIC, 1998, pp. 79-96. A continuación retomo, en parte textualmente, algunas ideas expuestas en este trabajo.
- 3 En su magnífico trabajo "Luces y sombras de la escritura filosófica en español", Carlos Pereda me hace caer en cuenta de la diferencia entre "el alarmante título" y la tesis que allí defiende: ver *Revista de Occidente (Pensar en español)*, N° 233, Madrid, Octubre 2000, p. 69, nota.
- 4 Ver: Jürgen Habermas, "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica" en: *Filosofía*, No.1, (1990), Mérida, Venezuela, pp. 5-24.
- 5 Angel Cappelletti, "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina" en: *La filosofía en América. IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Tomo I, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, p. 80.
- 6 Ver: Javier Sasso, "El autodescubrimiento de América como tarea filosófica" en: *III Congreso Nacional de Filosofía*, noviembre 12-15 de 1991, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1993, pp. 126-136; y "Alberdi en su contexto: programas filosóficos y recepción social" en: Carlos B. Gutiérrez(ed), 1995, pp. 480-487.
- 7 Sasso, 1993, pp. 132-133.
- 8 Citado por Carlos Pereda, *op. cit.*, p. 69, nota
- 9 *Ibid.*, pp. 135-136.
- 10 Retomo aquí, en parte textualmente, mis conclusiones al trabajo ya citado en la nota 1 de Francisco Leal y Germán Rey (eds), *op. cit.*, pp. 146-148.
- 11 Que la discusión no está ausente en la patria del Idealismo, lo demuestra este colectivo sobre "La filosofía académica entre pretensiones y expectativas", del cual tomamos algunas sugerencias: Karl Reinhard Lohmann u. Thomas Schmidt (Hrsg.), *Akademische Philosophie zwischen*

- Anspruch und Erwartung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 7-18. Ver también: Ferdinand Fellmann, *Philosophie - Was sie kann, was sie will*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1998.
- 12 Ver el Programa de la OEI en los dos libros: *Análisis de los currículos de filosofía en el nivel medio en Iberoamérica* y *La enseñanza de la filosofía en el nivel medio: tres marcos de referencia*, Madrid, OEI, 1998.
- 13 Ver: Diego Gracia, "Problemas éticos en medicina" en: Osvaldo Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF- 12, Madrid, Trotta, 1996, pág. 274.
- 14 Guillermo Hoyos y Germán Vargas, *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*, Bogotá:CORCAS EDITORES, 1997.
- 15 Karl Reinhard Lohmann, "Praktische Philosophie zwischen Museumspädagogik und Orientierungswissenschaft" en: Lohmann/Schmidt, *op. cit.*, p. 71.
- 16 Guillermo Hoyos y Ángela Uribe (comps), *Convergencia entre ética y política*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 1998; Francisco Cortés, *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de Antioquia, 1999.
- 17 Con estas preguntas prosigue la UNESCO el programa iniciado con la encuesta: Roger-Pol Droit, *Philosophie et démocratie dans le monde*, Paris, Unesco, 1995.
- 18 Francisco Leal Buitrago (Editor), *Los laberintos de la guerra*, Bogotá, Tercer Mundo/Uniandes, 1999 (se cita en el texto por el autor de cada artículo y la pág.); ver también: Alfonso Monsalve y Eduardo Domínguez (editores), *Colombia: democracia y paz*, Medellín, Universidad Bolivariana, 1999.
- 19 Retomo aquí, en parte textualmente, mis planteamientos para el Coloquio Internacional "Tres espacios lingüísticos ante los desafíos de la mundialización" "Communication interculturelle pour 'démocratiser la démocratie' en: Organisation Internationale de la Francophonie, *Actes du Colloque International, Paris, 20 et 21 mars 2001*, OEI, Unión Latina, SECIB, CPLP, Paris 2001, pp. 129-146.
- 20 A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M., 1996, p. 84; ver: André-Jean Arnaud, *Entre modernidad y globalización*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2000.
- 21 Horacio Cerruti Goldberg, "Identidad y dependencia culturales" en: David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-, 15, Madrid: Trotta, 1998, p. 132.
- 22 Ver mis trabajos: "Compromiso vs. Dependencia" en: *Revista de Occidente*, N° 233, Madrid, Octubre 2000, pp. 21-36; "¿Tiene patria la razón? Los compromisos sociales de una filosofía que piensa en español" en: Santiago Castro-Gómez (ed), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: PENSAR, 2000, pp. 71-92.
- 23 *Ibid.*, p. 136.
- 24 Guillermo de la Peña, "Articulación y desarticulación de las culturas" en: David Sobrevilla (ed.), *op. cit.*, p. 122.
- 25 Immanuel Kant, "Zum ewigen Frieden" en: *Kant, Werke, Band 9*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 216-7 (traducción española de Baltasar Espinosa, *La paz perpetua*, Madrid, Aguilar, 1967, pp. 71-72).
- 26 Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 1999, p. 10.
- 27 Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Bogotá: Planeta, 2000, p. 54.
- 28 Ver: Luis Jorge Garay, *Globalización y crisis. ¿Hegemonía o corresponsabilidad?*, Bogotá: Tercer Mundo, 1999.
- 29 Ver: Raúl Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt a.M., IKO, 2000; Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt a.M., IKO, 2000; Varios autores, *Inter-kulturalität. Grundprobleme der Kultur-begegnung*, Mainz: Universität Mainz, 1998; G. Hoyos V., "Medio siglo de filosofía moderna en Colombia. Reflexiones de un participante." Francisco Leal Buitrago y Germán Rey (eds), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*, Bogotá: Tercer Mundo, 2000, pp. 127-152.
- 30 Ver mi trabajo "Fenomenología y multiculturalismo." Francisco Cortés Rodas y Alfonso Monsalve Solórzano (coords): *Multiculturalismo: los derechos de las minorías culturales*, Murcia: RES PUBLICA/Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia, 1999, pp. 219-234.
- 31 H. Cerruti, *op. cit.*, p. 142.
- 32 José Luis Aranguren, *Ética y política*, Madrid: Guadarrama, 1968, (205).
- 33 Luis Jorge Garay Salamanca, *Ciudadanía, lo público, democracia. Textos y notas*, Bogotá: Cargraphics, 2000.
- 34 Marco Palacios, *De populistas, mandarines y violencias. Luchas por el poder*, Bogotá: Planeta, 2001.
- 35 J. Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 464-466.
- 36 Ver: Francisco Colom, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona: Anthropos, 1998.
- 37 Klaus Günther, "Verantwortlichkeit in der Zivilgesellschaft" en: Stefan Müller-Doohm, *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, pp. 465-485.
- 38 Richard Rorty, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del Siglo XX*. Barcelona: Paidós 1999, p. 41.
- 39 Publicado en: Alfonso Monsalve y Eduardo Domínguez (eds), *Colombia: Democracia y paz*, Vol. 1, Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1999, (27-98).
- 40 Tomado de: "La dimensión cultural en los estudios de las localidades". Hernán Henao D., Medellín: Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales, 1989.
- 41 Luis Jorge Garay, *Globalización y crisis. ¿Hegemonía o corresponsabilidad?*, Bogotá: Tercer Mundo, 1999, p. 10.
- 42 Retomo aquí, en parte textualmente, ideas desarrolladas en mis trabajos citados antes: "¿Tiene patria la razón? Los compromisos sociales de una filosofía que piensa en español." Santiago Castro-Gómez, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: PENSAR, 2000, (71-92); "Compromiso vs. Dependencia" en: *Revista de Occidente*, N° 233, Madrid: Octubre 2000, (21-36).

-
- 43 I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, México: Rei Andes/Tecnos, 1989, (195).
- 44 Existe, además de extensos documentos parciales sobre las discusiones y conclusiones en cada uno de los cinco Talleres (Justicia, La sociedad y lo público, Productividad, Seguridad democrática y Educación, cultura y ética), un documento síntesis en proceso de publicación: "Repensando a Colombia. Contexto general", junio 27 del 2001. Como es apenas obvio, mi exposición retoma, con el riesgo de simplificación que significa todo resumen, los planteamientos colectivos recogidos en este documento.
- 45 Marco Palacios, "Agenda para la democracia y negociación con las guerrillas." Francisco Leal Buitrago. *Los laberintos de la guerra. Utopías e incertidumbres sobre la paz*. Bogotá: Tercer Mundo, 1999,(62 y 67).
- 46 Ver, recientemente: Christian Schumacher, "Elementos para la construcción de una moral pública." *La Revista de El Espectador*, N° 10. Bogotá: 24 de septiembre 2000, (62-66).
- 47 *Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo. Informe conjunto. Colombia: al filo de la oportunidad*. Presidencia de la República/COLCIENCIAS. Bogotá: 1995, (61).
- 48 T. Parsons, *The system of Modern Societies*, Englewood Cliffs, 1971 (97).
- 49 Ver recientemente: Patricia Ariza, "Malestar en la cultura." *La Revista de El Espectador*, N° 7, Bogotá: 3 de septiembre 2000 (64-66).
- 50 Ver, entre otras, esta cita que trae en su trabajo para la Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo, Ciro Angarita Barón (et al.) en: "Diversidad étnica, cultural y Constitución Colombiana de 1991. Legitimidad de las diferencias: realidades, retos y respuestas" en: *Misión Ciencia, Educación y Desarrollo, Fuentes Complementarias II: Derecho, Etnias y Ecología*. Bogotá: Presidencia de la República/COLCIENCIAS, 1995, (9-274): "El Derecho Mayor... es considerado por nosotros como un derecho nacido de la tierra y de la comunidad, por haber existido nosotros por miles de años en este continente y habernos expandido en él y en todos los campos: científico, político, tecnológico; eso que hemos sido, nos ha creado esas condiciones, nos ha creado ese derecho. Por eso pensamos que si estoy hablando de la existencia de los pueblos indígenas en este continente desde hace más de treinta mil años, tenemos un derecho adquirido por ley natural, por una constitución natural, y eso mucho antes de que existiera en Colombia la que llamamos la ley, la Constitución de 1886, pues nosotros ya la teníamos antes de que llegaran los conquistadores españoles. En la nueva Constitución por primera vez, lo hemos hecho reconocer, hemos pensado que esto debe ser correlacionado, que la Constitución nos debe reconocer este derecho ancestral que no es un derecho de cualquier colombiano sino que es un derecho antiquísimo, vernáculo; la constitución no nos ha logrado reconocer estas palabras que dice el Derecho Mayor, pero cuando estamos diciendo en la nueva Constitución que las tierras, los territorios indígenas son inalienables, intransferibles, eso es lo que estamos diciendo. Nosotros somos hijos de la tierra, hijos del agua y consideramos al mestizo como hijo del viento, porque al mestizo no le importan los derechos, sino el billete de papel; no le importa vender la mejor tierra, su interés es económico; vende aquí, compra allí, vende más allá y así se va yendo por todo el país o por todo el continente. En cambio el indio no puede hacer eso, porque considera que ahí está la raíz de su vida, ahí está si goza o sufre. Este es el Derecho Mayor" (Lorenzo Muelas, "Biografía indígena").
- 51 Nuria Cunill Grau, *Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas normas de gestión pública y representación social*. Nueva Sociedad. Caracas: 1997.
- 52 Se trata de las dos metáforas que utiliza J. Habermas para explicar la nueva relación entre sociedad civil y Estado: *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998,(435, 526, 528, 612).
-