

La tolerancia y el reconocimiento del otro en el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el estado colombiano y las

FARC

Aurymayerly Acevedo Suárez

Proyecto de grado para optar al título de Doctor en Filosofía

Director

Prof. Dr. Dr. Andrés Botero Bernal

(ORCID: 0000-0002-2609-026)

Doctor en Derecho

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Doctorado en Filosofía

Bucaramanga

2023

### **Dedicatoria**

Dedico esta tesis a la persona más importante en mi vida, mi ser interior.

A mis manos, mi silencio, mi perseverancia y disciplina.

### **Agradecimientos**

Gratitud infinita a los profesores de la Escuela de Filosofía, quienes depositaron su confianza en mí y mi formación doctoral, especialmente al profesor. Dr. Javier Aguirre.

Mis agradecimientos a mis padres, quienes con su apoyo aportaron en gran medida para alcanzar este objetivo.

Finalmente, mi más profundo agradecimiento a mi director de tesis doctoral, profesor. Dr. Dr. Andrés Botero Bernal, principal colaborador durante el desarrollo de este proyecto, amigo entrañable quien me alentó con sus consejos, direccionamientos y sabiduría en aquellos momentos donde el renunciar se tornaba una opción.

**Contenido**

	<b>Pág.</b>
Introducción	9
1. Análisis del acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el estado colombiano y las FARC-EP.	13
1.1 Proceso de negociación y firma del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP	14
1.2 Ideas relevantes del acuerdo de paz	24
1.2.1 Democratización política y social	24
1.2.2 Pluralismo social y político	36
1.2.3 Cohesión de regiones con enfoque territorial y de género	38
1.2.4 Cultura de reconciliación, convivencia, tolerancia y no estigmatización	41
1.3 Conclusiones parciales	45
2. La tolerancia en el acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera.	48
2.1 El concepto de tolerancia en la tradición filosófica	48
2.2 El uso del concepto de tolerancia en el acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera	67
2.3 Conclusiones parciales	75
3. El concepto del reconocimiento del otro y la crítica a la tolerancia en la tradición filosófica	78
3.1 La hospitalidad. una mirada desde Jacques Derrida, Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur.	79
3.2 Zizek y el postmarxismo	105
3.3 El reconocimiento del otro: planteamiento de Axel Honneth, Nancy Fraser y Agnes Heller	121
3.4 Perspectiva decolonial de la tolerancia en el pensamiento de Enrique Dussel, Raúl Fornet Betancourt y Boaventura Santos	142
3.5 La tolerancia en el neopragmatismo de Richard Rorty	157
3.6 El pluralismo desde Chantal Mouffe, Rawls y William Connolly	160
3.7 Charles Taylor y la discusión multicultural.	171
3.8 Conclusiones parciales	184

4. El concepto de reconocimiento del otro en el acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera.	188
4.1 El reconocimiento del otro: esencia del Acuerdo de paz	188
4.1.1 Reforma agraria integral: Hacia un nuevo campo colombiano	189
4.1.2 Participación política: Apertura democrática para construir la paz	191
4.1.3 Cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las armas	194
4.1.4 Víctimas	196
4.2 Conclusiones parciales.	201
5. Conclusiones	202
Referencias Bibliográficas	207

### Lista de gráficos

	<b>Pág.</b>
<b>Gráfico 1.</b> Porcentaje de personas mayores de 18 años y más, por sexo, según percepción sobre el grado de dificultad para organizarse con otros miembros de la comunidad y trabajar por una causa común.	25
<b>Gráfico 2.</b> Porcentaje de personas de 18 años y más, por sexo, según si pertenecen a grupos, organizaciones o instancias.	26
<b>Gráfico 3.</b> Porcentaje de personas de 18 años y más, por sexo, según si conocen o han oído hablar de los mecanismos de participación ciudadana.	27

## Resumen

**Título:** La tolerancia y el reconocimiento del otro en el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el estado colombiano y las FARC<sup>1\*</sup>

**Autor:** Acevedo Suárez, Aurymerly<sup>2\*\*</sup>

**Palabras Clave:** Tolerancia, reconocimiento del otro, Acuerdo de paz, conflicto armado.

### Descripción:

El Acuerdo final para la terminación del conflicto armado y la construcción de una paz estable y duradera entre el gobierno colombiano y las Fuerzas armadas revolucionarias-Ejército del Pueblo FARC-EP, tiene como objetivo lograr la reconciliación nacional a partir del perdón, la justicia, la verdad y no repetición, promoviendo la tolerancia y el respeto a la diferencia. En este sentido, la presente tesis doctoral se orienta a conceptualizar la tolerancia y el reconocimiento del otro en el marco del Acuerdo final, con miras a facilitar así la superación del conflicto armado y el éxito de la implementación del Acuerdo. La metodología se enmarca en un enfoque cualitativo, aplicando investigación de tipo documental y método hermenéutico, porque se parte del análisis crítico de documentos y textos filosóficos para alcanzar la aprehensión del fenómeno objeto de estudio.

La tolerancia en el Acuerdo final se lee en términos de respeto a la diferencia en el marco del pluralismo y la multiculturalidad, por tanto, resulta fundamental para promover la participación ciudadana, garantizar la convivencia social, la participación política mediante el consenso y la deliberación social en los territorios, especialmente, aquellos que han sido víctimas del conflicto armado. Sin embargo, la tolerancia no es suficiente si se tiene en cuenta que el objetivo del Acuerdo de paz es lograr el perdón y la reconciliación, pues para perdonar en un contexto de conflicto armado, es esencial reconocer al otro, reconocer la humanidad del otro y así transformar las emociones negativas de odio, ira y venganza en emociones positivas como el perdón y la esperanza.

---

<sup>1\*</sup> Trabajo de Grado

<sup>2\*\*</sup> Facultad de Ciencias Humanas Escuela de Filosofía. Doctorado en Filosofía. Director Andrés Botero Bernal Doctor en Derecho

## Abstract

**Title:** Tolerance and recognition of the other in the final agreement for the end of the conflict and the construction of a stable and lasting peace between the colombian state and the FARC<sup>3\*</sup>

**Author:** Acevedo Suárez, Aurymayerly<sup>4\*\*</sup>

**Keywords:** Tolerance, recognition of the other, Peace Agreement, armed conflict.

### Description:

The Final Agreement for the termination of the armed conflict and the construction of a stable and lasting peace between the Colombian government and the Revolutionary Armed Forces-People's Army FARC-EP, aims to achieve national reconciliation based on forgiveness, justice, truth and non-repetition, promoting tolerance and respect for difference. In this sense, this doctoral thesis is aimed at conceptualizing tolerance and recognition of the other within the framework of the final Agreement, with a view to facilitating the overcoming of the armed conflict and the success of the implementation of the Agreement. The methodology is part of a qualitative approach, applying documentary research and hermeneutic method, because it starts from the critical analysis of documents and philosophical texts to achieve the apprehension of the phenomenon under study.

Tolerance in the Final Agreement is read in terms of respect for difference within the framework of pluralism and multiculturalism, therefore, it is essential to promote citizen participation, guarantee social coexistence, political participation through consensus and social deliberation. in the territories, especially those that have been victims of the armed conflict. However, tolerance is not enough if one takes into account that the objective of the Peace Agreement is to achieve forgiveness and reconciliation, since in order to forgive in a context of armed conflict, it is essential to recognize the other, recognize the humanity of the other and thus transform the negative emotions of hate, anger and revenge into positive emotions such as forgiveness and hope.

---

<sup>3\*</sup> Trabajo de Grado

<sup>4\*\*</sup> Facultad de Ciencias Humanas Escuela de Filosofía Doctorado en Filosofía. Director Andrés Botero Bernal Doctor en Derecho.

## **Introducción**

En el año 2016 se firmó en Colombia el Acuerdo final *para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el Estado colombiano y las FARC-EP*, que da por terminado más de 50 años de conflicto armado con esa guerrilla. El Acuerdo final producto de varios años de diálogos y concertaciones, busca la reconciliación nacional y concentrar los esfuerzos en la construcción de una paz estable y duradera, con el compromiso de las FARC-EP en la dejación de armas y no repetición, dejar atrás sus vínculos con el narcotráfico y apostar por la verdad, la justicia y la reparación de las víctimas; y, por parte del Estado, a cumplir con reformas estructurales que garanticen no solo la reincorporación, sino una mejor calidad de vida y garantías de todos los colombianos, mediante acciones transformadoras, por ejemplo, en lo agrario, y participación social y política.

En los procesos de construcción de paz, desde la filosofía para paz se han venido trabajando conceptos como tolerancia o cultura tolerante, para lograr una superación del conflicto, la reconstrucción del tejido social y el fortalecimiento de los sistemas democráticos. Estos principios se enuncian en la Carta de las Naciones Unidas, junto con la promoción del desarrollo, la fraternidad, la educación para la paz, la democracia, la participación de la mujer con enfoque territorial, y el reconocimiento del otro y de derechos, por tanto, son considerados pilares fundamentales para promover la paz y alcanzar cambios de mentalidad desde la misma estructura y organización del Estado.

A partir de la importancia que los mismos organismos internacionales le han dado a la noción de tolerancia y reconocimiento del otro, se plantea como pregunta de investigación: ¿Cómo se reflejan o deberían reflejarse los conceptos filosóficos de tolerancia y reconocimiento en el marco del *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el Estado colombiano y las FARC*, con miras a facilitar la superación del conflicto armado entre el Estado colombiano y las FARC?, este trabajo se orienta a hacer un contraste entre estas teorías filosóficas en torno a la tolerancia y el reconocimiento del otro, en el caso específico del Acuerdo final, sin tener en cuenta la etapa de implementación y verificación, pues apenas está en proceso y es muy temprano para juzgar dicha etapa. Es importante resaltar que este es un trabajo filosófico-conceptual cuyo objeto de estudio es un documento jurídico-político, lo cual le da gran relevancia social al proyecto de tesis precisamente por el impacto que tiene en las esferas político, social y económica en Colombia. Dicho con otras palabras, una investigación como esta se justifica en la medida que indaga en la práctica un conocimiento filosófico

El documento se divide en cuatro capítulos, los cuales se mencionan y describen brevemente:

El primer capítulo se titula **Análisis del Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el Estado colombiano y las FARC-EP**, en el cual se realiza una reconstrucción del proceso de paz desde los primeros acercamientos hasta su firma y aprobación por parte de la ciudadanía. Luego se analizan los puntos del acuerdo para identificar aquellas ideas relevantes que pueden hacer referencia de manera directa o indirecta a la tolerancia y el reconocimiento del otro.

En un segundo capítulo denominado **La tolerancia en el Acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera**, se presenta un recuento una

reconstrucción del concepto de tolerancia en la tradición filosófica, a partir de sus orígenes en el siglo XVI y abordando autores como Pierre Bayle, John Locke, Voltaire, Immanuel Kant, John Rawls, Jürgen Habermas y Michael Walzer. Luego se analiza el uso del concepto de tolerancia en el texto del Acuerdo final y su implicación en el proceso de implementación, teniendo en cuenta los puntos del Acuerdo, para terminar con unas conclusiones parciales.

El tercer capítulo titulado **El concepto del reconocimiento del otro y la crítica a la tolerancia en la tradición filosófica**, aborda el concepto del reconocimiento del otro a partir de diversas corrientes filosóficas. Primero se da una mirada a la hospitalidad, como otra forma de encuentro con el otro desde el pensamiento de Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur. Posteriormente, se da una aproximación al pensamiento zizekiano y postmarxista. Luego, se abordan las teorías de justicia social y reconocimiento de Axel Honneth, Nancy Fraser y Agnes Heller. Más adelante se esboza la perspectiva decolonial de la tolerancia, desde el pensamiento de Enrique Dussel con su filosofía de la liberación y Richard Rorty, desde el neopragmatismo. El capítulo continúa con el desarrollo del concepto de pluralismo desde el pensamiento de Chantal Mouffe, John Rawls y William Connolly y, finalmente, se esboza el reconocimiento del otro desde la mirada de Charles Taylor, para dar unas conclusiones parciales de esta sección.

El cuarto capítulo denominado **El concepto de reconocimiento del otro en el Acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera**, presenta un análisis del Acuerdo de paz desde la mirada del reconocimiento del otro, con el fin de identificar aquellos aspectos que hacen referencia al concepto en mención, o que justifican el uso del reconocimiento del otro en el texto debido al impacto en su implementación y en el proceso de construcción de paz estable y duradera, a partir de la revisión de los puntos del Acuerdo final en los cuales se identifican dichos elementos relacionados al reconocimiento del otro.

Finalmente, se brindan unas conclusiones generales del trabajo que darán respuesta a la pregunta de investigación, destacando los principales aportes del trabajo investigativo.

## **1. Análisis del acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el estado colombiano y las FARC-EP.**

El desarrollo de este capítulo inicia con la reconstrucción del proceso de paz resaltando la importancia, a nivel internacional, nacional y local, del *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el Estado colombiano y las FARC-EP*, teniendo en cuenta que da fin a un conflicto armado interno de más de 50 años, siendo uno de los más largos del mundo y que ha causado una violación permanente a los derechos humanos. En este sentido, buscar la salida pacífica al conflicto armado ha sido un reto para los gobiernos de turno, materializándose esa búsqueda con el expresidente Juan Manuel Santos Plata, quien, en su segundo mandato presidencial, logró acercamientos y el desarrollo de un proceso de paz con las FARC-EP. Este proceso de paz contó con la participación de varios sectores sociales, políticos y víctimas; por tanto, se trazó como propósito elaborar un Acuerdo orientado a buscar la paz territorial donde participe toda la ciudadanía, las comunidades y los grupos sociales en el proceso de implementación y en la construcción de la paz.

Posteriormente, se hará revisión, lectura y análisis crítico de los seis puntos del Acuerdo final, aplicando el método hermenéutico para identificar las ideas más relevantes desde la perspectiva del enfoque que plantean de fondo en lo que atañe a la tolerancia y el reconocimiento del otro. Estos puntos son: 1) reforma agraria integral, 2) participación política: Apertura democrática para construir la paz, 3) cese al fuego y de hostilidades

bilateral y definitivo y la dejación de las armas, 4) Solución al Problema de las Drogas Ilícitas, 5) Víctimas, y 6) Mecanismos de implementación y verificación.

Luego, se hará una reflexión sobre cada una de las ideas relevantes del Acuerdo de paz que se refieren de manera directa o indirecta a la tolerancia y al reconocimiento del otro, partiendo de que en el Acuerdo se menciona la palabra tolerancia, pero allí no se hace alusión expresa al reconocimiento del otro; sin embargo, pueden configurarse elementos esenciales de este último concepto en los puntos del Acuerdo. Y termina este escrito, con unas conclusiones parciales sobre la presencia de estos dos conceptos filosóficos y políticos en el Acuerdo final y su importancia en su implementación.

### **1.1 Proceso de negociación y firma del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP**

Tras más de 50 años de conflicto armado interno en Colombia, se inició en el año 2012 una salida negociada con el grupo guerrillero FARC, una guerrilla de extrema izquierda que nació en el año de 1964, con fundamentos ideológicos marxistas-leninistas.

El proceso de paz entre el gobierno colombiano, en cabeza del presidente Juan Manuel Santos, y las FARC contó con unos diálogos previos que iniciaron en el año 2010, cuando el presidente recibió un informe de empalme por parte de Frank Pearl quien ocupó el cargo de Alto Consejero Presidencial para la Reintegración Social y Económica de Personas y Grupos Alzados en Armas, en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Se inició un acercamiento con el máximo líder de las FARC en ese momento, Alfonso Cano, mediante cartas y mensajes donde el presidente Juan Manuel Santos manifestó su intención de dialogar para dar fin al

conflicto armado. El emisario era un heredero del gobierno anterior, Henry Acosta, quien había probado en varias ocasiones ser un canal confiable tanto para el gobierno como para las FARC (Institute for integrated transitions, s.f, p.50).

Ante el reconocimiento por parte del gobierno y las FARC de la imposibilidad de una victoria en las armas, se dieron los primeros acercamientos al expresar la intención de elegir el diálogo como la salida al conflicto armado. Estableciéndose luego reuniones entre delegados del gobierno colombiano en cabeza del Consejero presidencial para la reintegración, Alejandro Éder, y Jaime Avendaño, en calidad de funcionario de la presidencia. Por su parte, las FARC delegaron a Rodrigo Granda y Andrés París, miembros del Estado mayor central. Según miembros del gobierno la organización de las FARC era como una empresa, donde el Estado mayor se asemejaba a la asamblea de accionistas y el Secretariado a su junta (Institute for integrated transitions, s.f, p.45).

Luego se dieron otros encuentros con directrices ya establecidas. El gobierno colombiano incluyó en su equipo a Frank Pearl, Sergio Jaramillo, Humberto de la Calle y Enrique Santos (hermano del presidente). A su vez, las FARC integraron en su delegación a Mauricio Jaramillo (Comandante del Bloque José María Córdoba) y a Marcos Calarcá. Como resultado de estas reuniones secretas se pactó la elaboración de una agenda y el lugar para llevar a cabo los diálogos, escogiendo a Cuba y Noruega; este último por su experiencia en resolución de conflictos. Además, se nombraron otros países facilitadores, como Venezuela y Chile. Así finalizó una **fase de acercamiento**. Vale la pena resaltar que esta fase permitió crear confianza entre las partes que se han considerado enemigos, donde han existido sentimientos de odio, desconfianza y resentimientos; por tal motivo, mantener en secreto la

fase de acercamiento era vital hasta tanto se conociera si era viable una negociación y se concretaban parámetros a seguir.

En el mes de marzo de 2012 el presidente Juan Manuel Santos anunció las primeras reuniones de la **fase exploratoria** y se procedió a realizar el encuentro de las delegaciones y los facilitadores con el que se inició los debates reservados.

Se requería llegar a un acuerdo marco -lejos de la presión de la opinión pública y de los medios de comunicación- que estableciera la finalidad de esa negociación y sus reglas, consignadas en un documento firmado por las dos delegaciones. El punto final de las conversaciones en esta fase exploratoria debería ser, como explicó el presidente Santos, “una hoja de ruta que define con precisión los términos de discusión para llegar a ese Acuerdo Final” (Institute for integrated transitions, s.f, p.76).

En esta fase se trazaron las reglas, la agenda y los procedimientos para llevar a cabo las conversaciones. Entre las reglas se pactó un No al despeje de territorio; se consideró como propósito de la agenda una paz territorial que garantice la participación de los ciudadanos y las comunidades, generando así un impacto positivo en las víctimas; también se dejó claro brindar garantías para todos; la necesidad de una reforma rural integral; participación política; cultivos ilícitos; víctimas; y la implementación, verificación y refrendación de todo lo que se acordare. Luego, en junio de 2012 se aprobó en el Congreso de la República el Marco Jurídico para la Paz que elevó a rango constitucional los principios de la justicia transicional y facilitó la finalización del conflicto armado.

De esta manera entre los meses de marzo a agosto de 2012 se elaboró el Acuerdo general para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, que fue firmado en el mes de agosto entre el gobierno colombiano y las FARC-EP. El 18 de

octubre de 2012 se instaló en Oslo (Noruega) la mesa de negociación por parte del jefe negociador del gobierno, Humberto de la calle y el de las FARC, Iván Márquez, con miras a establecer acuerdos en los puntos de la agenda. Las negociaciones iniciaron el 18 de noviembre del 2012 en la Habana (Cuba), siendo diálogos públicos; además, se declaró el cese al fuego de manera unilateral por parte de las FARC-EP desde ese momento. Hasta septiembre de 2016 se realizaron los debates públicos en medio de un contexto complejo y una sociedad polarizada en razón al proceso que se estaba desarrollando. Ese mes se firmó el Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera en la ciudad de Cartagena, siendo un hecho histórico en Colombia y de reconocimiento a nivel mundial.

Luego para que el acuerdo fuese válido se sometió a un plebiscito nacional en octubre del año 2016, donde los ciudadanos colombianos concurrieron a las urnas a responder con un SÍ o un NO a la pregunta “¿apoya usted el Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera?”. Los resultados fueron inesperados, pues una leve mayoría de los colombianos rechazaron el Acuerdo con una votación de 50,2% sobre el 49.7% que respondieron con un sí. Esta situación llevó al gobierno a gestar un nuevo Acuerdo en menos de dos meses, teniendo en cuenta varios cambios que solicitaba el sector de oposición. El nuevo Acuerdo “corresponde a la libre manifestación de la voluntad del Gobierno Nacional y de las FARC-EP habiendo atendido así, diversas iniciativas de sectores del pueblo de Colombia, obrando de buena fe, y con la plena intención de cumplir lo acordado” (Acuerdo final, 2016, p.2).

Este nuevo texto se ratificó en el Congreso mediante debate de control político, el 29 de noviembre de 2016 en el Senado y el 30 de noviembre del mismo año en la Cámara de

representantes, quedando cumplida el requisito de la refrendación, aunque ya no popular, y con lo que quedó vigente el Acto legislativo 01 de 2016<sup>5</sup>; luego fue avalado por la Corte Constitucional mediante sentencia C-699 de 2016<sup>6</sup>; sin embargo, quedó un sinsabor en la oposición al no estar de acuerdo con la exclusión de algunas de sus propuestas, todo lo cual ha polarizado aún más la sociedad civil y los sectores políticos.

Posteriormente, el Acuerdo de paz es blindado jurídicamente con el Acto legislativo 02 del 11 de mayo de 2017<sup>7</sup>, donde se señala que en los próximos tres periodos presidenciales se tiene que respetar lo pactado en el Acuerdo final, acto que fue avalado por unanimidad por la Corte Constitucional mediante Sentencia C-630 de 2017, aclarando que no se considera mandato constitucional, ni hace parte del texto constitucional por cuanto se considera un Acuerdo de índole político; sin embargo, se entiende como un referente obligatorio para las normas relacionadas con la implementación del Acuerdo de paz.

Ahora, desde la experiencia internacional, no es necesario realizar la refrendación de los acuerdos de paz. En varios procesos de negociación considerados exitosos no aplicaron este mecanismo, como sucedió en El Salvador, en otros se han dado estos espacios de participación ciudadana, algunos con éxito, otros no. Una refrendación puede resultar incluso

---

<sup>5</sup> Acto promulgado el 07 de julio de 2016 por medio del cual se establecen instrumentos jurídicos para facilitar y asegurar la implementación y el desarrollo normativo del acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera.

<sup>6</sup> La Corte Constitucional Colombiana expresó en esta sentencia que la refrendación popular debe ser (i) un proceso (ii) en el cual haya participación ciudadana directa, (iii) cuyos resultados deben ser respetados, interpretados y desarrollados de buena fe, en un escenario de búsqueda de mayores consensos, (iv) proceso que puede concluir en virtud de la decisión libre y deliberativa de un órgano revestido de autoridad democrática, (v) sin perjuicio de ulteriores espacios posibles de intervención ciudadana que garanticen una paz “estable y duradera”. En este sentido, puede darse la refrendación popular con participación ciudadana, y también, tras la manifestación del pueblo, se considera legítimo que se de continuidad al proceso y concluya de acuerdo con las competencias de las autoridades instituidas para que le pongan fin, verbigracia, el Congreso de la República.

<sup>7</sup> Acto Legislativo 02 de 2017 “Por medio del cual se adiciona un artículo transitorio a la Constitución con el propósito de dar estabilidad y seguridad jurídica al Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera”.

insuficiente y riesgosa, como aconteció en Chipre en el año 2004, pero también, puede brindar mayor seguridad y solidez al acuerdo como sucedió en el caso de Irlanda del Norte o Sudáfrica (Uprimny, 2016, p.7).

No obstante, la inclusión de la refrendación en el nuevo Acuerdo final entre el gobierno colombiano y las FARC-EP se explica por la desconfianza que ha existido entre las partes. “Así, este recurso podría leerse como una garantía a través de la cual la implementación de los acuerdos probablemente podría tener mayores certezas de cumplimiento de lado y lado” (Rodríguez Pico, 2015, p.60), de ahí que se incluyó como un mecanismo para validar los acuerdos pactados en la mesa de negociación en la Habana (Cuba) y se convocara al pueblo a un plebiscito.

Sin embargo, para validar ese nuevo Acuerdo final que se dio después de los resultados sorprendidos del plebiscito realizado en el mes de octubre de 2016, no era necesario que el Ejecutivo convocara a los colombianos como si lo fue para el primer texto. Este nuevo Acuerdo se considera resultado de un diálogo y consenso que incorporó la opinión del sector de oposición, en el cual el gobierno tuvo en cuenta la mayoría de sus propuestas (Gallego García, 2016).

El Gobierno y las FARC anunciaron el pasado 12 de noviembre la llegada a un nuevo Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera y éste se firmó en un acto solemne en Bogotá el 24 de noviembre, tras semanas de intenso trabajo y discusión en el que se modificaron 56 de los 57 ejes temáticos en los que se organizaron las 410 propuestas de los líderes del No, incorporando el 80% de sus observaciones (Gallego García, 2016, p.7).

De esta manera, se dio un consenso amplio que permitió modificar el Acuerdo, por medio de incluir normas más claras, acogiendo varias propuestas presentadas por los sectores de oposición, quienes consideraron que el Acuerdo inicial atentaba contra instituciones como la propiedad y la familia, y que sustituía la Constitución de 1991 al darse la incorporación total de dicho Acuerdo en el texto constitucional (Gallego García, 2016, p.8). Sin embargo, según el sector de oposición, quedaron algunos puntos que no se modificaron. De todas maneras, la versión final del Acuerdo de paz recogió más de 500 propuestas de diversos sectores, las cuales fueron agrupadas en 57 temas, de los cuales en 56 se hicieron ajustes (Telesur, 2016).

El Acuerdo de paz tiene una importancia histórica a nivel internacional y nacional, por el cese definitivo del fuego y hostilidades, por la entrega de armas que se dio en tan corto tiempo y el número de combatientes que inician proceso de reincorporación (El tiempo, 2018); y da por terminado un conflicto armado, promoviendo la paz en territorios vulnerables que han sido golpeados por la violencia y olvidados por el Estado. A su vez, se crea la ley de víctimas, la comisión de la verdad, justicia reparación y no repetición, abriendo la puerta para la verdad, el perdón y la reconciliación social; también busca garantizar los derechos fundamentales y humanos; y solucionar el problema de drogas ilícitas. Ahora, en las regiones abre el camino a la estabilidad social, política y económica, y al desarrollo sostenible en el marco de la igualdad y equidad en cada uno de los territorios. Estas regiones que han sido víctimas de abandono por parte del Estado, con una amplia brecha entre el campo y la ciudad, y una concentración de las tierras, dejando a un lado a las comunidades campesinas y a quienes realmente son considerados fuerza trabajadora y productiva del campo.

En este sentido, reconstruir el tejido social después de años de violencia y buscar el cambio de una cultura de violencia por una cultura de paz, se convierte en un hecho histórico y trascendente que parte de actos individuales y colectivos. Vicenç Fisas, director de la Escola de Cultura de Pau de la Universidad Autónoma de Barcelona y especialista en procesos de paz, afirma que el perdón es un acto de carácter individual y la reconciliación un acto colectivo. Actos que se deben evidenciar en la implementación del Acuerdo de paz y en el proceso de construcción de paz estable y duradera (Fisas,2013).

De lo anterior se resaltan como propósitos del Acuerdo final:

- Construir una paz estable y duradera, entendida como la paz que surge a partir de la integración de territorios, con mayor inclusión social, con participación de todos los colombianos, fortalecimiento de la democracia y la solución de conflictos sociales por vías institucionales (Acuerdo final, 2016, p. 6).
- Promover una Reforma rural integral con un enfoque territorial, diferencial y de género, orientada a la transformación estructural del campo, que permita cerrar las brechas entre la ciudad y el campo, garantizando así una vida digna y bienestar a la población rural, erradicando la pobreza y promoviendo la igualdad, equidad y garantía de derechos las comunidades (Acuerdo final, 2016, p. 7).
- Fomentar la participación de todos los ciudadanos, los grupos sociales, los campesinos, las comunidades afrodescendientes y otros grupos étnicamente diferenciados, considerando que la participación y el diálogo entre los sectores sociales generan confianza y se promueve una cultura de tolerancia, respeto y convivencia social (Acuerdo final, 2016, p. 6).

- Dar fin al conflicto armado e iniciar un proceso de reincorporación a la vida social de los ex militantes de la guerrilla FARC-EP (Acuerdo final, 2016, p.8).

- Solucionar el problema de las drogas ilícitas, promoviendo “un tratamiento distinto y diferenciado al fenómeno del consumo, al problema de los cultivos de uso ilícito y a la criminalidad organizada asociada al narcotráfico, asegurando un enfoque general de derechos humanos, salud pública, diferenciado y de género” (Acuerdo final, 2016, p.9).

- Garantizar a las víctimas, el perdón, la verdad, la justicia, la reparación y no repetición, así como la seguridad a los defensores y las defensoras de derechos humanos y líderes sociales, persiguiendo a quienes realicen conductas criminales que atenten contra la implementación del Acuerdo (Acuerdo final, 2016, p. 8).

- Realizar el seguimiento, el impulso y la verificación a la implementación del Acuerdo final, creando una comisión integrada por el gobierno nacional, las FARC-EP y otros, contando también con un componente internacional conformado por los países garantes, por aquellos que realizaron acompañamiento al proceso, y dos vocerías internacionales, “todo ello soportado en la capacidad técnica del Proyecto del Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz de la Universidad de Notre Dame de los Estados Unidos” (Acuerdo final, 2016, p.9).

En términos generales, estos propósitos del Acuerdo se orientan a poner fin a un ciclo de violencia y sentar las bases para la reconstrucción de una paz estable y duradera, a partir de seis puntos de la agenda: 1) reforma agraria integral, 2) participación política: apertura democrática para construir la paz, 3) cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las armas, 4) solución al problema de las drogas Ilícitas, 5) víctimas, y 6) mecanismos de implementación y verificación; puntos del Acuerdo que están permeados por

el pluralismo, la garantía de derechos constitucionales, la no discriminación, y el enfoque territorial, diferencial y de género.

De esta manera, el Acuerdo final busca la reconciliación nacional que llegue especialmente a los territorios que han sido víctimas del conflicto armado. Al respecto, Sergio Jaramillo, filósofo y filólogo, quien asumió el rol de Alto comisionado para la paz en los diálogos con las FARC-EP durante el gobierno Santos, manifestó que en Colombia han faltado procesos de paz en los territorios. Es necesario “construir los territorios desde abajo” (Jaramillo, 2016) mediante la participación ciudadana de todos los sectores sociales. Además, el Estado debe ejercer presencia institucional que trabaje de manera mancomunada con las organizaciones de sociedad civil y las víctimas. Esta perspectiva de paz territorial se convierte en eje fundamental del Acuerdo para construir una paz estable y duradera, pues la intención del Acuerdo no es solo terminar el conflicto, sino que se generen cambios en los territorios y evitar otras formas de violencias y nuevos conflictos (Jaramillo, 2016).

Por tanto, según Jaramillo, para darle fin al conflicto se requiere desactivar factores subyacentes o problemas históricos que ha tenido Colombia desde época de la colonia (Jaramillo, 2016)<sup>8</sup>. Las raíces de esa violencia llegan hasta la misma formación del Estado colombiano y aun en las gestas independentistas desde 1808, época en la cual se forjan ideas base para el futuro Estado y sociedad, librando guerras civiles en busca de transformaciones

---

<sup>8</sup> El ethos de la resistencia tiene su base en los fundamentos etnoculturales, y citando a Emilio Yunis, en su obra ¿Por qué somos así?, considera que la respuesta se orienta a la diversidad cultural, geográfica y social, así, el colombiano es resultado de una “endogamia cultural” que construye la identidad como personas inseguras y pendencieras. Sin embargo, Yunis considera que es posible la unidad nacional. La violencia no se transmite por genes sino por la cultura y la comunicación social. “Se ha transmitido, desgraciadamente, de arriba abajo, desde diversas entidades, desde las mansiones y los palacios, desde la Atenas Suramericana”. Ver Borda, Orlando Fals. La Violencia en Colombia Prólogo para la edición del año 2005 editada por Taurus-Alfaguara. ENTORNOS, Vol. 29, No. 2, noviembre 2016.

ideológicas, políticas, económicas y territoriales (Mejía & LaRosa, 2014, p.29). Si bien con la firma del Acuerdo no hay solución inmediata, sí se trazan directrices para resolver problemas estructurales. Por ejemplo, que el sistema político sea más efectivo para realizar distribución de bienes públicos en territorios y garantizar la seguridad y la participación en las regiones (Jaramillo, 2016).

En resumen, el Acuerdo de paz es el inicio de un proceso de reconstrucción de tejido social y de cambios estructurales en el país, que da fin a un conflicto armado de décadas, que ha impactado de manera negativa a nivel nacional y regional, pero, que, a partir de los diálogos en La Habana, da esperanza de reconciliación colectiva y perdón entre los diversos actores y víctimas. Comienza así, la construcción de una paz estable y duradera, especialmente en los territorios olvidados por el Estado.

## **1.2 Ideas relevantes del acuerdo de paz**

### ***1.2.1 Democratización política y social***

El fin del conflicto armado entre el gobierno colombiano y las FARC-EP se entiende en el Acuerdo como la oportunidad para fortalecer la democracia en todo el territorio nacional a partir de la transformación social, asegurando la participación de las comunidades y la salida a los conflictos sociales mediante mecanismos pacíficos e institucionales, construyendo así una paz estable y duradera con participación activa, equitativa e igualitaria.

En el primer punto del Acuerdo de paz denominado *Reforma rural integral* (en adelante, RRI), se resalta la importancia de la participación de las comunidades y de todos

los sectores sociales en el proceso de seguimiento y evaluación a la transformación rural. El fomento de aquellos espacios de reflexión, participación activa de la ciudadanía y deliberación exige principios como la tolerancia, para generar debates y mecanismos democráticos en el marco del respeto, la igualdad y la equidad, garantizando los derechos humanos y fundamentales de las comunidades. Además, se conoce de primera mano, sus necesidades y propuestas de solución a los conflictos que se planteen. Este aspecto de la participación ciudadana se aborda en varios apartes de la RRI, denominándose principio de democratización, entendiéndose por democratización aquellos “espacios para la deliberación y la participación de las comunidades, se pretende que el campo se convierta en escenario de reconciliación y construcción de paz” (Acuerdo final, 2016, p.35).

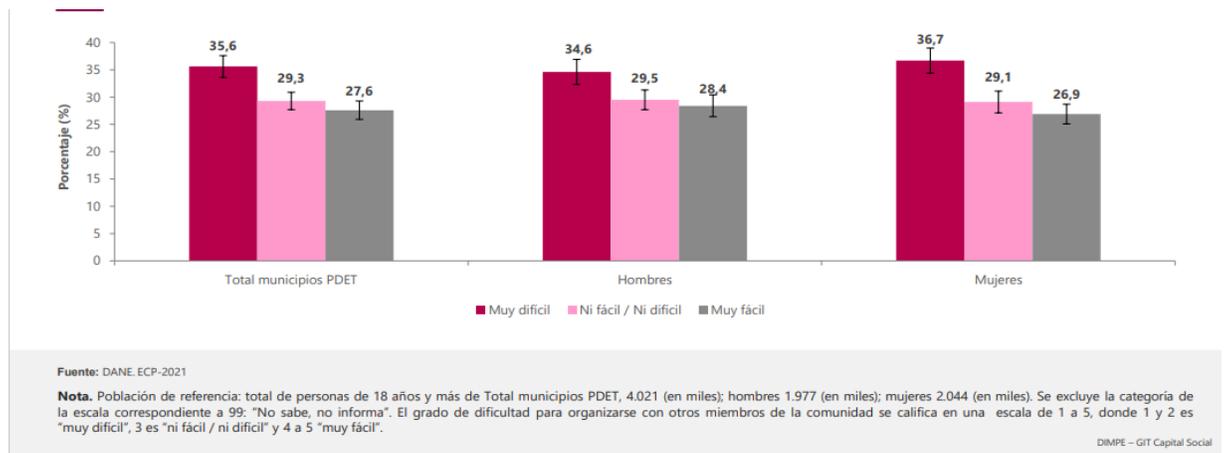
En este sentido, la participación garantiza la inclusión de las comunidades del sector rural en el ámbito político, económico, social y cultural de los territorios, promoviendo la transformación estructural del campo especialmente en las regiones víctimas del conflicto armado y de la ausencia del Estado; por tanto, esta articulación entre la sociedad civil y el Estado es vital para un proceso de perdón y reconciliación colectiva.

De acuerdo al documento CONPES relacionado con postconflicto, la participación ciudadana es necesaria para ejercer la ciudadanía, promover los derechos y garantizarlos, de igual manera para gestionar y transformar conflictos sociales, no obstante, la participación ciudadana es compleja en Colombia. Al respecto, la Encuesta de Cultura Política (DANE, 2021), aplicada a 71.986 personas mayores de 18 años con ciudadanía colombiana (35 millones aprox), pertenecientes a 24.331 hogares en todo el territorio nacional, muestra que el 36.7% de los colombianos considera que organizarse con otros en pro de una causa común

es muy difícil; el 29.1% cree que no es ni fácil ni difícil; el 26.9 muy fácil y el 7.3, no sabe no responde, como se observa en el siguiente gráfico:

**Gráfico 1**

*Porcentaje de personas mayores de 18 años y más, por sexo, según percepción sobre el grado de dificultad para organizarse con otros miembros de la comunidad y trabajar por una causa común.*

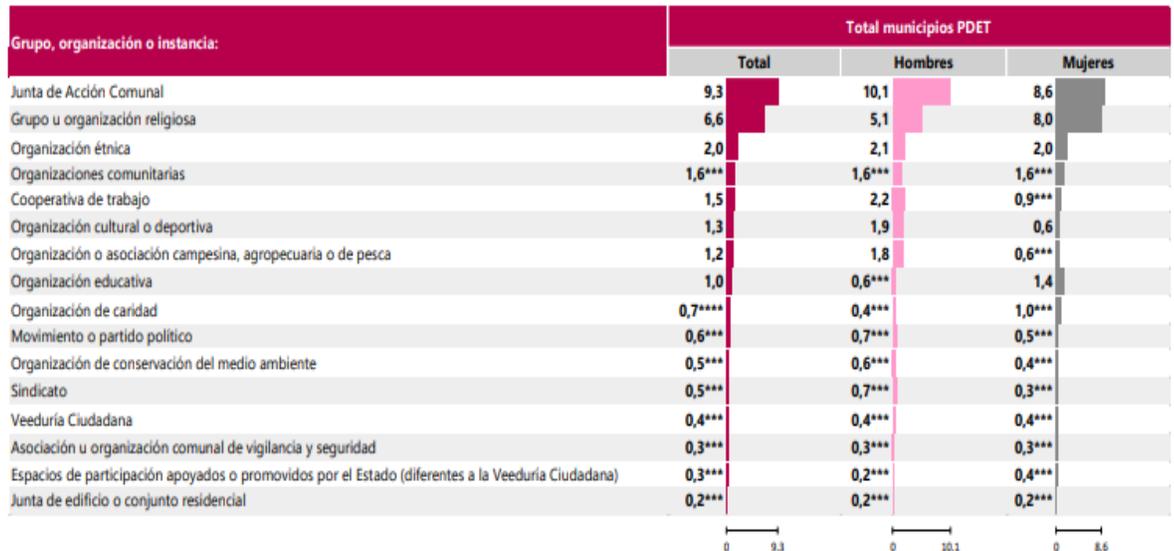


Nota: El gráfico representa la percepción sobre el grado de dificultad para organizarse en comunidad. Tomado de: DANE, ECP 2021.

Ahora, vale la pena traer a colación los resultados a la pregunta si pertenecen a grupos, organizaciones o instancias, arrojando que, en el año 2021, para los municipios PDET, el 9.3% de población mayor de 18 años, hacen parte de Junta de acción comunal, siendo de mayor participación los colombianos entre las edades de 25 a 54 años (10.5%) y desde los 55 años (10.2%). (DANE, 2022)

**Gráfico 2**

Porcentaje de personas de 18 años y más, por sexo, según si pertenecen a grupos, organizaciones o instancias.



Fuente: DANE. ECP-2021

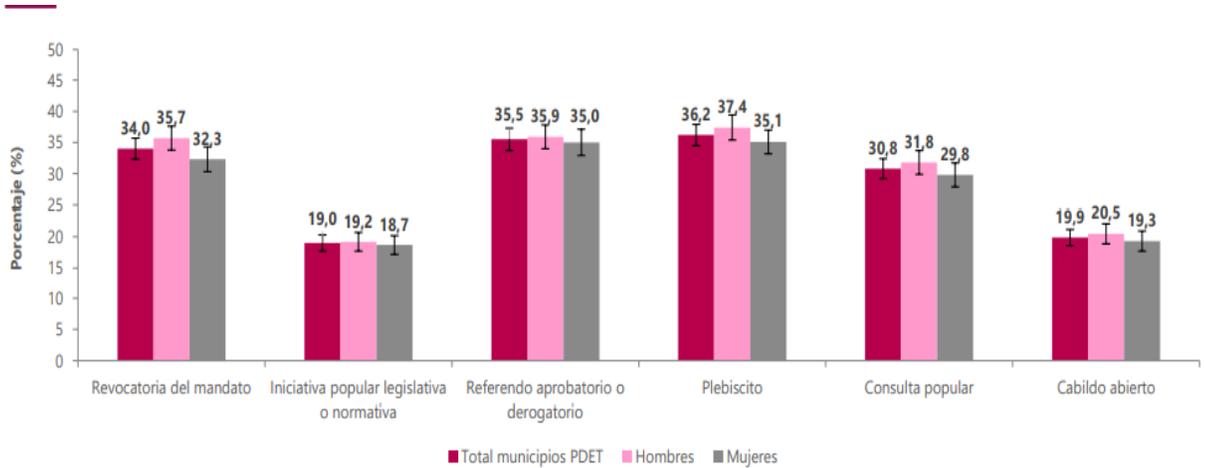
**Nota.** Población de referencia: total de personas de 18 años y más de Total municipios PDET, 4.021 (en miles); hombres 1.977 (en miles); mujeres 2.044 (en miles). \*\*\*Las cifras contienen datos con baja precisión debido a prevalencias muy bajas cuyos coeficientes de variación estimados superan el 15%.

Nota: El gráfico representa las organizaciones o grupos a los cuáles pertenecen las personas mayores de 18 años. Tomado de: DANE, ECP 2021.

Además, frente al conocimiento de los mecanismos de participación ciudadana, los resultados arrojaron que el plebiscito es el mecanismo que más conoce, seguido del referendo aprobatorio o derogatorio, luego la revocatoria de mandato, y los menos conocidos: el cabildo abierto y la iniciativa popular legislativa o normativa.

### Gráfico 3

*Porcentaje de personas de 18 años y más, por sexo, según si conocen o han oído hablar de los mecanismos de participación ciudadana.*



Fuente: DANE. ECP-2021

Nota. Población de referencia: total de personas de 18 años y más de Total municipios PDET, 4.021 (en miles); hombres 1.977 (en miles); mujeres 2.044 (en miles)

Nota: El gráfico representa el conocimiento de las personas mayores de 18 años sobre mecanismos de participación. Tomado de: DANE, ECP 2021.

De acuerdo a lo anterior, si bien existe normatividad que tiene como finalidad garantizar la participación ciudadana, no se ha logrado facilitar el acceso y la flexibilidad en diversos sectores sociales, de ahí, que es importante en el marco de la implementación de un Acuerdo de paz, que la ciudadanía haga parte activa en la discusión de planes de desarrollo, construcción de políticas públicas y demás temas que involucran a la misma comunidad, además, que tenga impacto en las decisiones de las autoridades públicas, siendo también la participación ciudadana un mecanismo de control del sistema de representación política y de la gestión de los gobiernos. Por parte de todos los sectores políticos y sociales.

Por demás, hay dos nociones sobre participación que presentan diferencias en su esencia pero que están relacionados entre sí, es decir, la participación ciudadana y la participación comunitaria.

**La participación ciudadana** es aquella en la cual la persona, el ciudadano de manera individual y a través del mecanismo del voto, toma parte en la escogencia de las autoridades públicas o elige a sus representantes a organismos legislativos del orden nacional, regional o local. **Mientras que la participación comunitaria** hace referencia a procesos de organización, movilización, a través de los cuales se busca ser protagonista o sujeto de su propio desarrollo (Vargas, 1994 citado en Amar Amar & Echevarría Molina, 2008, p.135).

En este entendido, la participación ciudadana se da desde una perspectiva política, que le permite intervenir en las decisiones del gobierno y lograr poder político. En cambio, la participación comunitaria, brinda a la comunidad la oportunidad de ser actor fundamental en las soluciones de los problemas y necesidades de las comunidades, involucrando a la comunidad en la planeación y/o ejecución de programas y proyectos que permite el desarrollo de los territorios. Esto se observa en los artículos 38 y 40 de la Constitución nacional. El artículo 40 expresa que todo ciudadano tiene el derecho a participar en la conformación, ejercicio y el control político; mientras que el artículo 38, garantiza el derecho a la libre asociación con miras a desarrollar diversas actividades de acuerdo a aquello que realizan las personas en sociedad. Como se puede observar, en ambos casos se dan espacios legales que le permite a la ciudadanía ser parte de la toma de decisiones y actor principal en la esfera pública.

Teniendo en cuenta estos conceptos, tanto la participación ciudadana como la participación comunitaria, son herramientas esenciales en la construcción e implementación de políticas públicas, que respondan a realidades sociales de los territorios, y con más razón, la participación comunitaria se convierte en un elemento fundamental en la etapa de postconflicto.

De acuerdo a lo expuesto, la construcción de la paz necesita un fortalecimiento y consolidación de la democracia, de ahí que la reconstrucción del tejido social mediante la participación ciudadana y comunitaria, así como la transformación estructural del campo, debe partir de un escenario político que garantice la deliberación pública con perspectiva de género sobre problemas y necesidades de las regiones por parte de todas las comunidades y los grupos sociales. El segundo punto del Acuerdo referente a la participación política, implica que la dejación de armas abre camino a espacios de participación ciudadana superando discriminaciones, desigualdades y condiciones de exclusión.

Asimismo, se establecen unas garantías para los movimientos y las organizaciones sociales; y otras garantías para la reconciliación, la convivencia, la tolerancia y la no estigmatización, específicamente por razón de la acción política y social de la sociedad civil, en atención que al encontrarse en un escenario de fin del conflicto se debe contribuir a la construcción de una “cultura de reconciliación, convivencia, tolerancia y no estigmatización, lo que implica un lenguaje y comportamiento de respeto y dignidad en el ejercicio de la política y la movilización social” (Acuerdo final, 2016, p.46).

Por tanto, se plantea crear un Consejo Nacional para la reconciliación y la convivencia, que será integrado por representantes del gobierno, ministerio público y representantes de partidos y movimientos políticos, también movimientos y organizaciones

sociales, incluidos los de orden religioso. Una de las funciones del consejo es: “Promover la reconciliación, la convivencia y la tolerancia, especialmente en las poblaciones más afectadas por el conflicto, teniendo en cuenta el impacto desproporcionado del conflicto sobre las mujeres” (Acuerdo final, 2016, p.47).

Con respecto al tercer punto, el cual aborda el eje de fin de conflicto, se acuerda que tanto el gobierno nacional y las FARC-EP, manifiestan su compromiso para contribuir en el ejercicio de la política a partir del consenso nacional en el marco de los valores de la democracia, respetando la libertad de ideas y propiciando un debate civilizado, “en el que no haya espacio para la intolerancia y la persecución por razones políticas” (Acuerdo final, 2016, p. 57). De esta manera se apuesta por evitar enfrentamiento armado entre los colombianos por razones políticas. Para esto, las FARC-EP transitan de una organización de armas a un nuevo partido o movimiento político en el marco legal, donde el Estado garantice todos sus derechos políticos y con obligaciones y deberes que exige el ordenamiento jurídico (Acuerdo, 2016, p.69).

Un principio importante en este punto del Acuerdo, es el pluralismo político, el cual garantiza la participación de nuevas fuerzas sociales, políticas, culturales entre otras, en el campo político y electoral, así como la diversidad de ideologías políticas, y, por ende, la oposición. Este derecho de oposición, según la Sentencia de Constitucionalidad C-089 de 1994, es una consecuencia del pluralismo y el derecho al disenso. Para el Tribunal constitucional, el pluralismo se considera connatural a la democracia.

El carácter fundamental de este valor se explica a partir de la idea kantiana de "condiciones de posibilidad" de la democracia. Se trata de un presupuesto sin el cual los principios, los valores y los derechos fundamentales no pueden tener lugar...

Para que el valor del pluralismo tenga lugar se requiere que los que participan en la competencia política por el poder, respeten y protejan las "condiciones de posibilidad", esto es, que no atenten contra las reglas de juego del sistema. Una actividad política que ponga en tela de juicio, o simplemente afecte, las reglas de juego del sistema, no puede ser aceptada. El pluralismo político, se reitera, consiste en una serie de reglas de juego que imponen el respeto de la decisión mayoritaria tomada por el pueblo y la vigencia de las libertades públicas que lo hacen posible (Corte constitucional colombiana, Sentencia C-089, 1994).

De igual manera, la misma sentencia de constitucionalidad aduce que el derecho de oposición es plena manifestación del derecho a la libertad de expresión consagrado en el artículo 20 de la Constitución nacional, por demás, se encuentra reflejado este derecho de oposición, en las libertades de asociación, de movilización, de reunión. Y en el artículo 112 del texto constitucional, se expone que los partidos y movimientos políticos que no hagan parte del gobierno, pueden ser críticos en consonancia del principio de pluralismo y el sistema democrático.

Ahora, en el aparte que esboza *la solución a las drogas ilícitas*, la participación ciudadana se retoma como un pilar fundamental para construir soluciones sostenibles a los problemas de producción, comercialización y distribución de drogas ilícitas. La pobreza, la inequidad, la falta de oportunidades de desarrollo conllevan a la perpetuación de la corrupción y el narcotráfico, generadores de violencia en las zonas. En este sentido, se crean las Asambleas comunitarias y los Consejos territoriales, espacios para la deliberación ciudadana y fuente de conocimiento sobre los contextos regionales. La participación

ciudadana es el camino para crear políticas con enfoque territorial que respondan a las necesidades reales de las comunidades, siendo efectivas para la erradicación del problema de drogas ilícitas y garantizar la seguridad, el bienestar y el buen vivir de los territorios.

En este sentido, el enfoque territorial en el ejercicio de la participación ciudadana es clave para reconstruir el tejido social y articular las comunidades con las instituciones gubernamentales, así mismo, para garantizar los derechos a los ciudadanos, lograr soluciones sostenibles en el tiempo, y evitar el resurgimiento del problema de las drogas ilícitas. Precisamente

Otro de los fines del acuerdo es resarcir a las *víctimas*, considerado este punto como el centro del Acuerdo de paz y que tiene como fundamento los siguientes principios: el reconocimiento de las víctimas, el reconocimiento de responsabilidad, la satisfacción de los derechos de las víctimas, la participación de las víctimas, el esclarecimiento de la verdad, la reparación de las víctimas, las garantías de protección y seguridad, la garantía de no repetición, el principio de reconciliación, y el enfoque de derechos. En este apartado del Acuerdo se busca fortalecer la democracia garantizando la participación de las víctimas en el proceso de construcción de paz y en los actos de verdad, perdón, reparación y reconciliación, fomentando la confianza entre los actores y las víctimas.

En el componente de justicia del Sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición SIVJNR, es una condición la participación de las víctimas para su reconocimiento como titulares de derecho, para el éxito del sistema y la transformación del tejido social, a partir de la verdad. En la Justicia especial para la paz JEP, esta participación de víctimas está regulada por unos principios que se encuentran en armonía con la Constitución nacional, bloque de constitucionalidad, el Acuerdo de paz, la ley 1957 de 2019

(Ley estatutaria de la JEP), la ley 1922 de 2018 (Ley de procedimiento de la JEP), y que no son taxativos, ni impedimento para aplicar otros principios, esto con el fin de permitir la plena participación de las víctimas en la jurisdicción (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.25). Los principios son:

*Centralidad de las víctimas:* El eje central de la JEP es la garantía de los derechos de las víctimas, por tanto, los procesos de que adelanta la JEP deben construir mecanismos y procesos encaminados a facilitar la participación efectiva de las víctimas.

*Voluntariedad:* La participación se hará de manera voluntaria de preferencia colectiva. También puede ser individual siempre y cuando exista una solicitud de las víctimas o por decisión de la JEP, quien determinará la forma de participación teniendo en cuenta los factores que se mencionan a continuación:

la homogeneidad de los patrones o contextos de victimización y/o afectaciones, los intereses comunes de participación, un posible trato discriminatorio, la agrupación de las víctimas en categorías generales que pueda incentivar sus propias luchas por diferenciarse y, el deber de minimizar los riesgos de la participación para las víctimas (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.27).

*Participación integral de las víctimas:* Es integral porque comprende una participación efectiva, accesible y diferencial, informada, dialógica, contar con idónea representación judicial, acompañamiento psicosocial y apoyo psico jurídico (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.27-29).

*Dignidad humana:* Las víctimas que participan en los procesos y actuaciones de la JEP, serán reconocidas como víctimas, y recibirán un trato humano sensible, con respeto a

los derechos humanos para evitar nuevas victimizaciones (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.31).

*Igualdad y no discriminación:* La participación se dará en el marco de la igualdad con perspectiva de enfoque territorial y diferencial, género, considerando el concepto de mujer, familia y generación, en aras de apoyar y capacitar a víctimas sujetos de especial protección constitucional (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.32).

*Acción sin daño:* Para evitar la re victimización y la generación de nuevos daños (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.32).

*Protección de las víctimas:* Las víctimas que participen en procesos o actuaciones de la JEP contarán medidas de protección para su seguridad personal e intimidad y de sus familiares. La ausencia de protección se convierte en un obstáculo para la efectiva participación de las víctimas. (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.33)

*Gratuidad:* Los servicios prestados por la JEP no causarán ningún tipo de erogación para las víctimas (Jurisdicción especial para la paz, 2020, 34).

*Colaboración armónica:* Todos los órganos que hacen parte del SIVJRNR y víctimas, deben colaborar de manera articulada para garantizar la participación integral de las víctimas (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.34).

*Principio dialógico:* Los escenarios de participación promueven el diálogo, deliberación y construcción colectiva, mediante procesos comunicativos y construcción dialógica de la verdad (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.34)

*Principio pro víctima:* En caso de existir en la interpretación y aplicación de normas procesales y/o sustanciales, será preferente la interpretación que mejor dignifique y garantice la participación de las víctimas en la JEP (Jurisdicción especial para la paz, 2020, p.35).

A lo largo del Acuerdo de paz, se evidencian diversos procesos de democratización político y social, donde el fortalecimiento a las comunidades, los espacios de deliberación y participación ciudadana se convierten en el motor de la implementación del Acuerdo y el tránsito a la construcción de una cultura de tolerancia, paz, respeto y convivencia social. Esto rompe las dinámicas sociales que han marcado la historia de Colombia caracterizada por la violencia permanente y sistemática. De esta manera, los diálogos entre los diferentes sectores sociales fomentan la confianza en los territorios que han sido víctimas del conflicto armado y contribuye en la planeación, la construcción, la implementación y el seguimiento de políticas públicas con enfoque territorial y de género.

### ***1.2.2 Pluralismo social y político***

En el Acuerdo se resalta la importancia al reconocimiento de la igualdad y la equidad en lo social, generando inclusión de todos los sectores sociales: campesinos, comunidades indígenas, negras, afrodescendientes, raizales, palenqueras y comunidad gitana o pueblo ROM. En este sentido, la implementación debe garantizar las condiciones de igualdad real y efectiva de todos los sectores, especialmente los más vulnerables y discriminados, desde un enfoque territorial, diferencial y de género.

El pluralismo social y político debe garantizar la participación política y la inclusión de todos los sectores sociales en la ampliación democrática y la construcción de paz, a partir de escenarios de deliberación donde convergen diferentes visiones sociales e intereses que claman igualdad de derechos y equidad social, respetando en el debate político, el derecho a la oposición y las “verdades alternativas de poder” (Acuerdo final, 2016, p.35).

En la sociedad contemporánea el pluralismo, la multiculturalidad y la interculturalidad exigen una sociedad con valores y principios que se fundamenten en el respeto y el reconocimiento a la diversidad, especialmente en sociedades donde su historia ha estado inmersa en el conflicto y la violencia. En este contexto, es necesario que se considere la diversidad como una oportunidad de construcción democrática enriquecedora, que permita en el debate político y en los diferentes espacios sociales y culturales expresiones de los grupos sociales, indígenas, raizales, afrodescendientes, víctimas y aquellos que se reincorporan a la vida civil luego de estar largos años o toda su vida en las armas.

Estos espacios libres de discriminación, donde se respeta pluralismo político y social, garantizan los derechos a la verdad, la justicia, la reparación integral y no repetición, de ahí que se mencione su relevancia en el segundo punto del Acuerdo referente a *Víctimas*, considerando el pluralismo como pieza fundamental en la construcción democrática y de una paz estable y duradera. De este modo, la implementación del Acuerdo de paz se rige por el reconocimiento de la igualdad y la garantía del pluralismo sin ningún tipo de discriminación, con base en la igualdad y la equidad.

La Corte constitucional en diversa jurisprudencia ha desarrollado los conceptos de pluralismo político y pluralismo social. Frente al pluralismo político, vale la pena resaltar la Sentencia de unificación SU 073 de 2021, en la cual el tribunal constitucional aduce que:

El pluralismo político es esencialmente un elemento base para la existencia de un régimen democrático. Igualmente, el pluralismo político se manifiesta a través de la división del poder público en ramas, y la construcción de un sistema constitucional de pesos y contra pesos. También se refiere a la conformación de instituciones electorales

que creen las condiciones para la existencia de varios partidos políticos, y que entre ellos exista competencia electoral, 2021)

En el marco del pluralismo político, se garantiza el derecho de oposición, considerando la diversidad de plataformas ideológicas y estructuras políticas, que conllevan a la conformación de partidos y movimientos políticos. Precisamente, en la sentencia de unificación SU 073 de 2021, se resalta que un régimen democrático se caracteriza por reconocer y respetar el pluralismo político, el pluralismo cultural y étnico de la sociedad, así como comprender que el pluralismo se manifiesta en el ámbito electoral, y, por tanto, el Estado debe respetar y garantizar los derechos de las agrupaciones políticas minoritarias y de oposición, y su participación en comicios electorales.

En cuanto al pluralismo social, es importante resaltar que el pluralismo parte de la dignidad humana. Al respecto, la Corte Constitucional en Sentencia T-817 de 2011, expone que la dignidad humana desde la mirada de la autonomía individual, se convierte en eje sobre el cual giran otros derechos y el mismo ordenamiento jurídico, y se relaciona con el pluralismo social, igualdad y tolerancia. Así lo reitera en la Sentencia T-1023 de 2010 y en la Sentencia SU 214 de 2016, al afirmar que el Estado pluralista busca la coexistencia, el respeto, la igualdad y la tolerancia que garantice el desarrollo de las diferentes formas de vida, por tanto, negar esa autonomía individual es de Estados no democráticos, que van en contravía de sociedades pluralistas e igualitarias.

### ***1.2.3 Cohesión de regiones con enfoque territorial y de género***

Uno de los objetivos del Acuerdo es realizar una transformación estructural del campo, creando condiciones de bienestar común, siguiendo los principios de equidad, e igualdad para el goce de derechos. El inicio de la violencia en Colombia se da por problemas de distribución de tierras, la concentración del poder en el sector rural y la falta de participación política, entre otras razones, que gestaron el descontento de la sociedad y, por ende, el surgimiento de las guerrillas de primera generación como las FARC–EP. Debido a esa inconformidad popular y la inexistencia de justicia social, se desencadenó la violencia política que ha provocado décadas de violación de derechos humanos y corrupción en las instituciones del Estado.

El texto del Acuerdo Final entiende que el fin del conflicto supone la apertura de una fase de transición que, en relación con el espacio, implicará la superación de tres problemas históricos que dieron lugar a la violencia armada: el problema de la propiedad de la tierra en favor del campesinado, el abandono de las zonas rurales del país por parte de las comunidades campesinas y demás minorías sociales, y, finalmente, la escasa presencia del Estado en una parte importante del territorio nacional (Alto Comisionado para la Paz, 2016 citado en Sánchez Iglesias & Sánchez Jiménez, 2018, p.71)

De este modo, se convierte en un reto para el Acuerdo de paz promover una transformación rural integral que, desde las bases, propicie cambios estructurales en las dinámicas sociales en el marco de la igualdad, la equidad y el respeto a la diversidad. Además de garantizar el acceso progresivo e integral a la propiedad de las tierras, beneficiando a los

campesinos, en particular a las mujeres del sector rural y promover la formalización, la restitución y la distribución equitativa y la desconcentración de la tierra teniendo en cuenta la función social de la misma.

Para esto, el Acuerdo se distingue por su enfoque territorial, diferencial y de género, donde juega como rol principal la participación de la ciudadanía, como instrumento para articular los territorios con el Estado, las relación urbano-rural e integrar los sistemas productivos del campo, el sistema ambiental, económico y humano, logrando un desarrollo rural integral. En este sentido, el Acuerdo de paz considera necesario reconocer y tener en cuenta las necesidades y particularidades económicas, culturales y sociales de los territorios, en aras de garantizar la sostenibilidad socio ambiental, e implementar medidas integrales con la participación activa de la ciudadanía (Sánchez Iglesias & Sánchez Jiménez, 2018, p.72).

En otras palabras, teniendo en cuenta que las comunidades de los territorios conocen sus necesidades, se requiere el diálogo permanente entre los líderes sociales y comunitarios con las personas que construyen el Programa de desarrollo con enfoque territorial (en adelante, PDET) en cada uno de los municipios y los encargados del Plan de ordenamiento territorial (también conocido como POT).

Considerando la brecha que ha existido entre el medio urbano y rural, el abandono del campo y el conflicto armado que ha golpeado estas zonas, es de suma importancia el punto de RRI que, articulado con la participación ciudadana, permitirá la creación de una política de desarrollo agrario integral, cohesionando los territorios, llevando bienestar, oportunidad de desarrollo y calidad de vida al sector rural, en el marco de la igualdad y la equidad desde la distribución de tierras como en oportunidades de crecimiento y desarrollo.

Es así, que las comunidades cumplirán un papel importante en el proceso de formulación de planes de acción orientados a reconstruir y transformar las regiones, cooperando en la identificación de necesidades, prioridades y en la participación de programas y proyectos, ejecución de obras y la veeduría a los mismos.

#### ***1.2.4 Cultura de reconciliación, convivencia, tolerancia y no estigmatización***

Después de décadas de conflicto armado y violencia en el territorio nacional, nace con el Acuerdo de paz la esperanza de iniciar el camino de construcción de una cultura de paz basada en el respeto a la diferencia, la equidad, la igualdad y la dignidad humana, donde el perdón y la reconciliación colectiva entre todos los sectores sociales y los actores del conflicto armado sea una realidad.

Hacer tránsito de una cultura de violencia arraigada en lo más profundo de la sociedad civil y el Estado, exige cambios estructurales en las dinámicas sociales. Los cambios culturales son generacionales e implican fomentar desde la educación valores y principios cívicos y democráticos, la garantía de derechos y libertades y el respeto al pluralismo.

Para esto es necesario promover un lenguaje y comportamiento de respeto y dignidad humana, que fomente el ejercicio de la política, la participación y movilización social, el perdón, y la reconciliación. Es una responsabilidad del Estado, considerando que no solo debe expedir normas relacionadas con temas de paz, también debe trazar estrategias y llevar el control de la calidad de los procesos educativos enfocados a la consolidación de la paz. Para esto, “es indispensable abordarlo desde un modelo teórico integral que incluya enfoques

de la psicología jurídica, la filosofía de la paz, pedagogía y además las políticas públicas” (Sánchez Cardona, 2011, p. 63).

Ahora, la reconciliación, trasciende de lo pactado en el Acuerdo de paz y en la reconstrucción de relaciones sociales; la reconciliación es el paso del conflicto armado a una cultura de paz, es una oportunidad para desaprender la violencia como un camino para solucionar conflictos y promover la humanidad en la sociedad. Además, considerando que la reconciliación es un concepto complejo, se debe comprender a partir de tres dimensiones:

**Gráfico 4**

*Dimensiones de la reconciliación*



Nota: El gráfico representa las dimensiones de la reconciliación. Tomado de: Bueno Cipagauta, M. (2017). Políticas públicas de reconciliación. Un reto posible en la construcción y sostenibilidad de la paz en Colombia. Revista Análisis político. No.90, p.13.

Frente a la reconciliación interpersonal, es necesaria para cerrar heridas, sanarlas mediante el restablecimiento de relaciones interpersonales entre las personas que fueron

afectados de manera directa; en cuanto a la reconciliación social, busca restablecer la confianza del individuo en comunidad, y así reconstruir relaciones sociales; y la reconciliación desde una dimensión política, procura el ejercicio de los derechos económicos, sociales y políticos de los ciudadanos, mediante la inclusión social, reestructuración de las instituciones del Estado, el imperio de la ley y la democracia participativa (Bueno Cipagauta, M., 2017, p.13).

El Acuerdo de paz plantea la creación del Consejo Nacional para la Reconciliación y la Convivencia, y de los consejos a nivel territorial, con el fin de asesorar y realizar acompañamiento a las autoridades nacionales y locales en la implementación del Acuerdo, atendiendo las particularidades de los territorios. En todo el texto del Acuerdo se reitera que su finalidad es lograr la reconciliación nacional, la convivencia, la tolerancia y la no estigmatización, en aras de construir la confianza y materializar el perdón y la reparación integral de las víctimas con fundamento en la justicia social, así como generar una nueva cultura de paz.

Una vez expuestas las cuatro ideas relevantes del texto del Acuerdo de paz relacionadas con la tolerancia y el reconocimiento del otro (democratización política y social; pluralismo social y político; cohesión de regiones con enfoque territorial y de género; y cultura de reconciliación, convivencia, tolerancia y no estigmatización) se puede expresar que existen elementos comunes como igualdad, equidad, justicia, libertad, participación ciudadana, propiedad, pluralismo, reconciliación y perdón, que se encuentran permeados en los seis puntos del Acuerdo de paz y se interrelacionan con la tolerancia, en primera instancia, y con el reconocimiento del otro, en segunda.

La tolerancia guarda una relación importante e indiscutible con los derechos humanos, de ahí que en el preámbulo del texto se exprese que el Acuerdo se funda en los derechos humanos y en la tolerancia mutua. El Acuerdo menciona 17 veces la palabra tolerancia, que se entiende como la armonía con la diferencia; por tanto, sobre la tolerancia y el respeto a las diferencias, especialmente las de pensamiento, se sientan las bases de la reconciliación, la no repetición y construcción de paz (Acuerdo final, 2016, p.189).

Ahora con respecto al reconocimiento del otro, no se menciona de manera literal en el texto del Acuerdo; no obstante, puede afirmarse, por ejemplo, que el llamado a esos espacios de diálogo entre las diversas comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes y raizales con el gobierno, que guardan el propósito de crear y llevar el seguimiento a los planes y los programas orientados a la articulación de la agroindustria con la economía campesina, familiar y comunitaria en el marco del pacto y la equidad, se refiere al reconocimiento del otro. Pues para lograr consensos en territorios rurales, que han sido devastados por el conflicto armado, narcotráfico, desigualdad social y abandono del Estado, se exige más que tolerancia para hablar y actuar en equidad, para materializar aquellos espacios dialógicos entre comunidades diversas con terratenientes y gobierno, en pro de un bienestar común. La tolerancia es necesaria pero no es suficiente para lograr la reconciliación colectiva, el perdón, y el respeto al pluralismo.

Al hablar de pluralismo se debe trascender de la tolerancia, por lo que se entra al plano de la otredad, del reconocimiento del otro. Así es importante comprender la necesidad de construir una identidad colectiva en una sociedad pluralista y multicultural, a partir de reconocimiento de las minorías teniendo en cuenta su propia identidad.

A modo de conclusión, el Acuerdo de paz tiene sus bases en la tolerancia como el camino para la convivencia social, reconciliación, no repetición y construcción de paz; sin embargo, la esencia de la reconciliación, el perdón y el respeto al pluralismo, exige la comprensión o el reconocimiento del otro. Si bien no se menciona el reconocimiento del otro en el texto del Acuerdo, hay elementos que permite cuestionar y reflexionar sobre otras formas de encuentro que van más allá de la tolerancia en dicho Acuerdo, como se verá más adelante en esta tesis.

### **1.3 Conclusiones parciales**

El Acuerdo busca dar fin al conflicto armado entre el gobierno colombiano y las FARC-EP y construir las bases para una paz estable y duradera. Así se trazan como propósitos del Acuerdo dar fin al conflicto armado, realizar una reforma rural integral, fomentar la participación ciudadana en la sociedad en general, reparar integralmente a las víctimas, dar solución al problema de drogas ilícitas y llevar un seguimiento y verificación de la implementación del Acuerdo con colaboración internacional, todo orientado a la construcción de la paz en el marco del respeto a la diversidad y la diferencia, la tolerancia, el perdón, la reconciliación y la no estigmatización.

Para cumplir estos propósitos se pactan seis acuerdos que resultan al final siendo uno indisoluble. Estos acuerdos o puntos de la agenda son:

En primer lugar, la Reforma rural integral, orientada a transformar estructuralmente el campo, creando condiciones de bienestar y buen vivir a toda la población rural, generando

desarrollo y oportunidades de crecimiento en condiciones de igualdad, equidad y con un enfoque territorial y de género, cerrando brechas entre la ciudad y el campo.

En segundo punto, la participación no solo está plasmada en este aparte del Acuerdo, sino que trasciende a los demás puntos al ser la base de la consolidación de la democracia y la reconstrucción del tejido social. Es necesaria e imperante la participación de la ciudadanía en el escenario político sin ningún tipo de discriminación y en el marco del respeto, pues abre espacios para el diálogo, la cohesión territorial, la construcción de confianza y la promoción de una cultura tolerante y de paz.

En tercer lugar, el Acuerdo se refiere al cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de armas, que busca dar por terminado de manera definitiva las acciones entre las FARC-EP y la fuerza pública, así como el proceso de reincorporación de los miembros FARC-EP a la sociedad civil.

Luego se pacta la solución al problema de las drogas ilícitas, desde el cultivo, la producción y su comercialización; por tanto, se propone dar un trato diferenciado al fenómeno del consumo, al problema de cultivos y criminalidad organizada desde una perspectiva de derechos humanos, género y salud pública.

En el quinto punto se hace referencia a las víctimas, que son parte central del Acuerdo, y allí se pacta la creación de un *Sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición*, orientado a resarcir a las víctimas a partir de la investigación y sanción de las violaciones a derechos humanos y el Derecho internacional humanitario. En este punto del Acuerdo, la búsqueda del perdón y la reconciliación colectiva se convierte en el reto para los actores y las víctimas.

Ya en el último punto del Acuerdo, se plantean los mecanismos de implementación y verificación, creando la *Comisión de seguimiento, impulso y verificación*, para garantizar el cumplimiento de lo pactado entre las partes con acompañamiento de la comunidad internacional.

El Acuerdo de paz identifica los grandes problemas estructurales que Colombia ha tenido a lo largo del tiempo y hace propuestas interesantes para su resolución, pero es evidente que de manera transversal en los puntos del Acuerdo se identifican cuatro ideas que permean todo el texto, son: la democratización política y social; el pluralismo social y político; la cohesión de regiones con enfoque territorial y de género; y la cultura de reconciliación, convivencia, tolerancia y no estigmatización.

Se resalta que el Acuerdo entiende por tolerancia como “la armonía en la diferencia”, de ahí que se exprese que la tolerancia es la base del perdón, la reconciliación, la no repetición y la construcción de paz. Por consiguiente, se menciona de manera literal la palabra tolerancia 17 veces en el Acuerdo y se reitera su importancia para el proceso de construcción de paz y la reconciliación; sin embargo, nada se dice del expresamente reconocimiento del otro y pareciera que tolerar la diferencia fuera necesario y suficiente para lograr la reconciliación colectiva y el perdón.

Entonces, si la tolerancia es necesaria y, al parecer de los redactores (asunto que se analizará luego), suficiente para lograr una reconciliación nacional, se pregunta: ¿qué es la tolerancia?, ¿a qué se refiere con armonía en la diferencia? Y, finalmente, ¿puede esa noción de armonía estar relacionada más al reconocimiento del otro?

## **2. La tolerancia en el acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera.**

El presente capítulo se divide en dos partes. En la primera parte realiza una reconstrucción del concepto de tolerancia en la tradición filosófica, iniciando desde sus orígenes en las guerras de religión en la segunda mitad del siglo XVI, abordando autores de tradición liberal como Pierre Bayle, John Locke, Voltaire, pasando por Immanuel Kant con su ascendiente republicano, luego se expone a John Rawls quien da un giro importante a la filosofía política, para luego acotar a Jürgen Habermas y sus aportes en relación con las democracias deliberativas, y terminar con Michael Walzer, quien ya con una tendencia comunitarista critica en parte la visión procedimental de Rawls y Habermas, presentando la práctica de la tolerancia considerada como una virtud orientada a garantizar una convivencia pacífica en una sociedad multicultural y compleja.

En la segunda parte del capítulo se hará un análisis del uso del concepto de tolerancia en el *Acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Identificando hacia donde se enfoca la noción de tolerancia en el texto y su implicación en la implementación del Acuerdo final, revisando cada uno de los puntos del Acuerdo y, finalmente, se plantean unas conclusiones parciales de acuerdo con lo trabajado en este capítulo.

### **2.1 El concepto de tolerancia en la tradición filosófica**

La noción de tolerancia nace desde la época de la guerra de religiones en Francia en la segunda mitad del siglo XVI, exactamente entre los años 1562-1589. La mayor parte de Europa tenía vínculos estrechos con el catolicismo y a partir de la crisis generada en el seno de la religión católica con la Reforma protestante, la agitación social fue permanente entre los protestantes (hugonotes<sup>9</sup>, luteranos, calvinistas, etc.), los católicos (romanos y no romanos) y los anglicanos.

Lutero inició la reforma con posturas que giraban en la tesis: la salvación se da por voluntad de Dios y no por voluntad de los hombres, o gestando un enfrentamiento con la institucionalidad de la iglesia católica donde Dios no da poder a los hombres para castigar ni obligar a la conciencia de otros a actuar de determinada manera. Aunque luego, Lutero toma una postura contraria y en busca de la verdad absoluta incentiva una persecución contra aquellos que están fuera de la fe. No obstante, la libertad de conciencia que proclamó Lutero y Calvino, entre otros, que tuvo más un sentido teológico que político pues hacía referencia a la libertad de conciencia desde lo espiritual, fue la base para que pensadores posteriores le dieran un enfoque político a la libertad de conciencia (Botero, 2009, p.82).

En este contexto histórico se desencadenaron múltiples actos de violencia y discriminación que rebasaron todos los límites morales, desestabilizando la sociedad europea en lo político y lo social. La religión se dio como un instrumento para consolidar economías, conseguir el poder y mantener el *statuo quo*, por tanto, conservar el control en el ámbito religioso facilitaba tener el poder político, económico y social.

---

<sup>9</sup> Así denominaban los católicos franceses a los protestantes calvinistas. Fue un grupo perseguido en Francia en el siglo XVII durante la guerra de religiones, guerras que involucraron a otros países de Europa.

Estos actos de violencia y discriminación gestaron la necesidad de reflexionar sobre la tolerancia como una forma de soportar las diferencias de culto. En este sentido, grandes pensadores humanistas, racionalistas e ilustrados abordaron la tolerancia y la libertad de elegir la fe. Pierre Bayle, autor del humanismo, es uno de los grandes adalides de la tolerancia y la libertad plena de conciencia. El trabajo filosófico de Bayle se presenta como una forma de articular el derecho a poseer la libertad de elegir la fe que deseo con la tolerancia a las otras opciones, siendo esta una manera de mantener el orden dentro de una sociedad violenta donde las doctrinas religiosas quieren imponerse las unas sobre las otras a cualquier costo. La libertad de elección se presenta como una alternativa propia de una sociedad tolerante. El argumento central de Bayle se centra en la forma en la que debe prevalecer el principio de libertad sobre la fe impuesta por la doctrina de alguna iglesia asociada con el Estado: “la intolerancia es contraria al derecho y a la razón (...) los hombres que dictan leyes para la conciencia se exceden manifiestamente de su poder y legislan sin autoridad” (Bayle, 2006, p. 174).

Debe de pensarse la manera en que se construye una correspondencia entre tolerancia y libertad de conciencia. Lo anterior tiene lugar cuando se pone en relación la primacía de la libertad como condición base para el respeto mutuo entre seres humanos. No es posible pensar una igualdad y un respeto por los demás, hablando propiamente del ciudadano que vive en la sociedad política, sin que sea posible una garantía de libre elección, en lo que atañe a la religión, entre los habitantes del reino:

Here we find the fixed indivisible Point of true Liberty of Conscience; and so far as any one swerves more or less from this Point, so far he more or less reduces Tolerance. For anything further, I don't think the having public Churches, or walking

in Processions through the streets, essential to Liberty in Religion (Bayle, 2005, p. 196).

Con todo, la lucha de Bayle es una que se traslada desde la teoría de la acción humana a la teoría política pasando por el derecho, para poder construir una base a las posibilidades propias del ciudadano de decidir sobre su vida. Las formas doctrinales que ejercen control sobre el pueblo y la lucha que derivan al no poder mantener una convivencia con los demás, son resultado de la ausencia de una condición básica en la existencia humana: la libertad.

Es pertinente acotar la forma en que Bayle da la primera estocada en los procesos de insurrección frente a los discursos teológicos fuertemente radicales que no daban lugar a una implementación válida de los principios propios de la condición humana, igualdad y libertad, siendo Bayle uno de los primeros en traer al escenario la importancia de la separación entre estos dos (discursos teleológicos y principios de la condición humana) en su contexto.

En esta tradición liberal, la noción de tolerancia sigue siendo una salida a las necesidades de la época, siglos XVI y XVII, donde los enfrentamientos en Europa por causas de fe afectaron la convivencia y la coexistencia social, así como el control del poder político y económico. Aquellas necesidades de la sociedad llevaron a John Locke a considerar la tolerancia como una respuesta a la imposición de las congregaciones religiosas que obligaban a aceptar su fe y verdad como absoluta, obviando el principio de la voluntad (libertad) de sus fieles. De esta manera, criticó la relación iglesia-estado, pues consideró que los individuos no podían ser perseguidos ni discriminados debido a su fe.

El rol de la Iglesia, propone Locke, debe ser el de la adoración pública de Dios y el de atender la salvación de los hombres que llegan por voluntad propia y no por fuerza o por un miedo engendrado en el castigo de las leyes civiles: “Ninguna fuerza ha de ser empleada

en ella [la adoración pública de Dios], sea cual fuere la razón que se aduce; pues la fuerza corresponde íntegramente al magistrado civil, y la posesión y uso de toda pertenencia exterior están sujetos a su jurisdicción” (Locke, 1999, p. 73).

Hay que agregar, de forma sintética que Locke: 1) acepta el pluralismo religioso por dos motivos básicos: a) toda fe debe ser voluntaria, por lo que ninguna puede imponerse, y b) porque es útil en tanto pondría fin a la guerra de todos contra todos por temas de fe que se vivía en aquel momento; y 2) considera en su obra que no toda religión puede ser permitida: los católicos, las religiones no “civilizadas” (como las no monoteístas) y los ateos, no deberían ser tolerados. y 3) plantea la tolerancia sólo en el ámbito religioso, pues ese era el conflicto en su época al que él quería atender propositivamente como filósofo preocupado por el gobierno civil inglés.

Así, se trae a escena otra cualidad de la tolerancia lockeana: no admite al intolerante ni a las prácticas que busquen el dominio sobre otras o el beneficio personal por encima de las leyes civiles. La tolerancia es vista, entonces, como un privilegio por parte de aquellos suficientemente civilizados como para poder respetar y aceptar la vida privada de aquellos que no violentan contra otros en sus hábitos.

Ahora bien, hay que tener cuidado al momento de relacionar la tolerancia según la visión de Locke con los de Bayle, puesto que los principios de Locke alrededor de la tolerancia y la libertad son, en cierto sentido, una expansión de las teorías de Bayle alrededor de la importancia de la autonomía del Estado frente a las ideologías doctrinales que dominaban las instituciones del *Commonwealth*, pero sin duda alguna la propuesta de Bayle es mucho más radical que la de Locke, en tanto aquel llegó a afirmar que la tolerancia no tiene condicionantes, a un punto de plantear que debe tolerarse que el intolerante afirme

discursivamente su intolerancia. Es precisamente esto último lo que permite la sana habitabilidad entre los miembros de la *Commonwealth* y lo que determina el desarrollo de las comunidades y de los ciudadanos que viven en ellas, a la vez que, de aceptarse, se acabaría la guerra religiosa entre anglicanos, protestantes y católicos (en este último caso, siempre que juren lealtad al gobierno inglés sobre los intereses de Roma).

Luego, el concepto de tolerancia, específicamente tolerancia religiosa, fue defendida por Voltaire, considerado pensador central de la Ilustración. En su obra *El tratado sobre la tolerancia. Con ocasión de la muerte de Jean Calas (1763)*, se aborda el concepto de Tolerancia a partir de un acto de intolerancia de su época. Fue escrito luego de que Luis XIV revocara el Edicto de Nantes<sup>10</sup>, el cual permitía la libertad de cultos y de conciencia de los hugonotes (calvinistas franceses), sin dejar de mostrar un favoritismo por la religión católica, al ordenar a los miembros de la religión reformada continuar con el pago del diezmo eclesiástico, respetar las fiestas de la iglesia romana, y prohibirles la venta de libros referentes a su religión.

Los actos de barbarie, guerras y horrores, originados por las disputas de dogmas desde el siglo IV, lleva a Voltaire a realizar una reflexión sobre la tolerancia desde la historia. Durante el siglo XVI, tiempo de reinado de Francisco I, se dieron guerras civiles en Francia, por temas religiosos, específicamente entre católicos y hugonotes. Luego con el reinado de Carlos IX, sucedió la “noche de San Bartolomé” (Voltaire, 2015, p.60), donde muchos

---

<sup>10</sup> El edicto de Nantes fue un decreto firmado en el año de 1598 por el rey Enrique IV de Francia, en el cual se autorizaba la libertad de conciencia y culto de manera limitada a los protestantes calvinistas, pues la religión católica se continuaba considerando como religión dominante. Se aclara que en dicho edicto no se menciona la palabra tolerancia. El edicto fue más bien un instrumento para pausar la ola de violencia y guerras que se estaban desatando en la época.

calvinistas fueron asesinados. La superstición y el fanatismo, desencadenaron derrames de sangre en Alemania, Inglaterra, Holanda y Francia, pero tiempo después se logró una convivencia entre religiones en Inglaterra, como bien lo resalta Voltaire, donde si bien los católicos no pueden acceder a cargos públicos y pagan impuestos dobles, se les garantiza el goce de sus derechos como ciudadanos, porque no se les puede forzar u obligar a pertenecer a determinada religión (Voltaire, 2015, p.64).

En este contexto de intolerancia religiosa (porque bien se puede observar que más que una tolerancia completa, el edicto de Nantes refleja un llamado a soportar al calvinista solo en algunas cosas), Voltaire escribió en su obra un ejemplo de sus efectos. Fue el caso de la condena a muerte de Jean Calas, en la ciudad de Toulouse, acusado injustamente de un asesinato, cuando en realidad esta acusación se debía a su condición de protestante (Voltaire, 2015).

Esta obra hace referencia a la tolerancia, que se entiende como soportar al otro, lo que implica el deber moral, en primer lugar, de no interferir en la libertad de culto (pues la fe es un asunto personal que constriñe la conciencia individual) y, en segundo lugar, de pensamiento del otro. Remitiéndose a los evangelios, Voltaire resalta que en ninguna parte se ejerce violencia para convertir a otros al cristianismo, por lo que el Estado ni la Iglesia pueden legitimarse en los textos sagrados para ejercer coacción con el fin de que sus integrantes sean parte de una religión específica.

Voltaire defendió la tolerancia, quien la consideró como un derecho natural y humano, fundado en el principio universal “No hagas lo que no querías que te hiciesen” (Voltaire, 2015, p. 50), por consiguiente, luchó contra la intolerancia, las fuerzas metafísicas, las injusticias y el dogmatismo (Cisneros, 1996, p.59), injusticias que él también sufrió. De

igual forma, arremetió siempre contra los jesuitas (quienes representaban la fuerza más conservadora de su época) y la iglesia católica, llegando a proponer un proyecto de laicización: “sólo se logra pensar libremente sin las ataduras del miedo servil” (Cisneros, 2020, p. 11); de esta manera, antecede al *Sapere Aude*, “atrévete a pensar”, de Immanuel Kant (Cisneros, 1996, p. 61).

La tolerancia surge como una idea liberal que responde a un contexto de conflictos religiosos y es considerada un derecho natural y humano, que el Estado debe garantizar en pro de una convivencia y coexistencia social y goce de derechos. No obstante, posteriormente con Immanuel Kant se genera una tensión en la modernidad temprana, entre el liberalismo y el republicanismo. Es cierto que Kant no aborda mucho sobre tolerancia; sin embargo, brinda aportes relevantes que se mencionan a continuación:

Si bien Kant toma la idea de Hobbes y Rousseau sobre el contrato social, como una forma de explicar el poder político, sí se distancia de estos dos pensadores al afirmar que no hay dos pactos como ellos lo mencionaban: un pacto social y un poder soberano. Para Immanuel Kant, hay un solo pacto el cual denominó “contrato originario”, donde convergen la constitución de la sociedad civil, las normas jurídicas y la coacción (Kant, 1998, p.15). Ahora, para Kant este contrato originario nace de la racionalidad y descansa sobre los principios de libertad, igualdad de los ciudadanos, principios que también fundamentan la constitución republicana (Kant, 1998, p.24) y la independencia, y afirma:

Mas he ahí un *contrato originario*, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad. Pero respecto de este contrato [...], en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir

una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una constitución, sin más, legítima), se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de toda ley pública" (Kant, 1986, p.631)

En este sentido, para Kant la libertad se refiere a la capacidad que tienen los individuos de decidir su obrar por sí mismos según las leyes naturales o leyes de su propia razón, de ahí que al hablar de libertad se relaciona a la autonomía de la voluntad (Kant, 1986, p.624). En el contrato originario la libertad individual se une a otras voluntades individuales formando una voluntad general, es ahí donde se fundamenta el poder soberano. Pero ¿cómo se determina esa voluntad? Existen unos principios prácticos, que son proposiciones que determinan la voluntad y tienen varias reglas prácticas. Se pueden considerar como máximas cuando la condición es considerada válida por el sujeto para su propia voluntad, y son leyes prácticas cuando es reconocida como objetiva o válida para la voluntad de todo ser racional (Kant, 2003, p.16).

En el conocimiento práctico, aquellos principios determinantes de la voluntad no son leyes, pues está relacionada con la razón del sujeto, de ahí que la regla puede tomar varias direcciones dependiendo de la facultad apetitiva que interviene. Entonces, "la regla práctica es en todo momento producto de la razón porque prescribe la acción como medio para la realización de un propósito" (Kant, 2003, p.17); por tanto, para quienes no consideran la razón como única determinante de la voluntad, la regla sería un imperativo, una regla que se

refiere a un deber-ser, que enuncia obligación objetiva de la acción, por consiguiente, los imperativos son diferentes a las máximas. En otras palabras, los ilustrados se rigen por el imperativo categórico y los demás, acorde con el derecho positivo.

Con respecto al segundo principio, el de igualdad, la entiende Kant como aquella igualdad de los súbditos frente al poder o la ley coactiva; es decir, se habla de una igualdad en términos políticos más no culturales o económicos. Y frente a la independencia, según este principio hay igualdad política en relación con los ciudadanos activos y que hacen parte en la creación de las leyes o tienen derecho al voto; los demás son considerados coprotegidos, esto es, aquellos que no tienen propiedad más que su fuerza de trabajo y que están sometidos a la obediencia de las leyes (Kant, 1986, p.628), vale aclarar que dicha exclusión se debe a que se reconoce como ciudadanos aquellos que son independientes y tienen voto para elegir a sus legisladores. De acuerdo con lo expuesto en líneas anteriores, para Kant un estado civil se funda en los principios de libertad, igualdad e independencia (Kant, 1986, p.624).

Finalmente, este pacto originario tiene una particularidad que lo distancia del pacto según Hobbes, pues para Kant el derecho a la libertad de expresión de los ciudadanos se convierte en el camino para oponerse y ejercer crítica al gobierno, un derecho que se debe garantizar en una constitución republicana. Es así, como a través de la opinión y la expresión de los ciudadanos, el gobierno puede escuchar y conocer la verdadera voluntad del pueblo.

Pues querer negarle esta libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario –como Hobbes pretende- sino también privar al mandatario supremo (cuya voluntad, por el mero hecho de que representa a la voluntad general del pueblo, da órdenes a los súbditos en cuanto ciudadanos) de toda

noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo) (Kant, 1986, p.46-47).

Sin embargo, Kant rechaza la rebelión y la resistencia, catalogándolos como delitos supremos que atentan contra el pacto o contrato originario, garantizando posturas críticas frente al gobierno y la libertad de expresión y de oposición.

De acuerdo con lo expuesto, se puede afirmar según Kant, que la República es la forma de Estado donde la libertad puede darse de la mejor manera, generando espacios políticos que promueven actos tolerantes y de respeto por la diferencia. La tolerancia en términos kantianos es la actitud que acepta valoraciones ajenas no solo de una manera vertical “de príncipe vs súbditos”, también debe darse una relación horizontal entre todos los seres humanos.

Más adelante, la tolerancia como virtud se traslada a la esfera política entendida como un principio necesario para la democracia, que depende de la manera en que nos relacionamos con el mundo. En términos kelsenianos, la tolerancia existe, junto con la democracia, bajo el sustento teórico del relativismo filosófico, que hace posible el relativismo político. De modo tal, que la manera en que se piensa de la política parte de la forma en la que percibo el mundo, y el reconocimiento que hacen de mi subjetividad también depende de la receptividad epistémica del otro conmigo.

Para Kelsen, en la democracia moderna el poder del gobierno debe ser limitado, es decir, el poder del gobierno no puede ser absoluto, pues existen ámbitos de los individuos que no pueden ser intervenidos, con el fin de garantizar derechos y salvaguardar a las minorías contra el dominio de las mayorías.

Que los juicios de valor tengan sólo validez relativa, uno de los principios básicos del relativismo filosófico, implica que los juicios de valor opuestos no son ni lógicos, ni moralmente imposibles. Es uno de los principios fundamentales de la democracia que cada uno debe respetar la opinión política de los otros, puesto que todos son iguales y libres. La tolerancia, los derechos de la minoría, la libertad de expresión y de pensamiento, tan típicos de la democracia, no encuentran lugar en un sistema político basado en la creencia en valores absolutos (Kelsen, 2019, p.782).

Por tanto, la idea de libertad es la base del liberalismo político, teniendo en cuenta que no solo se refiere a postulados de conducta externa de los individuos frente a los otros; depende de la voluntad propia y si llega a depender del Estado, también debe estar inmersa la voluntad del individuo mediante la participación; además el postulado de conducta interna dependerá de su propia razón y no de alguna autoridad, de ahí el liberalismo se encuentra articulado a la democracia moderna, y se refiere a la autonomía política, autonomía intelectual y autonomía de la razón (Kelsen, 1988, p.243).

En síntesis, nadie tiene la facultad de mandar sobre los demás, y cada individuo puede negarse a la voluntad ajena; no obstante, el hombre es un ser social y requiere vivir y convivir en sociedad y para ello es necesario la existencia de un orden jurídico que genere autoridad y coacción en el marco de un sistema democrático, pero siempre respetando los límites del poder del gobierno, respetando que no existe un poder absoluto, ni verdad absoluta.

Posteriormente con John Rawls, se da un giro al liberalismo político de tradición republicana que venía abonándose desde Kant. Con Rawls se reformuló las bases de este pensamiento, considerando un entorno globalizado que requiere repensar conceptos como el de tolerancia. Rawls actualiza los fundamentos del liberalismo clásico, siendo la tolerancia

objeto de reajuste abriéndose a una nueva lógica. Frente a las diferencias de los grupos humanos que conforman las sociedades, Rawls parte de una perspectiva de diálogo para poder traer al siglo XX una mirada de la tolerancia que permita a los engranajes institucionales de la democracia funcionar de forma justa: “la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas (...) es un juicio imparcial con pocas probabilidades de verse deformado por (..) nuestros propios intereses. Estas convicciones son puntos fijos provisionales que suponemos debe satisfacer cualquier concepción de la justicia” (Rawls, 2006b, p.33).

Para John Rawls la justicia como imparcialidad permite libertad de conciencia en términos de igualdad, brindando argumentos que apoyan el principio de igualdad de la libertad; sin embargo, esta libertad no es absoluta, pues el interés común y la seguridad pública son limitantes de la libertad de conciencia en el marco de lo razonable, pues solo así se garantiza la satisfacción de los intereses de todos en condiciones de igualdad. Por tanto, el Estado tiene entre sus fines ocuparse de los intereses morales y espirituales, pero no de doctrinas filosóficas y religiosas (Rawls, 2006b, p.202).

Es así como la concepción de justicia brinda los argumentos que permiten sustentar la libertad de conciencia, una justicia imparcial y social, preocupada por las necesidades de la sociedad y considerada como la principal virtud de las instituciones sociales. Según Rawls, la justicia como imparcialidad tiene dos componentes: primero, se encuentra la posición inicial de los sujetos y segundo, aquellos principios sobre los cuales existirá un acuerdo. La posición original o inicial, es una situación hipotética donde las personas cubiertas por el “velo de la ignorancia” llegan a un acuerdo sobre sus derechos y deberes. En la sociedad se da un conflicto de intereses al interior del grupo con relación a la distribución de los

beneficios y cargas de la cooperación social, pero prima la cooperación social. De esta manera, los principios de justicia serán elegidos en plena ignorancia y asegurará que no existirán posiciones de ventajas o desventajas de unos sobre los otros (Rawls, 2006b, p.25).

Ahora, con respecto a la tolerancia, se presentan aristas que complican los procesos o actos en las democracias liberales, como las piensa Rawls, debido al papel del intolerante en la construcción de la sociedad y su rol en los procesos de justicia: “Algunos grupos políticos en Estados democráticos sostienen doctrinas que llevan a suprimir las libertades constitucionales cuando tienen poder para ello (...) Puede parecer que la tolerancia en estos casos es incongruente con los principios de la justicia” (Rawls, 2006b, p.206). Según Rawls, es intolerante aquel que se cierra al pluralismo, a la reconciliación, y se opone al consenso solapante “A los intolerantes se les considerará oportunistas, gentes que tratarían de beneficiarse de las instituciones justas no poniendo su parte en el deber de apoyarlas.” (Rawls, 2006b, p.352).

Para Rawls, el tolerante es quien debe estar en constante acción y revisión de los principios de la justicia y, de la misma forma, limitar las injusticias que nacen de mano del intolerante. Este último, encuentra en la justicia los límites de su libertad, puesto que bajo la razón y la honestidad del tolerante se cree que la seguridad y las instituciones dejarán de estar en peligro de desaparecer. El juego de la justicia con la tolerancia es el de una constante vigilancia, es un proceso de observación recíproca donde tiene lugar la prevención y la acción para poder construir una sociedad propiamente democrática que se fundamente en principios de igualdad y libertad entre y para los hombres. La libertad, la tolerancia y la justicia son una especie de trinidad que mantendría en funcionamiento la sociedad liberal contemporánea deseada.

Y en este modelo de sociedad contemporánea caracterizada por ser pluralista y multicultural, la tolerancia se configura como un camino necesario para la convivencia. Entonces, ¿cómo lograr la unión en una sociedad que se caracteriza por ser diversa, plural y con conflictos de intereses? Para Rawls el pluralismo liberal se desplaza al pluralismo razonable, la doctrina comprensiva razonable considera que existen límites que establece la razón pública<sup>11</sup>; también existen otras doctrinas comprensivas como las religiosas o morales que no entran en el campo de la razón pública, pero que pueden incidir en el espacio público (Rawls, 2006a, p.12).

El liberalismo político tiene en cuenta tanto las doctrinas comprensivas razonables, gracias al ejercicio de la razón en instituciones libres, donde la idea de liberalismo se encuentra articulada con la concepción de persona racional y razonable, así como a la noción de justicia como imparcial y la idea de una sociedad ordenada (Rawls, 2006a, p.12). Pero ¿cómo lograr la unidad si existen diversas doctrinas comprensivas razonables en una sociedad bien ordenada?, considerando Rawls la complejidad de una unidad social introduce la idea de consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables. En estos términos, se habla de un pluralismo razonable en el marco de una concepción política de justicia libre de doctrinas metafísicas o epistemológicas (Rawls, 2006a, p.137). Alcanzar el consenso o acuerdo entre los ciudadanos requiere que cada doctrina comprensiva exprese cómo se articula aquella idea razonable con su concepto de verdad (Rawls, 2006a, p.105). Ahora quienes se adhieren a los puntos de vista de la concepción política, lograrán su respaldo siempre y cuando la fuerza relativa de su punto de vista aumente y pueda volverse dominante

---

<sup>11</sup> Se entiende por razón pública aquel razonamiento que realizan los ciudadanos en foros públicos sobre los principios constitucionales esenciales y aspectos fundamentales de la justicia.

en el tiempo en la sociedad, así se da un equilibrio entre las razones, y los ciudadanos no sentirán que es un compromiso impuesto respeto a los límites de la razón pública (Rawls, 2006a, p.167).

El liberalismo político presupone que, en cuanto a propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. El liberalismo político supone, también, que una doctrina comprensiva razonable no rechaza los principios esenciales de un régimen democrático. Por supuesto, también es posible que una sociedad contenga doctrinas comprensivas no razonables, irracionales y hasta absurdas. En tal caso, el problema consiste en contenerlas, de manera que no socaven la unidad y la justicia de esa sociedad (Rawls, 2006a, p.12).

De acuerdo con lo anterior, la tolerancia, hoy día, necesita hablar de pluralismo razonable, un pluralismo que logra un orden social y una justicia imparcial, donde se alcancen acuerdos de doctrinas comprensivas razonables entre los ciudadanos respetando los límites de la razón pública. Para Rawls la salida que propone ante el pluralismo que caracteriza a la sociedad contemporánea, es dejar, como primera medida, a un lado las creencias morales como fundamento para lograr un orden social y pasar a una nueva concepción política de justicia, una justicia como imparcialidad orientada a lograr la unidad y la estabilidad de la sociedad, donde se dé un proceso de interacción entre los ciudadanos mediante el lenguaje, una interacción dialógica que es abordada más adelante por Jürgen Habermas.

En la obra *Teoría de acción comunicativa*, Jürgen Habermas explica la racionalidad comunicativa de la acción social. Habermas expone que la acción comunicativa está

orientada al entendimiento, el cual no es solo estar de acuerdo o no con algo, sino comprender para llegar a un acuerdo, por tanto, aquellas acciones comunicativas necesitan una interpretación racional por parte de los sujetos (Habermas, 1999, p.152). Este tipo de razón está representada por el lenguaje y su relación con la moral, por tanto, es considerada un medio lingüístico que permite la interacción entre los participantes desde un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez, encaminados a un consenso social (Habermas, 2010, p.115).

Ahora en las sociedades complejas se crea una conciencia de la deliberación teniendo en cuenta el respeto por los derechos humanos dando origen a la solidaridad abstracta y construida jurídicamente. Habermas considera que de la deliberación política entre la comunidad democrática se reproduce la solidaridad social, considerada como un vínculo social reflexivo (Habermas, 2000, p.103). De esta manera la ciudadanía tendrá una fuerza integradora que permitirá el reconocimiento recíproco de las diferentes formas de vida culturales, creando una solidaridad entre extraños (Habermas, 1999, p.96). Y es en este proceso donde la noción de tolerancia emerge en la teoría habermesiana ligada al concepto de solidaridad.

La tolerancia liberal, según Habermas, no supone necesariamente un rechazo al otro, sino una apertura comunicativa que implica, en alguna medida, su aceptación, sin llegar a darse la homogeneidad. La tolerancia es solo una forma de encuentro con el otro, precisamente porque existen otras maneras de lograr ese acercamiento; por ejemplo, el reconocimiento del otro. Para Habermas, el diálogo mediante el proceso de la interacción comunicativa racional que se realiza entre los ciudadanos se acerca a lo que él entiende por tolerancia. Los límites de la tolerancia no se fijan de manera monológica o unilateral, sino

mediante una forma dialógica en el marco de una comunidad democrática; en este sentido, nadie puede imponer límites a la tolerancia excepto la misma comunidad. Por consiguiente, es relevante la participación ciudadana en los procesos de deliberación en el ámbito público y toma de decisiones de interés colectivo (Habermas, 2010).

En la entrevista realizada a Jürgen Habermas por Giovanna Borradori, la cual plasmó en su obra *La filosofía en una época de terror*, Habermas se refiere al origen del concepto de tolerancia, que se remonta a la guerra de las religiones específicamente al Edicto de Nantes, por medio del cual, el rey francés da permiso a los hugonotes (luteranos) de profesar sus creencias religiosas bajo ciertas limitaciones, entre ellas no cuestionar el poder monárquico ni el catolicismo, como religión dominante de la época, con el fin de crear una armonía en la convivencia y dar solución a las épocas de guerra y violencia que vivían. En ese escenario la tolerancia surge con un sentido paternalista, considerando que solo el soberano y católicos tenían el poder de aguantar siempre y cuando aquella minoría no traspasara los límites impuestos (Habermas en: Borradori, 2004, p.74). Sin embargo, para Habermas y en el escenario actual, la comunicación es una práctica racional que da vía al diálogo y al proceso consensual, por tal razón, la tolerancia abre puertas para la deliberación democrática en las sociedades complejas y multiculturales, creando espacios de autorreflexión en el marco de una constitución democrática.

Sin embargo, Michael Walzer critica esa visión contemporánea de la filosofía política de Rawls y Habermas, al afirmar que estos autores colocan su mayor atención en el procedimiento, ya sea en la búsqueda de una posición originaria o en el uso del diálogo para brindar unos principios que controlan el razonamiento de los participantes (Walzer, 1998, p.15). Por su parte, Walzer presenta un ensayo político en su obra *El tratado sobre la*

*tolerancia*, que esboza un análisis de casos prácticos extraídos de Europa, Estados Unidos y oriente medio sobre lo que hace posible la tolerancia y la coexistencia, su principal preocupación es la práctica de la tolerancia, considerada como aquella virtud que permite una convivencia pacífica y armoniosa en una sociedad con diversidad de culturas, religiones o modos de vida. Esta diversidad hace que no existan principios absolutos sobre la tolerancia, más bien estos principios están relacionados con los acuerdos políticos o constitucionales, con el tiempo y con el lugar (Walzer, 1998, p.16).

Esta diversidad o multiculturalidad de las sociedades actuales y complejas, lleva a Walzer a exponer que la tolerancia tiene que ver con la actitud que se toma frente a los grupos y no en relación con el individuo. Si bien esos derechos individuales pueden estar en la raíz de la práctica tolerante, Walzer se enfoca en los derechos que se ejercen desde lo común, cuando se da una asociación voluntaria, incluso aduce que tolerar al individuo es fácil, pero tolerar a los grupos no convencionales es más difícil y riesgoso (Walzer, 1998, p.23).

Comprender que se es parte de una sociedad plural, lleva a entender la importancia de las prácticas tolerantes en lo cultural, religioso y las diferentes formas de vida. Es imperante entender al otro, comprenderlo, ingresar a esa esfera de la otredad. La otredad no debe ser solo tolerada, también debe ser defendida, de esta manera se mejorarían las relaciones individuales (Walzer, 1998, p.26). Esa defensa se refiere a aquellos actos que ejercen los grupos mayoritarios para brindar un espacio a aquellas personas que son diferentes, ajenas. Se entra entonces al plano de la coexistencia, donde no solo es saber que se convive con otras personas, sino comprender que se coexiste con personas diferentes, generando dinámicas sociales que construyen sociedades. En estos términos, la tolerancia implicaría un respeto mutuo que no se limita al ámbito religioso, cultural o histórico, también

trasciende al ámbito político y con dicho respeto, se superaría la práctica de la tolerancia que considera el tolerar un acto de poder y el ser tolerado, un acto de debilidad. De esta manera, con este autor, se empieza a ver cómo se tiende un puente entre la *tolerancia* con el *reconocimiento del otro*.

La forma política de la tolerancia se consigue por medio de una lucha con la fuerza hegemónica que se constituye en un Estado nación, el cual ya pasó a ser una sociedad de inmigrantes donde tienen lugar múltiples encuentros entre los locales (muchos de los cuales son producto de migraciones previas) con aquellos que no están acordes del todo con las costumbres locales. Empero, debe tenerse en cuenta la apuesta multicultural, la cual es básica en las sociedades democráticas liberales para poder mantener una distancia justa con lo otro sin necesariamente cohibirlo al mundo personal.

Para cerrar esta breve reconstrucción del concepto de tolerancia, vale la pena resaltar que se desarrolló en una tradición liberal hasta la modernidad temprana, época donde Kant brinda los primeros aportes de tendencia republicana con el imperativo categórico kantiano. Después con Rawls se da un giro republicano a la filosofía política, línea en la cual se enmarcan también Jürgen Habermas y Michael Walzer, una tradición contestataria que reivindica la desobediencia civil y se resalta la relevancia de la participación ciudadana en una sociedad multicultural y compleja, donde la tolerancia es considerada una virtud que permite el encuentro con el otro a partir del respeto mutuo para lograr una convivencia y coexistencia pacífica en un sistema democrático.

## **2.2 El uso del concepto de tolerancia en el acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera**

Colombia es un país que se caracteriza por tener una cultura de intolerancia y de violencia, que se ha gestado a partir de la desigualdad social, la falta de oportunidades, la ausencia del Estado en el territorio, la corrupción y el problema de la concentración de las tierras en unos pocos, situaciones que han empeorado con la aparición del narcotráfico, las bandas criminales y las guerrillas. Todo se ha convertido en un círculo vicioso y un problema estructural que implica volver a las raíces, a aquellos valores y principios que permiten a una sociedad convivir pacíficamente en medio de la multiculturalidad.

En este contexto complejo marcado por el conflicto armado, la intolerancia colombiana se convierte en la realidad para la implementación del Acuerdo de paz. Por consiguiente y sin desconocer esta realidad social, el Acuerdo de paz retoma el concepto de tolerancia mencionado 17 veces en el texto. Pero más que decir cuántas veces se nombra este concepto, es comprender y analizar aquellos apartes y los alcances que tiene la noción de tolerancia en el Acuerdo y su impacto en una implementación. En el Acuerdo de paz se comprende por tolerancia como aquel principio pilar para la convivencia y la coexistencia social, los procesos de perdón y reconciliación, para el fortalecimiento de la democracia y el respeto a las diversas formas de pensamiento.

Siguiendo este hilo conductor, el concepto de tolerancia se menciona por primera vez en el preámbulo del Acuerdo de paz, donde se recuerda que Colombia ha suscrito tratados y declaraciones internacionales consagrando la tolerancia, la no discriminación y el derecho a la igualdad, como principios, conductas universales y valores en aras de lograr la paz en los pueblos en el marco de la diversidad. De esta manera, se considera la tolerancia como

“armonía con la diferencia” (Acuerdo final, 2016, p.3), como el equilibrio social que debe existir a partir de la diversidad y el pluralismo para el desarrollo económico, social y político.

Colombia es un país con riqueza y diversidad cultural, étnica, y ambiental considerable, que contribuye a la construcción de una identidad colectiva, por tanto, considerando esta diversidad, el Acuerdo de paz da un reconocimiento al pluralismo en su texto.

La vitalidad de la cultura colombiana radica precisamente en su diversidad, el patrimonio más valioso de la nación. Afrocolombianos, raizales, palenqueros, rom o gitanos, pueblos indígenas, comunidades campesinas, mestizos, y comunidades originadas en migraciones externas enriquecen el mosaico cultural del país (Cabezas Ortiz, 2012).

Por consiguiente, el Acuerdo de paz se funda en principios como la igualdad, la no discriminación y la tolerancia para garantizar el respeto a la diversidad, la biodiversidad y alcanzar una sociedad sostenible.

Luego, se vuelve a mencionar la tolerancia en la introducción del Acuerdo de paz. En este apartado se da una idea hacia donde apunta la tolerancia en el Acuerdo, pues hace referencia a la participación y el diálogo entre los diversos sectores sociales con el fin de promover la cultura de tolerancia. Esta relación entre la participación social y la tolerancia hace pensar en una interdependencia entre los dos que permite cerrar brechas de desconfianza en la sociedad, promoviendo el reconocimiento de víctimas y restablecimiento de responsabilidades (Acuerdo final, 2016, p.7).

Este aspecto de la participación social en la esfera pública y su relación con la tolerancia se aborda nuevamente en el punto 2 del Acuerdo de paz, denominado

“Participación política: Apertura democrática para construir la paz”. Entendiendo que Colombia es un país pluralista, con riqueza en su diversidad étnica, cultural y ambiental, se deben generar espacios de deliberación que faciliten la participación en lo político por parte de todos los sectores y grupos sociales, así como garantizar la constitución de nuevos partidos y movimientos políticos que enriquezcan el debate público y el proceso democrático y garantizar el derecho a la oposición. Este nuevo escenario que promueve y garantiza la participación política en el marco del respeto mutuo, exige promover la tolerancia y la no estigmatización para asegurar que esas condiciones de respeto permitan la participación de todos los sectores sociales (Acuerdo final, 2016, p.35).

En el marco de una salida al conflicto armado mediante el diálogo y la firma de un acuerdo de paz, las dinámicas sociales en los territorios son complejas a la luz de la tolerancia y el reconocimiento del otro. Los sentimientos de odio, miedo, desesperanza, se manifiestan en las personas frente a aquellos que dejan las armas y que consideran su “enemigo”. La tolerancia permitiría que se dé una convivencia basada en soportar y respetar a quienes tiempo atrás atentaban contra su vida y fueron causantes de múltiples violaciones de derechos humanos, despojándolos de sus territorios y sembrando miedo en la sociedad civil. De este modo, la tolerancia permite un acercamiento para avanzar más adelante en otras formas de encuentro con el otro que facilite el perdón, la justicia, la verdad y la reconciliación logrando una construcción de paz.

La participación social activa por parte de diversos sectores de la sociedad civil colombiana, se considera un pilar fundamental en el proceso de construcción de paz, y se reitera en el texto del Acuerdo de paz y en los informes de implementación del Acuerdo hasta la fecha, por ejemplo, la participación de las comunidades y de todos los sectores sociales en

el proceso de seguimiento y la evaluación a la transformación rural y en la política, facilitando así la reconstrucción del tejido social y el fortalecimiento del sistema democrático.

El fomento de aquellos espacios de reflexión, participación de la ciudadanía y deliberación exige principios como la tolerancia, para generar debates y mecanismos democráticos en el marco del respeto, la igualdad y la equidad, para garantizar así los derechos humanos y fundamentales de las comunidades y conocer de primera mano, sus necesidades y propuestas de solución a los conflictos de la realidad social. De ahí, que se reitera en el Acuerdo la importancia de la tolerancia para garantizarle a los movimientos y las organizaciones sociales el derecho a la protesta (Acuerdo final, 2016, p.42) para materializar así una convivencia pacífica y lograr articulación efectiva entre las realidades sociales y el gobierno nacional.

Posteriormente, se menciona la tolerancia en el quinto punto del Acuerdo de paz denominado “Víctimas”. En este aparte, la tolerancia se entiende como base para generar transformaciones positivas en el seno de la sociedad mediante el reconocimiento de las víctimas y su establecimiento de responsabilidades, en el marco del respeto y la justicia social (Acuerdo final, 2016, p.129). Se plantea un Sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición, que tiene como objetivo promover la convivencia y reconciliación social en los territorios, así como la resolución pacífica de los conflictos, la reconstrucción del tejido social, la construcción de una cultura tolerante y la creación de espacios de diálogo donde las víctimas sean dignificadas. La tolerancia en este proceso de reconciliación abre puerta a las transformaciones sociales, a generar confianza ciudadana en el otro, confianza en las normas y el respeto de los derechos humanos (Acuerdo final, 2016, p.131).

De igual manera en el acuerdo de víctimas, se resalta la participación ciudadana y el ejercicio de los derechos. Se reitera que los espacios de deliberación pública y el diálogo entre ciudadanos facilita la gestión y la resolución de conflictos de manera pacífica, brindando un ambiente de negociación en el marco de una cultura tolerante, respetando las diferencias de pensamiento, lo cual es necesario para un proceso de reconciliación, no repetición y construcción de paz. Por tanto, se hace un llamado a crear políticas públicas orientadas a la promoción de una cultura política, democrática y participativa del respeto de los derechos humanos, así como de la diversidad cultural y étnica (Acuerdo final, 2016, p. 189).

De acuerdo con lo expuesto, la tolerancia se considera en el Acuerdo como pilar fundamental en el proceso de construcción de paz, partiendo de la diversidad y la multiculturalidad que caracteriza a Colombia, con una sociedad compleja y sumergida en el conflicto armado por décadas. Sin embargo, inquieta pensar cuál es la trascendencia de comprender la tolerancia como un principio o valor que garantiza el diálogo y la participación social y política, o como literalmente se expresa en el texto, “la armonía en la diferencia” (Acuerdo final, 2016, p.3). El alcance de un acuerdo de paz varía dependiendo de la perspectiva que se redacte y se piense el texto, por ejemplo, si se da relevancia a una cultura tolerante se piensa que la convivencia se limitaría a comprender la existencia de otro, a soportarlo y llegar al límite del respeto siempre y cuando no se vulneren los derechos propios. Esto dificultaría materializar el perdón y la reconciliación social que busca el Acuerdo, así como la reinserción a la vida civil de los excombatientes. No significa que sea totalmente inútil ser tolerante, pero si es un primer paso para continuar con nuevas formas de encuentro con el otro. La reconstrucción del tejido social, la construcción de paz y la consolidación de

la democracia depende en gran medida de la conducta y postura adoptada por la sociedad civil.

Promover la tolerancia en el marco de la cultura de paz, es importante no solo por la existencia de un conflicto armado, sino por el entorno de conflicto que se da en la cotidianidad. Y es en ese espacio público o esfera pública donde las dinámicas sociales pueden contribuir bien a la construcción de paz o al fomento de una cultura de violencia. Es así, que el discurso racional de la acción comunicativa dentro de un ámbito público busca la estructuración de derechos dando al principio de discurso la forma jurídica convirtiéndolo en principio democrático, por tanto, resulta relevante la participación de los ciudadanos en todos los procesos de deliberación y decisión orientados a la producción de normas. En este sentido, es importante la participación ciudadana, el diálogo y la deliberación, como se reitera en el texto del Acuerdo de paz, de igual manera se articula con la tolerancia, en pro de fortalecer y consolidar una democracia que garantice los derechos humanos.

Vale la pena recordar, que Habermas considera posible tolerar siempre y cuando se de en una comunidad democrática, mediante el consenso entre los ciudadanos, espacio en el cual se puede definir aquello que se tolera y lo que no, pues aquello que se tolera no se fija de manera unilateral o monológica sino de manera dialógica, que debe practicarse en el marco de una comunidad democrática debido al reconocimiento de derechos que conlleva a que nadie pueda poner límites a la tolerancia salvo la propia comunidad. Para Jürgen Habermas, el diálogo, a través del proceso de la interacción comunicativa racional entre los ciudadanos, brinda un acercamiento a lo que se entiende por tolerancia (Habermas en: Borradori, 2003, p. 74-75).

Por otra parte, desde una perspectiva republicana, una característica de esta tradición es la necesidad de la virtud cívica, de los valores cívicos y la participación ciudadana. En la implementación del Acuerdo de paz se evidencia la necesidad de fomentar espacios de deliberación, de participación social, garantizando la libertad de expresión y las movilizaciones sociales. Sin embargo, en el tiempo que se lleva de la implementación del Acuerdo, la participación ciudadana ha sido uno de los aspectos que presenta mayor atraso. Los asesinatos sistemáticos de líderes sociales, miembros de comunidades indígenas, ex combatientes y defensores de derechos humanos, especialmente en aquellos territorios que han sido focos de violencia, y que antes estaban en poder de las FARC-EP (Indepaz, 2019, p.1), a su salida o desmovilización, la disputa por dichos territorios por parte de disidencias, bandas criminales y narcotráfico, han imposibilitado que el Acuerdo de paz se materialice, sumado a esto la falta de voluntad del gobierno en el proceso de implementación.

La situación de los líderes sociales y defensores de derechos humanos es un aspecto muy preocupante, aún más en el contexto del confinamiento a causa de la pandemia por Covid-19, es difícil la participación de sectores sociales en espacios deliberativos. Esta realidad complica el proceso de implementación del Acuerdo de paz y la construcción de una paz estable y duradera, especialmente por “el desarrollo de las labores del Congreso de la República y un marcado presidencialismo, facilitado por la declaración del estado de excepción, la virtualización de las diferentes actividades, y la debilidad institucional y presupuestaria de muchas regiones del país” (CERAC-CINEP/PPP, 2020, p.8).

No obstante, en relación con las movilizaciones sociales es importante resaltar que al finalizar el 2019 se dio una participación amplia de varios sectores sociales, en razón a dos factores:

i) entre las diferentes agendas de movilización, y en el pliego de peticiones del Comité Nacional del Paro y de los sectores independientes, estuvo el cese del asesinato a líderes, defensores de derechos humanos y excombatientes y la implementación efectiva del A.F. (ii) la reacción desmedida por parte de la Fuerza Pública ante los manifestantes, en diferentes ocasiones, que dan cuenta de la necesidad de contar con las garantías para la movilización y la protesta social (subtema 2.2.2) y con los mecanismos democráticos de participación ciudadana. (CERAC-CINEP/PPP, 2020, p.9)

### **2.3 Conclusiones parciales**

La tolerancia es un concepto que se remonta a las guerras de religión en la segunda mitad del siglo XVI, originadas a partir de la reforma protestante y la contrarreforma católica desencadenando una época de violencia por cuestiones de fe. En ese contexto los pensadores humanistas como Pierre Bayle, consideraron la libertad de elegir la fe como una característica de una sociedad tolerante y una forma de restablecer el orden social. John Locke considera la tolerancia sólo en el ámbito religioso y consideró que toda fe es voluntaria, por lo que no se pueden imponer las creencias, aceptando así el pluralismo religioso. Además, propone la separación iglesia-Estado, argumentando que se deben tolerar las doctrinas religiosas que no afecten los intereses del Estado y la sociedad.

Esa defensa por la tolerancia en la esfera religiosa continúa con Voltaire, quien consideró la tolerancia como un derecho natural y humano, a la vez que fue un contradictor de los jesuitas y la iglesia católica en su lucha contra la intolerancia, la injusticia y el

dogmatismo. Luego Immanuel Kant, considerado por algunos de tradición liberal, fue un antecesor del republicanismo. Kant ve en la República la forma de Estado que permite un mejor ejercicio de la libertad, mediante espacios políticos que fomenten actos tolerantes y respetando la diversidad.

Posteriormente, se da un giro republicano a la filosofía política con John Rawls, quien plantea la existencia de un pluralismo razonable, en otras palabras, un pluralismo que se da en un orden social con una justicia imparcial, el cual se logra mediante acuerdos de doctrinas comprensivas razonables entre todos los ciudadanos, tomando distancia de creencias morales para alcanzar la estabilidad de la sociedad. Jürgen Habermas por su parte, considera que en el proceso dialógico y racional que se da entre los ciudadanos se configura la tolerancia, y es la misma comunidad democrática quien da los límites de la tolerancia mediante el proceso de interacción comunicativa.

Más adelante, frente a las teorías procedimentales de Rawls y Habermas, Michael Walzer presenta sus críticas al considerar que se centran más en el procedimiento, mientras Walzer aborda la práctica de la tolerancia tomando casos prácticos. Walzer considera la tolerancia como el respeto mutuo que va más allá del ámbito religioso, pues también toca la esfera cultural, histórica y política, para garantizar la coexistencia pacífica.

Finalmente, el concepto de tolerancia, que nació en el ámbito religioso pero que, con el tiempo, empezó a abarcar otros asuntos diferente al de tolerar la fe de otra persona, ha sido abordado desde diferentes visiones de la filosofía política contemporánea, ora para considerarla como insuficiente, ora para articularla con la idea de reconocimiento del otro. Ahora bien, dicho concepto ha sido traído al texto del Acuerdo final de paz, haciendo referencia a la tolerancia como un principio y valor necesario para un proceso de construcción

de paz y lograr la reconciliación en una sociedad que ha estado sumergida en un conflicto armado de largo tiempo.

Una vez revisados los apartes que mencionan la tolerancia, se puede deducir que el Acuerdo relaciona la tolerancia con la participación ciudadana, con el respeto a la diferencia para generar espacios de diálogo y promover la gestión y resolución pacífica de conflictos. No obstante, si el Acuerdo tiene como objetivo un proceso de perdón y reconciliación, en los términos que se plantea el concepto de tolerancia no sería suficiente para alcanzar este propósito, pues para gestar un proceso de perdón y reconciliación se necesita más que un *soportar* la diferencia, sino sentir al otro como uno mismo, reconocerse en el otro para comprender, sanar y perdonar. Claro está que aceptar al otro, reconocer al otro, no implica un rechazo de soportarlo, pues a pesar de ser insuficiente para los propósitos del Acuerdo sigue teniendo un valor en una sociedad que apenas sale –o quiere salir del conflicto–, en la medida que, antes de reconocer al otro, es menester soportar sus diferencias.

De acuerdo a lo anterior, el Acuerdo final presenta un concepto de tolerancia que se acerca a los autores, Kant, Rawls, Jürgen Habermas y Michael Walzer, al considerar el respeto a la diversidad como un elemento fundamental en los espacios políticos y sociales, donde la comunidad mediante la deliberación racional participa en toma de decisiones en la esfera pública, en el ejercicio del debate político, y demás espacios donde los movimientos sociales se expresan en aras de garantizar sus derechos, de esta manera, propender por la convivencia pacífica y la construcción de paz, con apoyo de las comunidades en sus territorios, apoyo que se debe reflejar en la participación de identificación de prioridades, elaboración de programas y proyectos en las regiones y en el seguimiento a estos, generando así transformaciones territoriales.

### 3. El concepto del reconocimiento del otro y la crítica a la tolerancia en la tradición filosófica

En este capítulo se aborda el concepto de tolerancia y reconocimiento del otro a partir de diversas corrientes de pensamiento filosóficas. Dicho recorrido teórico se divide en seis puntos: parte con una mirada a la hospitalidad, como otra forma de encuentro con el otro, el reconocimiento del otro o el acoger al otro, noción que es abordada por Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur. Luego, se trae a colación el pensamiento zizekiano y postmarxista. Puesto que, Slavoj Žižek, filósofo esloveno, adopta una postura crítica frente a la tolerancia y el multiculturalismo, al considerar que el multiculturalismo despolitizado puede ser en sí mismo, la ideología del capitalismo global.

Posteriormente, se da una mirada a la noción de reconocimiento del otro a partir de tres enfoques: Axel Honneth, Nancy Fraser y Agnes Heller; tres teorías de justicia social y reconocimiento que tienen un común denominador, en medio de sus particularidades, su contenido moral. En el cuarto punto, se esboza la perspectiva decolonial de la tolerancia, abordando el pensamiento de Enrique Dussel con su filosofía de la liberación y en un quinto punto, el pensamiento neopragmatista de Richard Rorty, quienes entienden la tolerancia como una actitud mínima pero necesaria para cualquier democracia, sin dejar de explorar el campo de la solidaridad como una forma que va más allá de solo tolerar.

Continúa el capítulo con el desarrollo del concepto de pluralismo desde la mirada de Chantal Mouffe, John Rawls y William Connolly, tres miradas diferentes y relevantes en el debate filosófico. Chantal Mouffe, se orienta al reconocimiento de los conflictos en la

sociedad democrática, de las identidades colectivas y la presencia de las emociones y los sentimientos en los procesos de identificación de las identidades colectivas; defiende la idea que existe siempre un antagonismo que no se puede eliminar, más bien apuesta por una relación agonista entre las partes en una asociación política. Por su parte, Rawls, propone el pluralismo razonable en el contexto de una sociedad con diversas doctrinas comprensivas razonables, que se ven inmersas en la libre discusión en el marco de escenarios democráticos. Y William Connolly, quien parte de una crítica a las teorías liberales y propone el pluralismo profundo, un pluralismo integral y dinámico que abarque lo público y lo privado.

Ya en el último punto, se esboza el reconocimiento del otro desde la mirada comunitarista de Charles Taylor, quien en su teoría resalta la importancia del reconocimiento en el proceso de construcción de identidad personal y de ciudadanía; y, finalmente, se presentan unas conclusiones de esta sección.

### **3.1 La hospitalidad. una mirada desde Jacques Derrida, Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur.**

Abordar la hospitalidad desde Jacques Derrida, es dar un paso hacia el reconocimiento del otro y acoger al otro o a lo otro, al extranjero. Su reflexión en su obra *La Hospitalidad* (2008), parte de la pregunta si el otro debe o no ser acogido, pues el anfitrión es quien decide abrir las puertas de su casa. La hospitalidad no es tal si se da por cumplir un deber, la hospitalidad es un don ofrecido regulado por las leyes de la hospitalidad (Derrida, 2008, p.8), entendiendo por leyes, aquellas reglas, normas impuestas al huésped o extranjero.

De igual manera, la hospitalidad se inscribe como un derecho de ser recibido, derecho que nace del poder de la hospitalidad, y es aquello que permite distinguir entre un “huésped” y un “parásito”. De este modo, quien no goza de ese derecho de hospitalidad, visita o asilo, se considera un extranjero indeseable, parásito o huésped ilegítimo (Derrida, 2008, p.63).

Ahora, Derrida considera la postura de Kant sobre la hospitalidad. ¿Para Kant, todo derecho se encuentra subordinado al fuero interno, el deber absoluto de decir la verdad “Benjamin Constant pregunta a Kant, si ¿había que entregar a un amigo que se ampara en nosotros de asesinos que nos buscan? Kant responde: Sí, jamás hay que mentir ni siquiera a los asesinos”. (Derrida, 2008, p.71) El valor de la verdad, para Kant, es superior a cualquier otro derecho.

¿Es decir que el anfitrión kantiano trata entonces a quien alberga como a un extranjero? Sí y no. Lo trata como a un ser humano, pero instala su relación con aquel que está en su casa según el derecho, tanto como la relación que lo liga a los asesinos, a la policía o a los jueces. Desde el punto de vista del derecho, el huésped aún cuando se le recibe bien, es ante todo un extranjero y debe seguir siendo un extranjero (Derrida, 2008, pp.73-74)

Por consiguiente, Derrida afirma que la hospitalidad es condicional y condicionada a un derecho, es decir, aquellas leyes positivas, normas y reglas que se imponen al huésped o extranjero (Derrida, 2008, p.73). Por su parte, la hospitalidad incondicional, se abre a cualquiera, es brindar acogida sin condiciones, también llamada hospitalidad absoluta. Entre estas dos, existe según Derrida, una pervertibilidad entre ambas, porque se da una transgresión entre las leyes condicionales y las incondicionales (Derrida, 2008, p.83).

La ley incondicional de la hospitalidad necesita de las leyes, las requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no debiera devenir efectiva, concreta, determinada (...) Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria, y por lo tanto transformarse en su contrario. Para ser lo que es, la ley necesita así de las leyes que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo. Porque esta pervertibilidad es esencial, irreductible (...) Es el precio de la perfectibilidad de las leyes. Y por lo tanto de su historicidad. Recíprocamente, las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuvieran guiadas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional (Derrida, 2008, p.83)

En este sentido, se afirma que existe una aporía al tratarse la hospitalidad incondicional y condicional, pues se entrecruzan las dos.

ese derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero (en familia), representado y protegido por su apellido [nom de famille], es a la vez lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición (Derrida, 2008,29).

En este sentido, Derrida propone pensar la hospitalidad desde la lógica de la visitación y no de la invitación. La lógica de la invitación se enmarca en el “yo te invito, te acojo, pero tienes que adaptarte a las leyes de mi casa”; la lógica de la visitación se da en el marco de la hospitalidad justa e incondicional, es aquella que se da a cualquiera que no esté invitado ni se espere, aquel extraño (Derrida, 2008, p.140-141).

En una entrevista realizada por Giovanna Borradori a Jacques Derrida, que se presenta en su obra *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y*

*Jacques* (2003), Derrida, expone una síntesis de los aspectos fundamentales de la tolerancia y la hospitalidad. A continuación, se mencionan algunos.

Derrida, aduce que la tolerancia está marcada por la guerra de religiones, es una virtud cristiana; donde el cristiano, tolera al no cristiano y al protestante. En la actualidad, se trae nuevamente el concepto para referirse a la tolerancia que debe existir entre judíos, cristianos y musulmanes; buscando la paz en la “cohabitación tolerante” (Derrida, citado por Borradorri, 2003, p. 184). Pero la tolerancia tiene una forma de caridad, la caridad cristiana que siempre está del lado del más fuerte: “la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa” (Derrida, citado por Borradorri, 2003, p.186). De ahí parte Derrida para afirmar que la tolerancia es utilizada por los poderosos y nunca, en beneficio de las minorías o de quienes no ostentan tal poder, por tanto, lo considera un acto de caridad.

Para Derrida, la tolerancia es lo contrario a la hospitalidad, pues se restringe la acogida a mantener el poder o control sobre los límites de mi casa. Se acepta al otro bajo unas condiciones muy limitadas; la tolerancia es, entonces, una hospitalidad condicional (Derrida, citado por Borradorri, 2003, p.186). En este sentido, según Derrida, se habla de una tolerancia limitada que sigue teniendo una “hospitalidad sometida a vigilancia”; en otras palabras, hay una hospitalidad condicional (Derrida, citado por Borradorri, 2003, p. 186). Es preferible tener una tolerancia limitada a una intolerancia absoluta, Derrida, es consciente de eso y se atreve a afirmar que tener una hospitalidad pura e incondicional “no puede tener un estatus jurídico o político. Ningún Estado puede inscribirlo en sus leyes. Pero sí en el pensamiento” (Derrida, citado por Borradorri, 2003, p.187).

Frente a estas dos hospitalidades existe una paradoja, pues son al mismo tiempo heterogéneas e indisociables:

Porque no se pasa de la una a la otra sino mediante un salto absoluto, un salto más allá del saber y del poder, de la norma y de la regla. La hospitalidad incondicional es trascendente a la mirada de lo político, de lo jurídico, incluso de lo ético. Pero, (y esta es la indisociabilidad) yo no puedo abrir la puerta, exponerse a la llegada del otro y darle cualquier cosa sin hacer esta hospitalidad efectiva, sin dar concretamente alguna cosa determinada. Esta determinación debe reinscribir entonces lo condicional en unas condiciones. Si no, no da nada (Borradori, 2003, p.188).

Finalmente, Borradori, explora la noción de perdón de Derrida. Jacques Derrida, lo define “como la tarea imposible de perdonar lo imperdonable. Esto explica por qué para él, el perdón no se puede reducir a límites legales o morales, sino que sólo se puede apreciar cuándo y cómo llega” (Derrida, citado por Borradori, 2003, p.200). Derrida realiza una reflexión sobre la noción de perdón no de manera abstracta, sino desde los contextos históricos y culturales. Para él, el perdón hace parte de la herencia religiosa abrahámica, la nombra así para reunir al judaísmo, cristianismo y el islamismo, pero que ha sido moldeado en otros contextos (Derrida, citado por Borradori, 2003, p.202).

Para Derrida, solo se perdona aquello que es imperdonable, sin importar de quien ha sido la culpa o del agente culpable. Al respecto Borradori, afirma refiriéndose a Derrida, que: “El perdón, para él, perdona tanto la intención malvada (quién) como la acción malvada (qué) por ser exactamente lo que son: malvados” (Borradori, 2003, p.204). El mal, para Derrida, puede repetirse imperdonablemente sin generar arrepentimiento o promesa (Borradori, 2003, p.205).

El papel que juega esta tesis de perdonar lo imperdonable tiene una base argumentativa, que se expande al concepto de hospitalidad que él mismo propone. Lo anterior, en la medida que solamente es posible pensar una aceptación y reconocimiento del otro, desde el desacuerdo que nace de la diferencia. De lo contrario, aceptar lo que es igual a mí no es realmente un trabajo alrededor del otro, sino una mera ilusión de coexistencia entre los individuos.

A partir de esta mirada que Derrida le da a la noción de perdón, se distinguen dos tipos: a) el perdón condicional, “cuya condición es la calculabilidad del castigo” (Derrida, citado por Borradori, 2003, p.205), el agente se arrepiente y promete no volver a hacerlo, y b) el perdón incondicional, donde se perdona lo imperdonable sin condiciones. El perdón incondicional es aquel que puede llegar a ser imposible, debido a que no se puede medir, o no es posible concebir que se perdone, lo imperdonable sin condición alguna (Derrida, citado por Borradori, 2003, p.205). El perdón condicional hace parte del campo del derecho y la política; en cambio, el perdón incondicional no puede reconciliarse con el derecho y la política, en el entendido en que no permite una negociación pragmática (Derrida, citado por Borradori, 2003, p.206), por lo que suele restringirse a un deber meramente religioso.

Por otra parte, Derrida propone el concepto de hospitalidad luego de revisar la cultura helénica, consistiendo dicho concepto en entender al otro como si fuese igual sin marcar algún tipo de diferencia. Desde las teorías del reconocimiento, la tolerancia es lo mínimo que debe existir en una sociedad para garantizar la convivencia, es el punto de partida de otras formas de pensar el encuentro con el otro, por ejemplo: la hospitalidad que menciona el mismo autor, sobre todo cuando ese otro, contribuye a la construcción de la identidad del Yo.

La noción de hospitalidad tiene en cuenta puntos clave que permiten esclarecer el proceder ético de Derrida. La hospitalidad derrideana, se ubica más allá de la tolerancia, pues se expone como un referente que busca dar sentido a la multiplicidad contingente que construye al mundo y, además, tiene por objetivo reflexionar sobre la manera en que se interactúa con el otro fuera de las nociones de soberanía y propiedad que se construyen en el pensamiento de las personas. La tolerancia se piensa como una figura de la soberanía, es una cara amable del dominio sobre el otro, que permite una aceptación de ese otro indeseado bajo unas condiciones propias de no acoso y de no molestar.

Derrida, encuentra en la tolerancia una aceptación del otro condicionada por un “yo puedo” que, además, contiene un fuerte principio de propiedad; predomina el pensar regido por el “yo” que invita y no la hospitalidad incondicional, abierta completamente a la existencia del otro. Por este motivo, la noción de hospitalidad se torna fundamental para Derrida a la hora de pensar al otro en su otredad:

La hospitalidad pura o incondicional no consiste en una *invitación* (“yo te invito, yo te acojo en *mi casa* [*chez moi*] con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas de mi territorio, según mi lengua, mi tradición, mi memoria”, etc.). La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad misma se abre, está de antemano abierta, a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como *visitor* absolutamente extraño, no identificable e imprevisible al *llegar*, un enteramente otro. Llamemos a esta hospitalidad de *visitación* y no de *invitación*. La visita puede ser muy peligrosa, no hay que ocultarlo; pero una hospitalidad sin riesgo, una hospitalidad garantizada por una póliza de seguro, una hospitalidad protegida por un sistema de inmunidad contra el totalmente otro, ¿es una hospitalidad verdadera?

Aunque cierto, digámoslo una vez más, que el levantamiento de la inmunidad que me protege del otro puede acarrear un riesgo de muerte (Derrida hablando en [Borradori, 2003, pp.186-187]).

Esta manera de proceder de la hospitalidad incondicional, sobre la cual expone Derrida, requiere que sea tanto condicional como incondicional para permitir una puesta en marcha de lo trascendente, aunque no sea perfecto. La hospitalidad se manifiesta en la aplicabilidad del justo medio, entre lo posible y lo imposible de las categorías condicionales e incondicionales.

Otra mirada a la hospitalidad, es la de Emmanuel Lévinas. El trabajo que presenta este filósofo lituano se centra en una mirada no solipsista de la relación del sujeto con el mundo exterior que lo rodea. Lo que propone este autor se da en una mirada compartida de la realidad, una perspectiva que apunta a una apuesta por lo otro, como una responsabilidad ineludible que tiene el sujeto que se construye a sí mismo con y desde el mundo, contrario a lo que proponía Descartes con su *cogito* radicalmente separado de lo extenso. Se pretende una vista de la tolerancia como una figura de la alteridad; siendo esta última, una forma que quiere acabar con el limbo entre el sujeto y el objeto que se levantó con el cartesianismo y el racionalismo que de este emanaba.

Esta filosofía de la alteridad se piensa como una forma de solventar esa dificultad de pensar al otro en su otredad y no como un objeto aprehensible que se somete a la mismidad, a lo Uno heterogéneo que componen las figuras propias de la sociedad totalizante contemporánea. La tolerancia, como se ve más adelante, es una manera que tiene esta filosofía de la alteridad para ser expresada, y se piensa como una filosofía primera, que permite a los sujetos entablar relaciones con mi mundo, ese otro infinito, desde la dualidad

de mi infinito propio (pues el yo es una infinitud que se construye desde el infinito inaprensible que se encuentra fuera de mi).

Así, Lévinas propone los cinco planos de la alteridad que son distintos momentos en los que la alteridad se presenta ante el sujeto para permitir la existencia de relaciones que conforman no sólo una construcción de la identidad del individuo, sino el levantamiento de formas propias de percibir la realidad desde una subjetividad realmente propia y no homogénea; estos son: i) plano metafísico, ii) plano religioso, iii) plano individual, iv) plano intersubjetivo y v) plano ético (Lévinas, 2002, p.62).

i) El plano metafísico se presenta como una figura que es anterior a la fuerza apropiadora del yo. Es una figura que se presenta como alteridad pura, que no se deja reducir al imperio de la mismidad y que pretende ser el estado de aproximación más deseado por aquellos que existen, puesto que es alteridad en su máxima expresión: “Lo Otro metafísico es otro como (...) una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al mismo, sino como una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del mismo” (Lévinas, 2002, p.62). Para Lévinas, esta alteridad es una forma que existe antes que todo intento por habitar y comprender el mundo; se presenta como el elemento esencial que permite al mundo existir en su multiplicidad y heterogeneidad que lo caracteriza.

Para este lituano, el aprehender es una manera de reducir la alteridad y que irrespetea esta cualidad en el otro. Su crítica se centra en el Imperio de lo mismo que ha existido en la filosofía desde Parménides y que ha dado paso a una imposibilidad de la existencia verdadera de la alteridad propia del mundo. La manera en que la historia de la filosofía ha entendido la diferencia se pierde al reemplazar esta dimensión propia de la metafísica por una mirada de

corte ontológico que reduce todo tipo de ser existente a una Unidad. Se aprehende el mundo desde lo mismo y no se da lugar a la alteridad: “La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. «Yo pienso» se convierte en un «yo puedo» en una explotación de lo que es, en una explotación de la realidad” (Lévinas, 2002, p.70).

Este tipo de aproximación desde la metafísica de lo Otro da pie para que la alteridad se presente en su inagotable e infinita totalidad, desbordando los límites del pensamiento del yo en un acto de reconocimiento cara a cara. En este proceso la alteridad se hace manifiesta como una heterogeneidad radical que atraviesa por el yo, pero este último es únicamente una puerta de entrada más no un sujeto que aprehende el mundo desde su mismidad: “La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, solo es posible si lo Otro es otro con (...) un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el Mismo (...) absolutamente” (Lévinas, 2002, p. 60).

ii) El plano religioso es la respuesta al problema de la relación de lo infinito de lo Otro con el sujeto que sirve de entrada. Para Lévinas, en la medida que el individuo hace la tarea de acceso para la alteridad, se entabla otro tipo de relación que no es aprehensiva por medio de la aproximación, puesto que la infinitud de la alteridad trasciende la forma humana de entender, lo imposibilita la potencia ontológica de aprehender el mundo desde una totalidad: “La relación con lo Infinito no es conocimiento sino proximidad que preserva la desmesura de lo que no puede ser englobado y que aflora. Es deseo, es decir, precisamente un pensamiento que se piensa infinitamente más de lo que piensa” (Lévinas, 1993, p. 75).

De este modo, entra en escena Dios. En el hambre por la trascendencia que deja la imposibilidad de aprehender la alteridad, la fe se presenta como el sustituto para ese deseo que tiene el hombre con lo infinito. Es una forma de esperanza en la búsqueda por aquello

que los seres humanos no pueden conseguir con su tradicional forma de relacionarse con lo Infinito de la alteridad. La única posibilidad humana de comprender esta alteridad es desde Dios, pues de resto no cabe lugar para una totalidad en la alteridad. La fe se vuelve la forma de suplantar esa trascendencia a la que viene atada la forma pura de alteridad que se encuentra en el plano metafísico: “La fina voz silenciosa de la que habla la Biblia, esta idea de una verdad perseguida, ¿no es acaso la única modalidad posible de la trascendencia?” (Lévinas, 1993, p. 73).

iii) En el plano individual es el plano de la “identidad”. Este último, se relaciona con la consistencia y una estabilidad que se mantiene de forma definida; no obstante, para Lévinas, lo que el sujeto entiende comúnmente como “identidad” no es más que el resultado de una serie de multiplicidades y heterogeneidades que tienen lugar mientras se vive en relación con la alteridad infinita que existe fuera del sujeto: “Ser yo es (...) tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recuperar su identidad a través de todo lo que le acontece” (Lévinas, 2002, p. 60).

Para este filósofo, la subjetividad que representa la identidad propia se diluye y se descentra de un sí mismo estático y firme debido al encuentro con la alteridad. Lo infinito irrumpe en la identidad causando una desestabilización del sujeto y su noción de sí mismo. La presencia de lo Otro como otro diferenciado de lo Mismo hace que el punto de inicio de la permanencia del yo sea meramente una cuestión efímera debido a la imposibilidad de la totalización de la diferencia.

iv) Ya en el plano intersubjetivo se ve una apertura hacia el mundo. En los tres momentos planteados hasta ahora, se distribuye un proceso de evolución donde el sujeto parte

de un falso principio de conocimiento de la alteridad, luego viene una esperanza que suple la imposibilidad de entender lo infinito de lo Otro para, finalmente, pasar a una construcción heterogénea e infinita del sujeto propio. Ahora, se genera una aproximación al otro y a lo Otro puesto que los procesos del lenguaje, que son la base de toda relación intersubjetiva, requieren, por obligación, de un encuentro cara a cara con el otro que permita el reconocimiento de ese infinito al cual me aproximo: “El sentido es el rostro del otro que y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje” (Lévinas, 2002, p. 220).

Así, para entablar una función de entrada es requisito que la palabra medie en la aproximación del ser humano con la alteridad, con lo infinito y radicalmente heterogéneo, para poder proceder en coexistencia con el mundo que me rodea: “La palabra es el entre-los-dos por excelencia. El diálogo no funciona como una síntesis de la Relación, sino como su mismo despliegue” (Lévinas, 1997, p. 39). La intersubjetividad es un proceso implícito en la aproximación al mundo. El lenguaje cara a cara es la única posibilidad de tener avances en la experiencia de la alteridad, lo demás se entiende como un retroceso de la palabra que devuelve el estado de entrada al de lo Mismo.

El proceso de aproximación a la alteridad se consigue cuando se dan acciones de diálogo que abre lugar a un proceso de habla y escucha donde tienen lugar la expresión de la alteridad en su máximo exponente no totalizador. Para Lévinas, el *decir*, al estar el Otro, ya es un avance en la manifestación de la heterogeneidad en el mundo: “En el lenguaje cotidiano nos aproximamos al otro hombre. El decir no se agota en la prestación de sentido en que se inscribe (...) no se reduce al fenómeno de la verdad-que-une” (Lévinas, 1997, p. 156).

v) Finalmente, en el plano ético se propone una manera en la que lo Mismo puede captar lo Otro, no como conocimiento sino como experiencia del encuentro. La solución, dice Lévinas, se presenta en la forma de la ética. Esta ética se expresa en el rostro, es decir, en la medida que no me es posible asimilar a lo otro como si fuera objeto, ya que sería reducirlo a conceptos ya preexistentes. Debo pensar lo Otro como un encuentro cara a cara con el rostro, esa alteridad como encuentro de lo heterogéneo radical que compone el mundo como filosofía primera, pero que solamente me es posible captar desde la aproximación a modo de entrada. El rostro: “abre otras perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngbung* y, así, independientemente de mi iniciativa y mi poder (...) Significa (...) una exterioridad que no se recurre al poder ni a la posesión” (Lévinas, 2002, p. 75).

La propuesta levinasiana se entiende, entonces, como un fundamento de apertura absoluta hacia lo Otro. La responsabilidad que se liga a la ética del rostro, figura unos modos de aproximación que requieren de una garantía de existencia solidaria con esa alteridad irreductible que acontece y se presenta cara a cara frente a mí y con la cual debo dar un sentido dialógico y no violento, puesto que solamente por medio del decir, se logra una hospitalidad de lo Otro que deje que esa heterogeneidad que compone el mundo, habite y coexista con los seres humanos.

Derrida y Lévinas, en su debate ético proponen una apertura hacia el otro que cuestiona, donde el anfitrión espera al huésped que es diferente a partir de una situación contingente, pero en esencia es igual, y luego de anfitrión, recibe cuestionamientos que ponen en vilo su soberanía, poder y libertad. El otro está “antes de mí”, es una nueva forma de encuentro que resalta el papel del otro en la construcción de “mi propia identidad”, premisa importante, al considerar la *ipseidad* como complemento necesario para la *mismidad*.

Siguiendo el hilo conductor, la *ipseidad* y la *mismidad*, son conceptos abordados por Paul Ricoeur, filósofo y antropólogo francés, importante representante de la filosofía reflexiva y la filosofía del lenguaje. Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro* (2006), expone que el “Sí” es un pronombre reflexivo omnipersonal, y el “mismo” que se usa en un contexto de comparación, cae en la equivocidad de la sinonimia parcial entre mismo-idéntico, donde la mismidad es sinónimo de identidad y se opone a la ipseidad. Frente a esta postura equívoca según Ricoeur, el dejar en una misma esfera la mismidad-identidad, y en otra, la ipseidad, no da una contribución a la propia identidad. Por el contrario, si se equilibra la alteridad con la ipseidad, donde no se dé una comparación, sino un complemento de la mismidad, siendo así, constitutiva la alteridad de la ipseidad, se genera, una significación de implicación y no de comparación, mediante una dialéctica entre la ipseidad y la mismidad, otorgando un carácter reflexivo al sí (Ricoeur, 2006, p.14).

Esta dialéctica entre lo propio y lo ajeno se plantea a partir de la narración y desde una mirada de la antropología filosófica, una que aborda la noción de identidad narrativa. La dialéctica es una identidad móvil y dinámica, relacionada con la noción de tiempo, se construye la identidad a partir de relatos del pasado y del presente, el Yo se construye desde historias que se dan en un tiempo narrativo, como resultado de una vida contada, de ahí, que para Ricoeur, las personas son narratividad.

Esta noción que da Ricoeur sobre identidad narrativa contradice la postura filosófica de Lévinas en relación con la justicia y la alteridad. Lévinas, llega a sustituir el Yo por el otro, la responsabilidad por el otro es tan relevante, que el Yo es responsable de la responsabilidad del otro. Por el contrario, Ricoeur, se coloca a sí mismo antes del otro y de dicha responsabilidad con el otro, de esta manera, analiza el Yo mismo desde una

autocomprensión hermenéutica haciendo uso de la lingüística, partiendo del cuestionamiento ¿Quién soy yo? del cual se desprenden las preguntas ¿Quién habla?, ¿Quién actúa?, ¿Quién narra?, y ¿Quién es el sujeto moral de imputación? (Ricoeur, 2006, p.29). Ese Yo surge a partir de relatos, historias, relaciones humanas, palabras, experiencias y acciones del pasado y el presente, que van cambiando, y modificando igualmente la propia identidad, de ahí, que la identidad construida a partir de relatos, llamada identidad narrativa, es móvil y dinámica, que involucra al otro, el otro, de alguna manera aporta a la construcción del sí-mismo, se da, entonces, una dialéctica entre la ipseidad y la mismidad que permite la reflexión del sí.

Ricoeur en un escrito a Lévinas le manifiesta:

Querido Lévinas, (...) Mi relación a usted está determinada por la elección inicial de la categoría de sí. (...) Esto implica que entre lo que yo llamo la estima de sí, solicitud por el otro y justicia con respecto a cada uno, no haya ningún orden de prioridad sino una simple sucesión dialéctica (...). Si hay entre usted y yo alguna diferencia, ésta se sitúa exactamente en el punto en que yo sostengo que el rostro del otro no podría ser reconocido como fuente de interpelación y de orden si él no se revelase como capaz de despertar una estima de sí (Derrida citado por Sánchez Hernández, 2013, p.113).

Por tanto, Lévinas como Ricoeur, se preocupan por la comprensión del sujeto pero lo hacen desde perspectivas diferentes; Ricoeur desde la ontología y Lévinas desde la metafísica. Sin embargo, se puede sintetizar a partir de los tres pensadores: Derrida, Lévinas y Ricoeur, que la hospitalidad como una forma de encuentro con el otro, va más allá de relacionarnos con el otro o soportarlo, es comprender su otredad y que existe alteridad en la comprensión del sí, pues en el Yo hay esencia del otro.

El detalle que hay que revisar estos autores es que permite develar una intención por comprender las relaciones humanas en un plano que supera la visión del Estado liberal en tanto que promotora de una visión inadecuada de lo que es el estar en el mundo. De ahí que se menester comprender la relación alumno-maestro que se forma, en primera instancia, con Lévinas y Derrida, respectivamente, ya que esto conlleva a encontrar cómo este proyecto de hospitalidad realmente es una *locura* que debe formar parte no de una dinámica estatal, sino que tiene que pensarse desde los márgenes como una fuerza subalterna que busca poner en cuestión la dinámica totalitaria de la voz del Estado como representante de lo homogéneo (debido a su naturaleza):

A la locura pura y simple que empieza invirtiendo todos los sentidos del sentido en el otro sentido. Pues la locura pura y simple se inscribe *a priori* en el sentido mismo del sentido. El loco se encuentra ya en el sitio como un huésped que hubiera precedido a su anfitrión. Lo habita de antemano, su sombra observa en la sombra de toda hospitalidad (Derrida, 1998, p. 68).

La locura que propone Derrida, surge de la manera levinasiana de comprender la subjetividad como una fuerza hospitalaria que tiene dentro de sus herramientas la capacidad de dejar al otro ser otro, así como de convertirlo en *lo mismo*. El ejercicio de Lévinas consiste en fomentar las bases de un modelo fenomenológicamente estable para comprender cómo es que el otro forma parte de uno mismo sin que ello conlleve la reducción de su propia *forma de ser* bajo el ejercicio de aprehensión de lo mismo.

Esto se da con el concepto de *infinición*, este es entendido como un trabajo de autocomprensión del sujeto dentro de una *delimitación* que produce la declinación de la identidad (la mismidad) hacia unos bordes que le permiten una apertura plena a lo que es la

vida de lo otro que existe en la exterioridad. Lo infinito, entonces, se presenta como una manera de resubjetivizar la dinámica propia, lo mismo, para poder realizar un ejercicio de destrucción y reconstrucción en el que el yo se convierte en un yo-Otro, un yo en el que las formas externas, la diferencia, se me presenta como un espectro que me atraviesa y deja huellas al interior:

Lo infinito no es primero para revelarse después. Su infinición se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea. La infinición se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener (...) la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad (Lévinas, 2002, p. 52).

Entonces, el trabajo de Lévinas con lo infinito está centrado en querer desarticular ese centro en el que el individuo se ubica en su necesidad de habitar aprehensivamente lo que existe. Este Yo que piensa Lévinas está enfocado en convertirlo todo a su *imagen y semejanza*, por lo que no es de extrañar el ejercicio levinasiano de encuasar esta visión hacia otro lado. La fenomenología de este autor se dirige, precisamente, en esta dirección: “Es un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano” (Lévinas, 2002, p. 173). Por tanto, el trabajo que se quiere con esta investigación fenomenológica del lituano propende a una resignificación de la esencia humana, de su centro, para poder vaciarlo de ese Yo que entorpece el ejercicio de subjetivación, de relación de lo uno con lo otro.

Esto es importante en la medida que se da lugar a una forma de pensar el *porvenir* de la hospitalidad como una entrega completa y plena a lo que son las interpretaciones de la otredad como exposición de las cosas tal cual son y no bajo alguna ínfula del Yo como mecanismo coercitivo de lo Otro. El encuentro producto de lo otro es una apuesta por la posibilidad de una conciliación de fuerzas en la que la respuesta que tiene el sujeto ante lo otro quiere es entregarse a la posibilidad de una dialéctica que funda la posibilidad de estar-con-los-otros. Una dialéctica que permite una reconciliación de las partes que se presentan y que producen que lo interior y lo exterior sean una sola forma que carece de bordes, lo uno y lo otro producen un encuentro fundacional en el que no se reducen las partes:

Yo no defino al otro por el porvenir sino al porvenir por la otredad, ya que el porvenir mismo de la muerte consiste en su alteridad. Mi respuesta principal se reduce a decir que la relación con otro, considerada en el nivel de nuestra civilización, es una complicación de nuestra relación original; una complicación que nada tiene de contingente, que está en cuanto tal fundada en la dialéctica interior de la relación con los demás (Lévinas, 1993, p. 86).

Esta dialéctica produce una ruptura de la identidad, para dar lugar a una reconfiguración de la dinámica identitaria producto del encuentro con lo otro. Esto Yo-idéntico da como resultado una diferencia fundamental que lo *abre*, gracias a la hospitalidad, a la posibilidad política, ética y social de con-vivir con los demás en tanto que seres que tienen algo en común: “Al plantear la alteridad de los demás como misterio definido en cuanto tal por el pudor, no la interpreto como una libertad idéntica a la mía y en conflicto con la mía, no me represento a otro existente frente a mí, considero su alteridad” (Lévinas, 1993, p. 89). El esfuerzo, entonces, radica en intentar comprender esa alteridad como una fuerza

reconfigurarte que genera fracturas dentro de la mismidad abarcante que es el sujeto arrojado al mundo.

Esto es menester tenerlo en cuenta cuando se piensa en la hospitalidad derridiana, ya que es precisamente de esta crítica al yo como destructor, como talante acaparador del a diferencia, que se hace una fenomenología que busca plantear una *responsabilidad* fundacional que permita la construcción de puentes subjetivos en lo que la otredad sea parte articulada de la vida, y no solo su decoración y su objeto de consumo, sino que sea parte integral de lo que es la existencia y el habitar:

Pero la relación con el otro como no aprehendida, como yo la hago aparecer fenomenológicamente, conmueve por eso, porque esta relación no es ningún momento del saber. La otredad en la que acontece el otro acontece como orden. ¿Y de dónde viene esa relación? Esta orden es una llamada, una llamada a la responsabilidad. Es un Decir primero que no sólo pide una respuesta sino que en primer lugar pide responsabilidad (Levinas, 2000, p. 107).

De este modo, el trabajo levianasiano busca, precisamente, ese punto de llamado a la responsabilidad como un elemento prepolítico que, por lo mismo, abre lugar a la otredad en su forma más plena. La apertura, en este orden de ideas, requiere de una toma de consciencia por parte del individuo que se encuentra con otros, que entra en contacto con lo externo, ya que implica una dinámica de diálogo y de conflicto que no debe, como ya se dijo, terminar en la reducción de uno de los dos lados. Es menester entender esto con claridad, a pesar de la eliminación de los bordes subjetivos del *adentro* y el *afuera*, lo que surgió fue una unidad infinita e incompleta que se relacionan mutuamente. La responsabilidad, en ese mismo orden

de ideas, está en un proceso de constante búsqueda por completarse, de ahí que responda al mismo concepto de infinito trabajado anteriormente: “La responsabilidad que abre este análisis nunca se termina, nunca está acabada. Cuando uno dice que un hombre está listo, o cuando los doctores dicen que un paciente está condenado, entonces eso no es humano” (Levinas, 2000, p. 109). Así, es importante tener presente el modo en que se construye esta responsabilidad que para Levinas es tan fundamental.

Así, el acontecimiento que tiene lugar con el encuentro del otro es producto de un Eros que se posa por sobre el vínculo que surge entre esos dos sujetos. La hospitalidad frente a la otredad requiere de un ejercicio interno en el que se deben replantear las relaciones que se tienen con múltiples conceptos dominados por la lógica del Yo; la responsabilidad en ese orden de ideas, juega un papel fundamental a la hora de pensar este porvenir de la alteridad en el mundo. El habitar, en este orden de ideas, se vuelve un co-habitar donde ambas partes se juegan la vida en la búsqueda por no reducirse. La hospitalidad levinasiana es un esfuerzo por mantener la vida por sobre todas las cosas, busca colocar la muerte como una alteridad que debe ser pensada y que debe atravesarnos y no eliminada de la fórmula de la existencia, pero, al mismo tiempo, no debe ser el centro de la misma:

La relación con el porvenir, la presencia del porvenir en el presente también parece cumplirse en el cara a cara con el otro. La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia (Lévinas, 1993, p. 83).

Por lo tanto, la fórmula levinasiana es un ejercicio que quiere evitar la preponderancia de la subjetividad hacia el encierro en el Yo. Al mismo tiempo, no es una destrucción de lo

que es la identidad, sino que es abrirla a la otredad por sobre la mismidad, en aras de poder articular un sentido unificado de lo que es la alteridad sin perder la diferencia que constituye todo ser. Esto, como se verá a continuación, es heredado por su discípulo, Derrida, puesto que la base fenomenológica de la hospitalidad propuesta por Lévinas es una apuesta por mantener una esencia humana que se encuentra en constante tensión con la diferencia, pero una tensión que alimenta y no que destruye.

Ahora bien, este trabajo de Lévinas va a ser contrastado por Derrida. Este último va a retomar el modo levianasiano de hacer filosofía para poder comprender el concepto de hospitalidad como una forma implicada. Ya se explicó un poco sobre cómo se entiende, pero es menester, aquí, comprender cómo es que esta hospitalidad se relaciona con todo el sistema filosófico derridiano y, más aún, con la forma de entender la justicia producto de esa misma hospitalidad. Este último, en el caso de Derrida, responde al concepto de perdón: “el perdón perdona solamente lo imperdonable. Uno no puede, o no debería perdonar, no hay perdón, si no existe lo imperdonable (...) El perdón debe anunciarse como lo imposible mismo. No puede ser posible más que al hacer lo imposible” (Derrida, 2002, p. 22)<sup>12</sup>. Pensar la justicia conlleva llevar de la mano el perdón como fuerza curativa de la vida humana, no es solamente algo que debe ser impuesto por la fuerza de la ley, sino que implica un trabajo por parte del sujeto en el cual debe de pensarse cómo convivir con aquel que ha roto la promesa, aquel que ha cometido un acto que debe ser castigado o bien, perdonado. Dentro del sistema filosófico

---

<sup>12</sup> Derrida, Jacques. “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible”. En: J. D. Caputo, M. Dooley, M. J. Scanlon [ed.]. *Questioning God*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis. 2001.

de derridiano es menester tener en cuenta *la política de la amistad* como figura mediadora de lo que es la sociedad. Las preguntas por el cómo convivir llevan a pensar el cómo habitar con el otro que es mi amigo, aquel que entra sin tocar la puerta, y que ha roto el pacto al ingresar, ha herido de muerte al hospedador. Preguntar por el otro implica poder poner al otro como figura que debe ser abierta al juicio propio, es cuestionar lo diferente con lo propio que ha sido objeto de ataque:

La gravedad de estas preguntas encuentra sus ejemplos, hasta no acabar, cada vez que el amigo fiel se pregunta si debe juzgar, condenar, perdonar por lo que determina como una falta política de su amigo: un extravío, un error, un desfallecimiento, un crimen políticos, cualesquiera que sean su contexto, consecuencia, duración (Derrida, 1998, p. 210).

El trabajo del perdón y la hospitalidad, en Derrida, se corresponde con el del don. Todo acto de perdón y de hospitalidad implica un dar fundacional que posibilita los vínculos entre unos y otros de forma afable. El signo monetario, el de la economía del hogar, configura la tolerancia democrática que Derrida encuentra tan problemática a la hora de comprender lo que es el estar con otros. No hay dentro de esta dinámica estatal un esfuerzo por entender lo que es la esencia no represivo/aprehensiva de la existencia, la tolerancia impone una fórmula de lo familiar que no fuerza un pseudo diálogo entre partes, pero que no termina por convencer al francés a la hora de intentar pensar las singularidades presentes en el mundo:

Aunque el don no fuese jamás sino un simulacro, aún es preciso rendir cuentas de la posibilidad de este simulacro y del deseo que induce a dicho simulacro. Y también es preciso rendir cuentas del deseo de rendir cuentas. Esto no se hace ni en contra de ni sin el principio de razón (*principium reddendae rationis*), a pesar de que

este último halla ahí tanto su límite como su recurso. ¿Por qué, si no, me comprometería yo —convirtiéndolo en una obligación— a hablar y a rendir cuentas? ¿De dónde procede la ley que obliga a dar mientras se rinde cuentas del don? Dicho de otro modo, ¿a responder también de un don que exige ir más allá de toda responsabilidad? ¿y que prohíbe perdonar a quienquiera que no sepa dar? (Derrida, 1995, p. 39).

Perdonar es la manera correcta de comprender esta hospitalidad que tanto defiende Derrida. El mejor modo de comprender la convivencia entre unos y otros es por medio de la disposición a perdonar lo imperdonable, un concepto que escapa a la concepción liberal de justicia, la cual propende a un determinado castigo a unos límites en lo que respecta a como tolerable e intolerable. La hospitalidad no tiene esos límites, sino que se ata a lo infinito, por usar el término de Lévinas, para poder ampliar su capacidad donativa a puntos en los que el otro no desaparece de la fórmula de vivir y de con-vivir. De ahí que sea menester tener en cuenta el modo en que se piensa este dúo hospitalidad-perdón, puesto que es la base teórica de lo que es el modo de comprender la filosofía derridiana en lo que respecta al estar-con-otros.

En este orden de ideas el pensamiento de Derrida presenta una concepción de la hospitalidad que se amolda sin restricciones a ese Otro incalculable e imposible de abarcar en el marco del mundo de la vida, y que las políticas de tolerancia particulares intentan hacerlo. El esfuerzo por entrar en el juego de la comprensión del otro implica repensar cómo es que la política contemporánea, que destaca por ser de forma liberal y, por ende, con un remarcado interés capitalista por mantener todo beneficio económico por encima de la alteridad; todo funciona para que el Estado pueda mantener una fuerza de ley correcta, el

*status quo* debe de ser mantenido a favor del funcionamiento correcto de las instituciones. El otro, entonces, pierde su condición de incalculable:

El otro, la llegada del otro siempre es incalculable. No deja de producir efectos en la máquina, pero no puede ser calculado por la máquina. Hay que pensar, o sea, aquí, inventar lo que sea preciso para no cerrar los ojos ante la máquina y ante el extraordinario progreso del cálculo, comprendiendo siempre, en el interior y el exterior de la máquina, ese juego del otro, ese juego con el otro. Una vez que uno acepta su principio y se rinde a esa exposición al otro -por lo tanto al acontecimiento que viene a afectarnos, por tanto a ese afecto que es aquello por lo cual se define la vida-, en ese preciso momento, hay que arreglárselas para inventar la venida de un discurso capaz de tomarlo en cuenta (Derrida, 2009, p. 68).

Así, dentro del ejercicio filosófico derridiano entra en juego la *hospitalidad incondicional* como fuerza fundamental que permite una restauración de lo que es la alteridad que vive facturada en el marco del Estado. Todo lo que entra dentro del juego del Estado, afirma Derrida, hace que pierda infinitud e incalculabilidad, lo Otro se reduce a lo mismo, al gran Yo que es el Estado como fuerza de ley fundamental que mantiene el orden interno de la sociedad.

La política tradicional funciona bajo el marco de una *hospitalidad condicional*, que se ocupa de mantener requisitos dentro del *hogar* que limitan la visión que existe de lo Otro. Este tipo de hospitalidad convierte lo existente en algo meramente manejable y maleable que hace que se pierda toda posibilidad de verdadera alteridad. Aún así, Derrida llama la atención de lo que implica un trabajo sobre una política de la hospitalidad incondicional, todo proceso

de apertura implica un riesgo de muerte que puede terminar en la destrucción de alguna de las partes.

La hospitalidad pura o incondicional supone que no se invitó al recién llegado allí donde yo sigo siendo dueño en mi casa y donde yo controlo mi casa, mi territorio, mi lengua, allí donde él (según las reglas de la hospitalidad condicional, por el contrario) debería someterse de algún modo a las reglas en uso en el lugar que lo recibe. La hospitalidad pura consiste en dejar su casa abierta al recién llegado imprevisto, que puede ser un intruso, hasta un intruso peligroso, capaz eventualmente de hacer daño. Esta hospitalidad pura o incondicional no es un concepto político o jurídico. En efecto, para una sociedad organizada que posee sus leyes y que quiere conservar el dominio soberano de su territorio, de su cultura, de su lengua, de su nación, para una familia, para una nación que tiene interés en controlar su práctica de la hospitalidad, realmente es preciso limitar y condicionar la hospitalidad. En ocasiones es posible hacerlo con las mejores intenciones del mundo, porque la hospitalidad incondicional también puede tener efectos perversos (Derrida, 2009, pp. 69-70).

El trabajo de la hospitalidad derridana, entonces, implica una constante práctica con lo Otro, es un ejercicio social y ético en el que debe de hacerse un cuidado mutuo desde el *mirar por*, en el que ambas partes son conscientes de lo que implica estar con la alteridad del prójimo. Derrida invita a entender ese ejercicio de diferencia presente en los procesos estatales homogeneizantes que buscan solamente la funcionalidad y, por ende, la reducción de las diferencias que articulan sentidos desde los márgenes al interior de la sociedad.

De este modo, el proyecto filosófico derridiano se articula con el modo levianasiado de pensar la alteridad como un imposible, como un infinito incalculable que escapa al ojo y al pensamiento. El Estado, en este orden de ideas, es un elemento de contraposición, ya que lo que se requiere es una cultura específica que se encarna y que se aleja de la mirada totalizante que puede tomar el Estado como institucionalidad dominante. La cultura de la hospitalidad, junto con la política de la tolerancia liberal, implica un doble trabajo para el sujeto que vive en comunidad, por un lado no puede entregarlo todo a la representación democrática, eso implicaría desentenderse como sujeto activo que debe de habitar en el mundo; por el otro, debe de ejercer una serie de prácticas constantes a interior de la sociedad en la que habita en relación con los otros, solo así puede existir un equilibrio entre ambas partes y posibilitar una hospitalidad que deje a la alteridad estar sin ser destruida:

La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que atañe al éthos, a saber a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar en él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás, con los demás como con los suyos o como con extraños, la ética es hospitalidad, es toda ella co-extensiva a la experiencia de la hospitalidad, sea cual sea el modo en que la abramos o la limitemos (Derrida, 1996, p. 41).

Así, la filosofía de Lévinas y Derrida se articula en un solo sentido hacia la búsqueda de una verdad que reside al interior de la alteridad. La diferencia debe presentarse como un peso cultural dentro de los aparatos institucionales que buscan la homogeneidad de las formas sociales al interior de la sociedad. La hospitalidad, entonces, se articula en de forma responsable con el mundo en que se habita, con ese Otro que no puede ser otra cosa que eso, y que el Yo equivocadamente busca absorber para su propio beneficio.

### **3.2 Zizek y el postmarxismo**

La interpretación de Slavoj Zizek es un golpe directo a la democracia, como forma ideológica hegemónica de Occidente, poniendo en tela de juicio el verdadero valor que se esconde bajo a la aparente lógica de los países así llamados liberales. Zizek, propone una ruptura con la forma tradicional de entender la tolerancia liberal, la que es propia de los países del primer mundo y que es la misma, en la que se fundamenta actualmente el capitalismo tardío posmoderno en el que se vive. Como él mismo propone: “¿es realmente así? ¿Y si la forma habitual en que se manifiesta la tolerancia multicultural no fuese, en última instancia, tan inocente como se nos quiere hacer creer, por cuanto, tácitamente, acepta la despolitización de la economía?” (Zizek, 2008, p. 11).

La mirada del esloveno persigue una crítica abierta al capitalismo que se esconde tras la socialdemocracia y la política liberal que actualmente se mueve en el mundo globalizado (lo cual no excluye a las políticas opresoras del panorama político). La aproximación zizekiana da un paso a irrumpir en la manera que actualmente se entienden las desigualdades y la forma en la cual se ha aproximado a los problemas que nacen de este tipo de disciplinas, como lo son la económica y la social. La política, para este autor, se convierte en una forma de desafiar el orden hegemónico imperante y establecido, si se piensa como una manera de perturbar lo imperturbable y de romper lo irrompible.

De ahí, que Zizek pase a hablar de la postpolítica. Esta última, en términos del mismo autor, es una política sin política (de la misma forma en que compara el café sin cafeína), es decir, una manera de aproximarse a los fenómenos de carácter, impacto e influencia

propiamente políticos y abiertos a la reflexión desde el pensamiento político, sin el carácter propiamente crítico y desafiante que representa el pensar las dimensiones de la sociedad del capitalismo tardío y globalizado actual. Por este motivo, el esloveno toma la tolerancia como una de las formas que tiene la postpolítica de presentarse en el mundo globalizado para legitimar el propio capitalismo que lo mantiene vivo, y que fomenta las mismas desigualdades que pretende solucionar:

Esta forma hegemónica del multiculturalismo se basa en la tesis de que vivimos en un universo post-ideológico, en el que habríamos superado esos viejos conflictos entre izquierda y derecha, que tantos problemas causaron, y en el que las batallas más importantes serían aquellas que se libran por conseguir el reconocimiento de los diversos estilos de vida. Pero, ¿y si este multiculturalismo despolitizado fuese precisamente la ideología del actual capitalismo global? (Zizek, 2008, p. 11).

Las formas de entender la tolerancia, que nace desde la manera democrática liberal que legitima la globalización y el capitalismo, se fundamentan en meramente apreciar el Otro sin su otredad. No es una tolerancia condicionada sino un Otro sin otredad. La perspectiva en la que se entiende al Otro, nace de la idea de aceptar de forma absoluta lo que compone al Otro, pero solamente dentro de lo que no me disturbe ni genere molestia. En Zizek, la tolerancia es un concepto hipócrita que mantiene el *status quo* hegemónico del capitalismo.

La era posmoderna encuentra en la romantización de lo Otro, creer ciegamente que la multiculturalidad solamente trae consigo bondades, pero ignorando que los procesos adaptativos dentro de la sociedad Occidental, en contraste con las demás que son ajenas, normalmente resultan en choques violentos que no pueden ser evadidos y que requieren de

una política que responda de forma eficaz a dichos brotes de violencia que viene de lo Otro. La tolerancia debe revisarse a sí misma, puesto que la aceptación capitalista toma únicamente lo que le sirve de esta otredad e ignora lo que deja atrás: violencia, choques culturales, imposibilidad de adaptación en Occidente, etc.:

La multicultural y postmoderna "política identitaria", que pretende la co-existencia en tolerancia de grupos con estilos de vida "híbridos" y en continua transformación, grupos divididos en infinitos subgrupos (...) sólo es posible y pensable en el marco de la globalización capitalista y es precisamente así como la globalización capitalista incide sobre nuestro sentimiento de pertenencia étnica o comunitaria: el único vínculo que une a todos esos grupos es el vínculo del capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo (turismo gay, música hispana...) (Zizek, 2008, p. 48).

No debe pensarse la propuesta de Zizek como una vuelta al nacionalismo o una exclusión de lo Otro. Su crítica se centra en la mirada, desde la democracia liberal, de entender al Otro como un prójimo aséptico y no como real. La política se ve como una postpolítica, donde la economía y sus efectos se piensan desde la mirada cultural y deja de lado los impactos propios de la desestructuración de lo hegemónico y de la globalización: "El precio que acarrea esta despolitización de la economía es que la esfera política (...) se despolitiza: la verdadera lucha política se transforma en una batalla cultural por el reconocimiento de las identidades marginales y la tolerancia con las diferencias" (Zizek, 2008, p. 59).

Con Zizek, se hace una crítica directa al discurso del capitalismo que se camufla de buenos deseos con la intención de legitimar sus propios intereses. La política se aleja del

mundo común que le corresponde, dejando no otra cosa que una figura hegemónica que cuadra y descuadra el mundo en la forma de la globalización, sin importar cuántas víctimas queden atrás. Mientras tanto, el sujeto multiculturalista liberal defiende la otredad consumible que es objeto de mi deseo y de mi gozo, rechazando todo campo para los problemas que viene de la mano de la otredad, que invade mi espacio (fundamentalismo, violencia, desigualdad, explotación, etc.):

El multiculturalista liberal tolera al Otro mientras no sea un Otro real sino el Otro aséptico del saber ecológico premoderno, el de los ritos fascinantes, etc.; pero tan pronto como tiene que vérselas con el Otro real (el de la ablación, el de las mujeres veladas, el de la tortura hasta la muerte del enemigo...), con la manera en que el Otro regula la especificidad de su *jouissance*, se acaba la tolerancia (Zizek, 2008, p. 60).

Estos problemas son insuficientemente atendidos bajo el marco de una defensa cultural que no permite que los problemas de raíz, propiamente económicos de mano del capitalismo tardío en que se vive, sean solucionados desde una alternativa que no defiende los intereses mismos de la ideología capitalista que se construye, bajo el ala de la democracia liberal.

Por su parte, Ernesto Laclau se aparta de la postura de Zizek frente a la noción de tolerancia. Mientras que Zizek considera la tolerancia como una ideología que surge del capitalismo neoliberal, un concepto hipócrita que busca apreciar al otro sin su otredad, Laclau le da un sentido más positivo, hace referencia a la tolerancia como aceptación (Laclau, 1997, p.68). Para Laclau, la tolerancia es un concepto ambiguo porque incluye la intolerancia, debería, por el contrario, excluir lo que constituye el otro: la intolerancia. Sin embargo, se cuestiona si realmente es posible alcanzar aquella tolerancia no ambigua:

1. Si se acepta tolerar al intolerante más allá de cierto límite, se puede terminar en la instalación de una sociedad completamente intolerante, bajo los auspicios de la tolerancia.

2. Hay prácticas que repugnan al sentido moral de la comunidad y respecto de los cuales la mayoría de las personas coincidiría en que no deben ser toleradas (Laclau, 1997, p.68).

En este sentido, una opción para salir de ese dilema, sería la existencia de una frontera en lo que se debe o no tolerar, separar lo “moralmente aceptable de lo moralmente inaceptable” (Laclau, 1997, p.68); de esta manera, Laclau afirma que “la tolerancia sólo comienza cuando desaprubo moralmente algo, y, sin embargo, lo acepto... Si lo que tolero es lo que apruebo moralmente, o al menos, frente a lo cual, soy moralmente neutral, no estoy tolerando nada” (Laclau, 1997, p.68). De esta manera, el autor redefine los límites de la tolerancia y aclara que no es una cuestión ética, esto quiere decir, que si una persona no aprueba moralmente las relaciones entre parejas del mismo sexo, pero apoya su legalización y la garantía de todos sus derechos como población LBGTIQ, se convierte en una práctica moralmente legítima. (Laclau, 1997, p.69).

Por consiguiente, si la tolerancia se fundamenta en sí misma, sin tener en cuenta los contenidos, se transforma en intolerancia. Pero, si se fundamenta en una norma o contenido distinto, se suspende el juicio ético que se tiene de la creencia o la práctica en cuestión, esto permite que en una sociedad compleja se dé la convivencia social, teniendo en cuenta determinado grado de diferenciación interna. Para esto, el Estado debe mantener una posición neutral, que facilite dicha convivencia y equilibrio en la sociedad (Laclau, 1997, p.69); Ahora, si el fundamento parte de un orden normativo comunitario, la tolerancia no es ilimitada, pues hay prácticas que atentan contra el sentido moral de toda una comunidad, y

esto provoca su rechazo. Según Laclau, “Una tolerancia ilimitada sería tan destructiva del tejido social como una unificación de ética totalitaria” (Laclau,1997, p. 69), verbigracia, no sería posible tolerar actos de terrorismo religioso contra una comunidad, porque, tolerar más allá de unos límites, llevaría a la destrucción por intolerancia auspiciada por la misma tolerancia. Esta postura de Laclau, se encuentra en Norberto Bobbio cuando afirma que la tolerancia positiva es aquella que tiene límites y el límite ideal de la tolerancia es la intolerancia (Bobbio,1990 como se citó en, Botero Bernal, 2009, p.193)

Es así que, para Laclau, se da una dicotomía tolerancia/intolerancia que hace difícil establecer límites, dicha ambigüedad crea un terreno indecible. Solo serviría reconfigurar la limitación o la frontera entre lo que es moralmente aceptable de lo moralmente inaceptable. En síntesis, en el pensamiento de Zizek, la noción de tolerancia no logra avanzar a la esfera de la alteridad, ya sea porque es una noción utilizada en el capitalismo, que se refiere a la indiferencia, o según Laclau, porque solo se busca “aceptar” en el marco de unos límites, en términos de Bobbio.

Continuando con el análisis de Zizek, es menester extender el cómo es que el discurso de la tolerancia se dispone como un dispositivo ideológico propio del liberalismo capitalista occidental. Para esto hay que extenderse a la expresión jurídica de la tolerancia en los derechos humanos. Esto es así debido a la calidad de colonialidad que tienen estos mismos dentro del a dinámica de los países no occidentales, lo cual implica un trabajo de supuesta aceptación de unos medios globalizados de poder que se imponen en aquellas sociedades que no pueden presentar una resistencia frente a los modelos hegemónicos de los países del primer mundo.

Para Žižek, el seguimiento de los derechos humanos, entre los cuales se piensa una permanencia de la multiculturalidad y de la tolerancia liberal como principio ético, político y social al interior de los países implica renunciar a la autonomía cultural que tienen los países para regularse a sí mismos y para pensar sus propios contextos sin que la mirada colonial europea-estadounidense defina lo que deben o no hacer, algo que se ve representado en el humanitarismo presente en los derechos humanos, que resaltan una especie de pureza moral. Y ética de todos los seres humanos, que ellos solo ven en el primer mundo, y que termina por legitimar el status quo de los países del tercer mundo donde los aplican: “El humanitarismo puro, la política apolítica de prevenir simplemente el sufrimiento, conllevan así una prohibición implícita de elaborar un proyecto colectivo positivo de transformación socio-política” (Žižek, 2011a, p. 123).

De este modo, los derechos humanos son una extensión del discurso ideológico de la tolerancia liberal capitalista, por lo que terminan legitimando un modelo de represión y de poder en el que los esclavos y los amos siguen siéndolo. Para Žižek, todo este trabajo es parte de un entramado ideológico que solo quiere expandirse como siempre lo ha hecho, bajo la apariencia de un modelo institucional ético y político que se postula como la base de la sociedad. En realidad, más que ser unas condiciones de posibilidad para la vida en comunidad, esto es, de plantearse como elementos prepolíticos, los derechos humanos como expresión de la tolerancia liberal traen consigo la carga de una herencia colonialista y hegemónica que destaca, más que por hacer perdurar la multiculturalidad y el bienestar para la diferencia, por despreciar las minorías y por mantener las estructuras de poder tal cual son:

Lejos de ser pre-políticos, los “derechos humanos universales” señalan el ámbito preciso de politización propiamente dicha y pueden equipararse al derecho de

universalidad como tal, al derecho de un agente político de afirmar su disensión consigo mismo (en su identidad particular), de asumirse como el “supernumerario” o aquel quien carece de un lugar adecuado en la edificación social y, por tanto, como un agente de universalidad de lo social en sí. La paradoja es, por consiguiente, bien precisa, y proporcional a la paradoja de los derechos humanos universales como los derechos de aquellos quienes han sido reducidos a la condición de inhumanidad (Zizek, 2011a, p. 126).

Por lo tanto, los derechos humanos son solamente están para perpetrar una hegemonía política desde el primer mundo hacia el tercero por medio de la colonización ideológica que surge de una tradición política, económica y social que se sustenta en la necesidad de los países menos favorecidos por mantener una relación de dependencia con los de mayor desarrollo. En el marco de la teoría de Zizek, estos discursos que propende a una universalidad del bien únicamente terminan por darle más control a los poderosos.

En este sentido, el multiculturalismo, que también es una expresión de esa tolerancia liberal capitalista, se piensa como un concepto invertido, en el cual realmente se esconde un interés perverso en el que todo aquel que no comparte conmigo la universalidad de los derechos humanos debe de ser excluido de la dinámica social de una comunidad, ignorando que esa población que es señalada no es, necesariamente, la que no apoya al Otro como figura de alteridad, sino que son actores miembros de todo un aparato económico de naturaleza sistémica que lo que quiere es aprovechar la alteridad de esas minorías para su propio beneficio:

Lo que es eliminado en este cambio es la experiencia auténticamente “multicultural” a la que apunta el sentido del título original, la experiencia de darse cuenta de que la

propia tradición no es mejor que las que aparecen como excéntricas tradiciones ajenas, esa experiencia formulada con elegancia por Descartes en su Discurso del método, donde escribió que durante sus viajes había visto que “no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón” La ironía es que sea esta la dimensión que desaparece, precisamente en una era en la que la tolerancia multicultural ha sido elevada al rango de ideología oficial (Zizek, 2011b, pp. 93-94).

El multiculturalismo como ideología oficial involucra toda una serie de elementos políticos y sociales internos que convierten toda expresión de la otredad en una figura de consumo y de ideología que está al servicio de una visión capitalista del mundo. La defensa de la tolerancia, del multiculturalismo y de los derechos humanos implica necesariamente la legitimación de un sistema de dominio sobre la vida humana que no posibilita una verdadera expresión de las diferencias de los seres humanos oprimidos por el peso del sistema capitalista. De ahí que todo esto haga parte del mapeo ideológico que constituye la vida al interior de la sociedad contemporánea, la visión posmoderna de la multiculturalidad termina por darle más poder al sistema y abre mayores brechas que las que dice cerrar.

Esta mecánica multiculturalista genera, además, un rechazo al acercamiento excesivo al otro, algo que produce sintomatologías específicas de persecución a la diferencia. En el marco de la democracia liberal capitalista lo que surge con la idea de *estar juntos* es una pseudo cercanía en la que todos deben tener un espacio seguro para poder estar tranquilos sin ninguna molestia entre los mismos miembros de una comunidad, lo cual es una contradicción al principio mismo de tolerancia. Toda sociedad contemporánea genera, debido a su exceso de apertura, una condición de cercanía tal que se genera un *acoso* determinado

que intenta ser tapado bajo un principio de bien universal, pero que en la práctica termina por destruir al otro en tanto que diferencia. El ejercicio tolerante hace que el otro sea totalizado por la necesidad de hacerlo presentar únicamente como una figura que habita con otros, pero desde una distancia segura sin que genere molestias:

La actual tolerancia liberal hacia los demás, el respeto a la alteridad y la apertura hacia ella, se complementa con un miedo obsesivo al acoso. Dicho de otro modo, el «otro» está bien, pero sólo mientras su presencia no sea invasiva, mientras ese otro no sea realmente «otro» (...) En otras palabras, debería respetar su intolerancia a mi proximidad excesiva. Lo que emerge a pasos agigantados en la sociedad tardocapitalista como el derecho humano central es el derecho a no ser acosado, que es mi derecho a permanecer a una distancia segura de los demás (Zizek, 2009, p. 57).

En el marco de un ejercicio filosófico como el de Zizek, el pensar sobre este tipo de registros políticos requiere desembarazarse de la ideología dominante que impone su hegemonía en de manera demoledora dentro de las dinámicas socio-económicas de la sociedad; todo trabajo político, en este orden de ideas, requiere de pensar el modo en que se rompe con la multiculturalidad como figura que reproduce la destrucción de la diferencia, de lo otro, a favor de dar meramente una masa uniforme que responde a la explotación y la violencia sistémica que el capitalismo ejerce en el marco de la democracia liberal.

De este modo, el proceder marxista de Zizek es el de debelar, por medio de la crítica al ideología los procesos de hegemonía que el capitalismo instaura en la sociedad. El enfoque del esloveno es el de proponer un concepto de intolerancia que responda al modo

liberal de comprender falsamente la tolerancia multicultural como el paraíso que dice ser. Dentro del ejercicio crítico de Zizek el comunismo que proyecta como alternativa al sistema capitalista debe de comprender los límites de la tolerancia y los errores en los que se recae a la hora de comprender lo humano y sus diferencias desde una perspectiva *falsa*:

Desde el punto de vista marxista, el procedimiento ideológico par excellence es el de la "falsa" eternalización y/o universalización: un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana; el interés de una clase en particular se disfraza de interés humano universal ... y la meta de la "crítica de la ideología" es denunciar esta falsa universalidad, detectar tras el hombre en general al individuo burgués; tras los derechos universales del hombre la norma que hace posible la explotación capitalista; tras la "familia nuclear" como una constante transhistórica, la forma históricamente específica y limitada de las relaciones de parentesco, y así sucesivamente (Zizek, 2003, p. 81).

Así, el postmarxismo zizekiano tiene en su entramado filosófico-político una crítica certera a las bases ideológicas y hegemónicas del capitalismo liberal contemporáneo. La multiculturalidad, en este caso, junto con la idea de universalización (como los derechos humanos, por ejemplo), representan el principal mecanismo de coerción para los países del tercer mundo que deben vivir bajo el peso de ser objeto de experimentación política, económica y social de los países desarrollados que dicen ser los civilizados. Por lo tanto, en el caso de Zizek, pensar la diferencia requiere algo más que solamente postular una teoría de aceptación de todos los que no pertenecen a una comunidad.

Estos elementos presentes en Zizek es menester analizarlos desde otra perspectiva que permite generar un contraste entre lo dicho por el esloveno, sépase, el pensamiento de Alain Badiou. Para este último el trabajo filosófico marxista implica pensar la dialéctica materialista como un elemento que permite el desenvolvimiento crítico del sujeto en una sociedad burguesa dominada por principios económicos de corte capitalista que se camuflan de liberales. Para este autor, la tolerancia, igualmente, no es más que un concepto vacío que pretende mantener débil a los individuos que se encuentran sometidos a los dictámenes de la democracia liberal. La tolerancia es un mero girar sobre uno mismo, es un ejemplo de cómo los conceptos en apariencia de apertura son meros cascarones conceptuales que no quieren más que presentarse como atractivos para continuar defendiendo el sistema:

Que acorrala al pensamiento en el relativismo escéptico es una evidencia desde ya asegurada. La tolerancia, el respeto por el Otro son, se nos dice, a tal precio. Pero se ve todos los días que esa tolerancia no es en si misma sino un fanatismo, ya que no tolera mas que su propia vacuidad. El escepticismo verdadero, el de los griegos, era, en realidad, una teoría absoluta de la excepción: ponía las verdades a una altura tal que las juzgaba inaccesibles al débil intelecto de la especie humana (Badiou, 2008a, p. 561).

Badiou presenta una mirada similar a la de Zizek debido a su influencia marxista. Todo pensamiento está orientado a acabar con los macroestructuras de económicas, políticas e ideológicas, no pueden quedar estructuras sin sacudir, es menester acabar con todas las formas de poder que estén presentes bajo la democracia liberal ara abanar con la falsa presencia de la realidad que se hace presente con las formas institucionales que los liberales defienden. En este punto juega un papel fundamental la filosofía como mecanismos revisor

y crítico de estos mecanismos de control y de dominación: “La filosofía no debe ceder ni sobre los encadenamientos, instruidos por la matemática contemporánea, ni sobre las sublimaciones y los límites, instruidos por la poética moderna. La intensidad de amor se esclarecerá con las sutilezas del psicoanálisis. La estrategia persuasiva se esclarecerá mediante el debate sobre la política y la democracia” (Badiou, 2002, p. 68). Como herramienta de la crítica a la ideología, la filosofía se instaure como una fuerza de resistencia contra los aparatos de captura que quieren mantener una hegemonía política y social dentro de los espectros de convivencia de los oprimidos.

Así, Badiou recurre al materialismo democrático como una figura falta que se contrapone al materialismo dialéctico. De esta forma, para este autor pensar la tolerancia en el marco del materialismo democrático implica seguir una pretensión de universalidad, ya que piensa estos conceptos como meras supuestas de universales que son impuestos a nivel global por el simple hecho de tener de procedencia la razón burguesa del primer mundo. La convivencia que piensa Badiou, que se centra en el amor, como un elemento capital dentro de la dinámica de habitar con otros, no responde a estos mecanismos de coacción racional-burgués, sino que se ubica en una condición pre política como lo es la psicología y el lenguaje para poder pensar las posibilidades de una alteridad:

el materialismo democrático admite un punto de detención global para su tolerancia multiforme. Un lenguaje que no reconoce la universal igualdad jurídica y normativa de los lenguajes no merece ser beneficiario de tal igualdad. De un lenguaje que pretende dar su norma a todos los otros y regir todos los cuerpos se dirá que es dictatorial y totalitario. Entonces, no es de la incumbencia de la tolerancia, sino del

“deber de injerencia”, legal, internacional, militar si es necesario: se le hará pagar a los cuerpos sus desvíos de lenguaje (Badiou, 2002, pp. 18-19).

De este modo, el trabajo sobre la tolerancia implica siempre una crítica a la misma desde una mirada materialista de orden dialéctico, no es solamente una pasibilidad y debilidad ante las estructuras de poder burguesas, sino que es ser capaz de reconfigurar, por medio de la filosofía, formas de resistencia frente al peso de lo institucional.

Y es que este proceso de resistencia que surge el amor como un producto político y social que puede generar espacios de intelección y crítica capaces de sostenerse en el régimen democrático liberal. El Dos, como dice Badiou, es la manera en que se expresa este concepto que él completa con un enfoque psicoanalítico; desde una topografía psicológica este pensador encuentra como posible el encuentro con el otro para poder formar una agrupación vía convivencia heterogénea que deja que la alteridad surja dentro de la sociedad que se ve unificada por el discurso de la tolerancia. En este orden de ideas, el trabajo es el de cambiar la noción antigua de amor, que no permite la Idea, el surgimiento del a verdad como una manera de anteponer las pseudo verdades que la democracia liberal impone en su necesidad de sostenerse como figura dominante:

Es por lo demás tal calma taciturna la verdadera vía para que advenga la pureza de la Noción, y el poeta deberá aplicar su “antiguo esmero” para seguir a su hermana en esa vía. Porque el Dos, como se ve en la analítica platónica del amor, no tiene otra función que convocar a la Idea a partir de lo sensible. No existe, entre el Dos y la Idea, ni dialéctica ni debate. Es dudoso exaltarse y vano “conversar” cuando se impone, más allá de la razón calculadora, lo infinito de la flor esencial (Badiou, 2002, p. 116).

Así, el trabajo con el amor implica una filosofía capaz de comprender la Idea de la convivencia como un trabajo crítico que vincula los unos con los otros. Esto es menester tomarlo en cuenta cuando se piensa en la incapacidad humana para ser genéricos unos con otros, la democracia liberal legitima la idea de una universalidad que reduce las singularidades que nos componen para volvernos individuos genéricos que no son capaces de valerse por sí mismos: “No hay figura genérica del hombre, esto es un asunto resuelto. No hay más que sujetos (humanos) de verdades singulares” (Badiou, 2014, p. 177). Esto implica que el amor, el Dos, lleva consigo la reconceptualización de la tolerancia como un mecanismo de liberación de las fuerzas pulsionales reprimidas por el capitalismo.

De este modo el trabajo de este autor radica en entender el amor como una forma de responder desde la dialéctica marxista al pedido por identidad no hegemónica que la democracia impone a la sociedad contemporánea. El clamor del ser es, en cierto sentido, el reencuentro con los elementos que han sido dejados de lado por el axioma del mercado, por lo que el esfuerzo que se da con el Dos es el de poder superar los límites de lo pensable en el marco de una economía dominada por la depredación capitalista que se impone como fuerza hegemónica de captura de todo lo que es humano. El trabajo del filósofo es replantear estos conceptos que se colocan como la base epistemológica, social y política de relación con lo otro:

Se trata una vez más de sitiar la adherencia colectiva, el exceso de toda localización en la singularidad del término. El axioma dice: si el materialismo determina el entorno aproximativo de un punto, se sabe que este entorno será también el de varios puntos, de un colectivo de puntos, que componen ellos mismos un entorno (más estrecho) del primer punto, el cual, por lo demás, axioma reside entre ellos. Se ve cómo la topología

es desidentificante. Lo que mediante ella permite pensar de un término, un punto, un individuo, por el sesgo de la determinación de su lugar, de su adherencia local, debe siempre también valer para otros, para un colectivo, al cual este individuo pertenece (Badiou, 2008b, p. 246).

De esta manera, el ejercicio que se impone en este marco de referencia es el de implantar una política del Dos en el que se pueda dejar a lo otro exponerse como lo otro y no como una fuerza homogénea centrada en conceptos vacíos, que solamente aparentan ser un mundo habitable para las singularidades de que componen la existencia humana. Lo que implica tener que pensar un sujeto revolucionario que está ubicado en el lado del Dos y no del Uno funcional de la democracia liberal y sus modelos de aprehensión sistémica que reducen el mundo a una sola unidimensionalidad.

El centro de la investigación sobre el reconocimiento que presenta Badiou, quiere que el trabajo de los sujetos sea un ejercicio de promoción de las singularidades que constituyen la existencia humana para poder entablar una democracia de otro tipo que posibilite un diálogo entre individuos libres (Dos) desde un núcleo compartido y no unificado por el discurso hegemónico de la economía y el mercado. De ahí que sea fundamental considerar el modo en que se instauran y se promueven la existencia singular dentro de la política, ya que es por estos medios que es posible lograr una transformación que impacte directamente en la materialidad de la vida que rodea a los individuos. Por lo tanto, el trabajo de este postmarxismo consiste en batirse en duelo con las figuras de la globalización capitalista que tiene una pretensión de universalizar todo lo que está a su alcance:

en el corazón de esta investigación, se encuentra la pregunta acerca de la consistencia de los mundos -o evidencia del ser-ahí-, pregunta cuya respuesta no proporcionan ni la ontología de las multiplicidades ni el examen de la forma genérica de las verdades. Es solo examinando las condiciones generales de la inscripción de una multiplicidad en un mundo, y, en consecuencia, exponiendo a lo pensable la categoría misma de “mundo”, como podemos esperar saber, en fin, primero, lo que es la efectividad del aparecer, luego, como aprehender la singularidad de las excepciones fenoménicas que son, en su surgir y en su despliegue, las verdades a las cuales está supeditada la posibilidad de vivir (Badiou, 2008a, p. 54)

Así, el amor se torna una política de reconocimiento en la que las dos partes pueden entablar un estar-ahí en convivencia con las alteridades más allá de la figura lejana y consumista de la tolerancia que promueve un principio falso de convivencia y, en el proceso, legitima las brechas de desigualdades presentes en la sociedad capitalista.

### **3.3 El reconocimiento del otro: planteamiento de Axel Honneth, Nancy Fraser y Agnes Heller**

El reconocimiento del otro como un nivel que va más allá de la tolerancia, es abordado desde diversas miradas. En este apartado, se expondrán las ideas de Axel Honneth, Nancy Fraser y Agnes Heller, articulando esta tradición marxista con la postura zizekiana. La corriente marxista en Europa y las ideas de John Rawls en Estados Unidos, se enfocaron en el problema de las desigualdades sociales y la noción de justicia como justicia social. Sin

embargo, luego se traslada esa preocupación o importancia a la esfera de la filosofía política, en aras de prevenir las humillaciones y el menosprecio.

Así las cosas, con la revisión a las ideas de Honneth, Fraser y Heller, se pretende comprender los elementos esenciales de algunas teorías de reconocimiento para entrar a relacionarlas con el concepto de reconocimiento del otro expuesto de manera explícita o implícita en el texto del Acuerdo final, y a su vez, analizar sus posturas frente a la noción tolerancia.

En cuanto a Axel Honneth, parte su teoría del reconocimiento de la idea de dignidad humana, de herencia hegeliana, donde considera el reconocimiento intersubjetivo como un elemento constitutivo de la identidad humana.

La identidad se da como una respuesta a las categorías de desprecio y humillación. El desprecio o los actos de desprecio causan daño a la capacidad de acción, pero al mismo tiempo, impulsa un actuar contra las injusticias. Honneth, en su texto *Integridad y desprecio* (1992), expone que hay ciertos tipos de desprecio que se miden por el grado de perturbación de la relación práctica, que tiene la persona consigo misma, privándola del reconocimiento (Honneth, 1992, p.81). El primero es aquel que involucra el desprecio de la integridad física, es decir, el maltrato físico. Al ejercer un poder sobre el cuerpo del otro, vulnerando su voluntad se configura una forma de maltrato en relación práctica consigo mismo, además, no solo es un dolor corporal, también los sentimientos generados al estar bajo la voluntad del otro, como es el caso de la violación o la tortura. “El maltrato físico de un sujeto representa un tipo de desprecio que hiere persistentemente la confianza antes aprendida en la capacidad de coordinación autónoma del propio cuerpo” (Honneth, 1992, p.81). El costo es la pérdida de la confianza y vergüenza social. En este tipo de desprecio, cabe como forma de

humillación el desprecio causado por la exclusión estructural en la sociedad y la negación de ciertos derechos, dificultando su realización social (Honneth, 1992, p.81).

Como segundo tipo, se encuentra aquella que causa daño a la capacidad moral. En la marginación social, se rechaza que la persona tenga el mismo *status* de sujetos que gozan de igualdad moral de derechos. Al ser excluidos socialmente se afecta su autoestima y, por tanto, su capacidad de referirse a sí mismo como igual a los demás; el costo es la privación de derechos y de ser ciudadano activo, con voz en la sociedad. Ahora, este segundo tipo de desprecio conlleva a la humillación que se refiere de manera negativa al valor social de individuos y grupos (Honneth, 1992, p.82), como tercer tipo de desprecio.

sólo con estas formas en cierto modo valorativas del desprecio, de la profanación de la dignidad de los modos de vida individuales o colectivos, se consigue realmente la forma de comportamiento a la cual hoy en día se alude de manera coloquial ante todo con conceptos tales como «ofensa» o «deshonra» (Honneth, 1992, p.82).

Por consiguiente, la lesión a la capacidad moral genera una degradación valorativa que afecta el proceso de autorrealización de las personas, y es imposible que puedan comprender la realización de su vida de manera positiva, al interior de una comunidad, cuando no se les da su valor social. Sin embargo, los sujetos que tienen capacidad de acción pueden desde el reconocimiento recíproco, gestar relaciones positivas, teniendo en cuenta las formas de desprecio y vulneración a la dignidad humana. Estos tipos de desprecio se pueden solucionar con tres formas de reconocimiento mutuo, las cuales se mencionan a continuación.

El maltrato físico, se puede corregir con los afectos, como el amor. El reconocimiento afectivo promueve la confianza en sí mismo, se gana seguridad emocional, corpórea y alta autoestima. Este reconocimiento se da en relaciones sociales primarias, es decir, a nivel de

familia, relaciones de pareja o amistades. Frente a la segunda forma de desprecio, aquel que lesiona la capacidad moral, se corrige mediante el derecho. En este tipo de desprecio que conlleva una marginación social, se debe dar un reconocimiento en el que la persona se comprende a partir de la interrelación con las demás personas, en igualdad de derechos y obligaciones, entonces, se reconocen como sujetos de derechos. En relación al tercer tipo de desprecio, el rechazo de ciertos grupos sociales e individuos, la degradación social, se corrige mediante la solidaridad. Al ser sujetos afectados por la degradación valorativa, el reconocimiento que corresponde es la solidaridad frente a las diferentes formas de vida, considerando las características individuales, donde aquel individuo se ubica en un “otro generalizado” brindando una aprobación intersubjetiva (Honneth, 1992, pp.82-83), es así, como aquella solidaridad o eticidad conlleva un principio de diferencia igualitaria.

De acuerdo con lo anterior, estas tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad, parten de los tipos de desprecio y se consideran requisitos formales para crear relaciones sociales que garanticen la dignidad humana.

Más adelante, Axel Honneth en su texto *El reconocimiento como ideología* (2006) aborda las formas de reconocimiento que son consideradas como ideológicas. Honneth, realiza una crítica a aquellas formas de reconocimiento que se convierten en instrumento de la política “simbólica”, pues supuestamente buscan la integración social, pero se encuentran distantes de ofrecer un mejoramiento en las condiciones de dignidad humana y autonomía de los ciudadanos, lo que conlleva a usar el reconocimiento conforme al mismo sistema. Un ejemplo que da en su texto, es la apelación de buena madre y ama de casa, que se promovió desde las iglesias y las masas sociales, donde las mujeres se preocupaban por construir esa imagen propia que beneficiaba la división sexual del trabajo (Honneth, 2006, p.131), así las

cosas, el reconocimiento social se da en función de actuar conforme a una ideología, donde no se ejerce represión directa, sino que se proveen fuentes motivacionales para que de manera voluntaria se de una sumisión.

Honneth parte del concepto de ideología de Althusser, quien considera, que los individuos se convierten en sujetos mediante la adquisición de una conciencia de las responsabilidades y los derechos a medida que se someten a un sistema de reglas y atribuciones sociales que les otorga identidad social. En este sentido, si la ideología no es emancipadora, no podría denominarse como un reconocimiento de manera positiva. Para Honneth, esta postura de Althusser, se convierte en un reto, pues se entra a reflexionar si el reconocimiento social puede tener una función de aseguramiento de dominio social (Honneth, 2006, p.130).

Ahora, Honneth, expone que es difícil diferenciar entre una medida de reconocimiento y una ideología de reconocimiento. No niega que los fenómenos de sumisión o dominio impulsan las manifestaciones sociales, donde los grupos oprimidos buscan rebelarse contra ciertas prácticas, esto se convierte en un criterio, para identificar que dicha práctica es solo ideología, pues las medidas de reconocimiento generalmente tienen un carácter positivo, porque logran identificar cualidades y fortalecer la autonomía de los individuos.

Otro criterio para diferenciar una medida de una ideología de reconocimiento, según Honneth, es que el reconocimiento es un comportamiento racional, tiene una propuesta valorativa y una acción orientada a materializar el reconocimiento; en cambio, la ideología tiene fundamentos evaluativos, pero no se cumple la materialización del reconocimiento (Honneth, 2006, p.133).

Es este segundo componente material el que puede dar ahora la solución para la difícil tarea de diferenciar las formas ideológicas y las justificadas de reconocimiento. Las ideologías del reconocimiento pueden desplegar su poder regulativo, tal como hemos visto, cuando su vocabulario evaluativo es lo suficientemente racional como para descubrir a las personas apeladas, de una manera creíble, una relación consigo mismas nueva y positiva... Pero el déficit que posiblemente permite reconocer tales ideologías consiste en la incapacidad estructural para proporcionar las condiciones materiales bajo las cuales son realizables efectivamente las nuevas cualidades de valor de las personas afectadas: entre la promesa evaluativa y el cumplimiento material se abre un abismo, el cual es característico de estas ideologías, porque la provisión de las condiciones institucionales no sería ya compatible con el orden social dominante (Honneth, 2006, p.147).

No obstante, identificar estos criterios resulta más fácil si se realiza en retrospectiva, al tomar, por ejemplo, el caso de la ama de casa sumisa, que no es parte activa de la sociedad porque así se impuso un paradigma, creyendo que era moralmente correcto (hecho del pasado). Se puede decir que dicho reconocimiento es ideológico en la actualidad, porque ya se han reivindicado derechos de las mujeres, pero sería más difícil realizar una diferenciación entre un reconocimiento ideológico a una correcta forma, si se estuviese en dicha época (Honneth, 2006, p.132).

El reconocimiento para Honneth constituye una acción moral, porque se determina a partir del valor de las personas, de sus cualidades evaluativas, pues hay una valoración de los grupos e individuos. De ahí resulta relevante distinguir tres puntos importantes, que permiten entender por qué la teoría de reconocimiento de Honneth, es una teoría de carácter moral.

Primero, Honneth se refiere a las críticas relativistas. El reconocimiento se da mediante valoraciones normativas de las cualidades de las personas o grupos, y la forma de percibir dichas cualidades se da, de la misma manera como se percibe el mundo de vida circundante, por ejemplo, las particularidades culturales; es ahí, donde se presenta el riesgo de caer en el relativismo, porque esas valoraciones no son objetivas y no es compatible con la finalidad del reconocimiento (Honneth, 2006, p.137), este primer punto, es el reconocimiento intersubjetivo.

Como segundo aspecto, es el reconocimiento institucional. El reconocimiento no se limita a las acciones intersubjetivas, también se refiere a acciones institucionales sociales, a aquellos acuerdos institucionales, que se convierten en fuentes de formación de conciencia o enunciados evaluativos, entendidas como ideologías, la mayoría de las veces (Honneth, 2006, p.138)

Por ejemplo, en la institución de la pequeña familia moderna alcanza expresión el valor que debe poseer de modo reconocido el ser humano en tanto sujeto de necesidades privado, mientras que en el principio institucionalizado de igualdad del derecho moderno ha encontrado su plasmación el hecho normativo de que los integrantes de las sociedades modernas deben ser respetados como sujetos iguales y libres; en ambos casos se puede concebir la institución correspondiente casi como una encarnación institucional de formas específicas de reconocimiento que presentan a los sujetos intersubjetivamente a partir de sus específicas cualidades de valor (Honneth, 2006, p.138).

Este reconocimiento, puede surgir de la relación intersubjetiva que luego se institucionaliza, o también puede no existir un consenso intersubjetivo y por esta razón, se

institucionaliza el reconocimiento, lo cual, puede tener como ventaja el reconocimiento de derechos, aunque se da el riesgo de imposición de ideologías.

Y como tercer punto, se hace referencia a la justificación del carácter moral de la teoría de reconocimiento de Honneth. El comportamiento de evaluar las cualidades del mundo de la vida, consiste en lograr el reconocimiento de virtudes; es moral, porque se perciben valores y se promueve un comportamiento determinado, al aceptar ciertas pautas y adecuarse a los propósitos y necesidades de las otras personas. Las acciones propias se determinan del valor de las otras personas, del amor, derecho o la solidaridad, aquí Honneth, retoma el pensamiento kantiano frente al concepto de respeto, “cada representación de un valor” nos impele a imponer una limitación a nuestra acción que efectúa, “una suspensión de nuestro amor a nosotros mismos” (Honneth, 2006, como se citó en Kant, 1999), de esta manera, Honneth entiende el reconocer, como aquel comportamiento orientado a valorar las cualidades de los demás y sus intereses, por tanto, es una acción moral.

A partir de este punto, Honneth presenta los tres tipos de fuentes de la moral que van enlazadas a las formas diferenciadas de reconocimiento mutuo. Estas fuentes son (i) el amor, (ii) el derecho o respeto jurídico y (iii) la solidaridad o valoración social (Honneth, 2006, p.140). Frente al concepto de solidaridad, es necesario resaltar que Honneth lo propone como una crítica a la tolerancia. La solidaridad requiere que cada persona se sienta valorada por los demás, porque de esta manera, se puede dar la reciprocidad, y si hay reciprocidad toda cualidad o capacidad torna relevancia en la realidad. De ahí que, propone la tolerancia activa en vez de la tolerancia pasiva.

[...] porque no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas; pues sólo en la medida en que yo

activamente me preocupo por el otro puedo desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes. (Honneth,1997,p. 159).

Frente a la teoría de Axel Honneth, la filósofa Nancy Fraser considera que la teoría de reconocimiento de Honneth limita el proceso emancipatorio, porque el reconocimiento se entiende como pilar principal para resolver conflictos identitarios, sobredimensionando el acto de reconocer y dejando a un lado la materialización de la justicia distributiva, prevaleciendo una filosofía del reconocimiento que puede despolitizar los conflictos o las luchas sociales. Fraser, expone que existe una paradoja entre las medidas de redistribución económica y las medidas de reconocimiento. La teoría de Fraser parte de una crítica a Rawls frente al concepto de Justicia, al considerar que la justicia debe mirarse de una manera negativa, es decir, desde la injusticia. Y para ejemplificar su postura, en su texto *Sobre la Justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro* (2012), analiza la novela titulada *Nunca me abandones* de Ishiguro. Su trama gira en torno a tres amigos (Kathy, Tom y Ruth) que viven en una sociedad conformada por clones y personas que han creado a dichos clones, los “originales” no-clones. Los clones se crean para ser utilizados como máquinas de repuestos de órganos que le permiten a los originales gozar de una mejor y larga vida. Los originales explotan y manipulan para que la población de los clones no conozca que son explotados, pero con el tiempo, estos comprenden que su misión es donar sus órganos hasta llegar a la compleción, para ello son formados y reciben el entrenamiento hasta llegar a la adolescencia, época donde inicia su obra de “donación” (Fraser, 2012, p.41).

Fraser traspola la novela a la realidad, y afirma que en la obra se presenta un sistema de explotación que utiliza el engaño y la manipulación, mediante discursos

individualizadores de desigualdades, al punto, de crear en la conciencia de los clones, que su existencia estaba excluida del estatus moral y de la estructura social básica, por tanto, se les restringía la información y los medios para saber. La manipulación ejercida a través de los discursos doblegó incluso las emociones, pues no sentían ira por su situación, más bien resignación; por esta razón, no pensaron en una revolución o reaccionar en contra del sistema (Fraser; 2012, p.41). Estas emociones no deben ignorarse, porque permiten ser elementos esenciales en los diagnósticos para comprender los mecanismos que llevan a estrategias ideológicas y modelos de estratificación, “como la personalización, los oscurecen” (Fraser, 2012, p.46)

Otro punto que resalta Fraser de la novela, o enseñanza, es el concepto de justicia negativa. “la idea de acercarnos a la justicia negativamente, por medio de la injusticia, es fuerte y productiva (...) lo que debemos hacer es afinar nuestro sentido de la injusticia, ver a través de la ofuscación y la ideología” (Fraser, 2012, p.45). La idea es crear un pensamiento negativo que permita ver lo que está mal y cómo se puede mejorar dicha situación, de esta forma, se activa el concepto de justicia, materializando y dejando a un lado ese sentido abstracto, en el cual lo han enmarcado.

De igual manera, Fraser resalta la idea de eliminar cualquier diferencia ontológica que busque legitimar un orden social; es decir, que unos gocen de derechos y otros no, configuraría las injusticias. Además, si todos viven y hacen parte o son sometidos a la misma estructura básica, entonces, todos gozan del mismo universo moral, y, por consiguiente, el trato debe ser idéntico en el marco de la justicia, en tanto todos deben gozar del mismo estatus moral, cosa que no comparte Fraser.

En este sentido, Fraser, también critica la propensión de caer en la personalización de las desigualdades estructurales, considerándolos como problemas personales, en otras palabras, considerar que estos fenómenos sociales obedecen a acciones propias individuales. Este individualismo ontológico se vislumbra en la novela, cuando a los clones se les da excepciones que retrasan el inicio de su periodo de donación, por ejemplo, que estén enamorados. En este caso, la individualidad les permitía a los clones gozar de un valor intrínseco que no tenían los demás, sin embargo, ese discurso individualista es un arma de doble filo, o mecanismo de dominación, porque se puede caer en el fetichismo o sobrevalorar dicho individualismo, corriendo el riesgo de desplazar el pensamiento crítico y reflexivo.

deberíamos desconfiar de panaceas individualistas y cuidarnos de las sociedades que fetichizan el amor, la introspección y la vida privada, negando sistemáticamente a la gran mayoría las condiciones materiales para su realización. Deberíamos religar objetividad y subjetividad. Por último, habría que apreciar más la creatividad de los oprimidos, tener en cuenta su anhelo de una vida mejor y su afán de buscar sentido hasta en las circunstancias más desfavorables, cultivar la indignación social y la imaginación política. Convirtamos la justicia en la virtud primordial no sólo teóricamente, sino también en la práctica (Fraser, 2012, p.46).

El individualismo o los discursos individualistas, responsabilizan a los individuos de los fenómenos sociales, desviando su atención de las causales de los problemas que se encuentran en lo estructural y en las instituciones. Por ejemplo, las personas pobres, son pobres porque quieren, o a una mujer la violan porque usa ropa provocativa, o si asesinan a alguien seguro es por estar en el lugar equivocado o algo malo hizo. En este sentido, las causales estructurales se pierden en los discursos individualistas.

Continuando con la perspectiva de Fraser, se trae a colación su texto *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo (2000)*. En esta obra Fraser se centra en las teorías del reconocimiento, más que en las de distribución, y coloca su atención en la identidad más que en la clase social. Realiza un análisis desde las políticas de la distribución y lo cultural, esto último que se encuentra en la esfera del reconocimiento. Fraser, no quita importancia a las teorías de la distribución, más bien, propone una teoría crítica del reconocimiento que articule la igualdad social con la cultura, que “identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad” (Fraser, 2000, p.24).

Las luchas por el reconocimiento se dan en un mundo con desigualdades materiales exacerbadas con relación al acceso al trabajo, educación, salud, propiedad privada, entre otras (Fraser, 2000, p.24). De ahí, la necesidad de reflexionar entre la política y la cultura, pues en una sociedad desigual en lo económico-político, con injusticias económico-políticas, se abre camino a las injusticias culturales o simbólicas. Las injusticias económico-políticas, se derivan de la estructura económico-política de la sociedad, por ejemplo, la desigualdad económica y la explotación; este tipo de injusticia ha sido pilar en las teorías de justicia, de Rawls, Amartya Sen y el mismo Marx.

El otro tipo de injusticia, la cultural o simbólica, se refiere a aquella que nace de lo cultural, de los modelos sociales, por ejemplo, la invisibilidad (Fraser, 2000, p.27-28). Frente a estas injusticias, hay que resaltar que filósofos como Axel Honneth y Charles Taylor, han buscado conceptualizar las injusticias culturales desde sus posturas hegelianas. Por ejemplo, Honneth ha expuesto en su texto titulado *Integridad y desprecio (1992)*, que la integridad, la aprobación y el reconocimiento depende de la interacción intersubjetiva, por tanto, los

conceptos negativos, insultos, humillación y desprecio, afecta la capacidad de acción de los individuos.

Frente a las injusticias culturales o simbólicas, Fraser, manifiesta que:

Las normas culturales que tienen un sesgo de injusticia en contra de alguien están institucionalizadas en el Estado y en la economía; simultáneamente, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la creación de la cultura, en las esferas públicas y en la vida cotidiana. Con frecuencia, esto acaba en un círculo vicioso de subordinación cultural y económica (Fraser, 2000, p.31),

Ahora, para estos dos tipos de injusticias, Fraser, propone unas medidas para corregir las injusticias económico-políticas y las culturales, las cuales son: las afirmativas y las transformadoras, y cada una de estas injusticias, cuenta con dos maneras de solucionarse. Las soluciones afirmativas se orientan a la corrección de los efectos injustos que se encuentran en el orden social, sin modificar el sistema. Por su parte, las soluciones transformadoras corrigen los efectos injustos realizando reestructuración al sistema (Fraser, 2000, p.31). Ahora, estas soluciones afirmativas en el ámbito cultural, subrayan las diferencias. Y las soluciones transformadoras, son acciones que desestabilizan a largo plazo esas diferencias. En lo económico político, las soluciones afirmativas buscan remediar las desigualdades, por ejemplo, brindando apoyos, subsidios, pero sin cambiar el sistema y manteniendo la diferencia de clases; por su parte, una solución transformadora, daría un giro de cambio a un socialismo democrático (Fraser, 2000, p.51).

Fraser, parte de la premisa que la justicia está compuesta por dos dimensiones: redistribución y reconocimiento que están imbricadas entre sí, por tanto, un problema en cualquiera de las dos dimensiones repercute en la otra dimensión, como es el caso de la “raza”

y el “género”, las cuales son comunidades bivalentes con una corriente económico-política y otra cultural, que se articulan para reforzarse. Por tanto, “las normas culturales racistas y eurocéntricas están institucionalizadas en el Estado y en la economía, mientras que la desigualdad económica que sufre la gente de color restringe su voz” (Fraser, 2000, p.46). En este sentido, para solucionar los problemas, es necesario hacerlo desde los dos aspectos, redistribución y reconocimiento; algo similar se da con el dilema del género, al ser de carácter bivalente.

Además, a partir de los ejes de redistribución y reconocimiento, así como de las medidas afirmativas y transformadoras, se presentan lógicas diferentes frente a la diferenciación de grupos. La redistribución con medidas afirmativas se relaciona con un Estado de bienestar liberal, en el cual se busca resolver las injusticias económicas, pero sin modificar estructuras que provocan esa desigualdad social, y apuntan a una concepción universalista de reconocimiento, que genera desigualdad social. Por su parte, las redistribuciones con medidas transformadoras, se asocian al socialismo, con programas de bienestar social y un sistema tributario fuerte, con medidas que apuntan a creación de empleo, y propiedad pública (Fraser, 2000, p.54).

Un tercer punto de encuentro, se da entre el reconocimiento y las soluciones o medidas afirmativas, en el cual se configura el multiculturalismo predominante, que busca “reasignación superficial de respeto entre los grupos existentes y, tiende a sustentar la diferenciación de grupo” (Fraser, 2000, p.56). Y en este punto de encuentro, se articulan el reconocimiento y las soluciones o medidas transformadoras, en el que se encuentra el proyecto de deconstrucción, por medio del cual se busca reestructuración de las relaciones de reconocimiento y tiende a la desestabilización de diferenciaciones de grupo.

	AFIRMACIÓN	TRANSFORMACIÓN
REDISTRIBUCIÓN	<p><i>Estado del bienestar liberal</i> reparto superficial de los bienes existentes entre los grupos existentes; sostiene la diferenciación de grupo; puede dar lugar a un reconocimiento inadecuado</p>	<p><i>socialismo</i> reestructuración profunda de las relaciones de producción; desdibuja la diferenciación de grupo; puede contribuir a remediar algunas formas de reconocimiento inadecuado</p>
RECONOCIMIENTO	<p><i>multiculturalismo predominante</i> reparto superficial de respeto entre las identidades existentes en los grupos existentes</p>	<p><i>deconstrucción</i> reestructuración en profundidad de las relaciones de reconocimiento; desdibuja la diferenciación de grupo</p>

Noa. Tomado de: Fraser, Nancy. (2000). ¿Redistribución o Reconocimiento? p. 57

Estas combinaciones brindan un campo más amplio para comprender el dilema entre los conceptos de redistribución y reconocimiento, y termina su texto dando tres razones que sustentan su premisa: la combinación entre socialismo y deconstrucción es mejor que las demás alternativas. Estas razones son:

Primera, las comunidades que se enmarcan en las banderas de género o sexualidad y la clase, serán más bivalentes que otras formaciones ideales, por consiguiente, su preferencia se orientará a un socialismo y la deconstrucción, es decir, una mirada transformadora para grupos minoritarios y oprimidos (Fraser, 2000, p.65). La segunda gira en torno al dilema de

redistribución - reconocimiento, el cual se da al interior de las comunidades bivalentes y entre comunidades entrecruzadas, por ejemplo, un individuo de la población LGBTI es igualmente, un miembro de la clase trabajadora, pertenece así a dos comunidades, donde los ejes de la injusticia se entrecruzan, las injusticia cultural o simbólica y la injusticia económico-política. Esas formas en que se entrecruzan la redistribución con el reconocimiento, pueden ser resueltas por medidas afirmativas, sin embargo, estas soluciones apuntan por adición y objetivos que se contradicen entre sí. En este sentido, estos dilemas se orientan a soluciones transformadoras, una articulación entre socialismo y deconstrucción (Fraser, 2000, p.65).

Y, por último, este entrecruzamiento entre los ejes de redistribución y reconocimiento, permite identificar que el proyecto transformador de estructuras profundas en lo económico-político, como en el ámbito cultural o simbólico, “se muestra como la única orientación programática aglutinadora capaz de hacer justicia a todas las luchas actuales que combaten contra la injusticia” (Fraser, 2000, p.66).

Ahora, al dar una mirada al texto del Acuerdo final, se resalta que en el documento se reconoce el contexto social, político y económico de Colombia, caracterizado por un gran sufrimiento a causa del conflicto armado, que ha provocado desplazamiento forzado, muertes, desaparecidos, amplias brechas sociales, desigualdad social, discriminación y olvido en todo el territorio nacional de poblaciones afectadas, como comunidades campesinas, indígenas, afrocolombianas, palenqueras, negras, raizales y rom, también, movimientos sociales y partidos políticos de oposición, sindicales y gremios económicos. Por tanto, es necesario para alcanzar el objetivo del Acuerdo, el cual es la reconciliación nacional, se garanticen los derechos en condiciones de igualdad real, integración de los

territorios, mayor inclusión social donde se cuente con la participación en política de todos los sectores sociales.

la implementación del Acuerdo deberá regirse por el reconocimiento de la igualdad y protección del pluralismo de la sociedad colombiana, sin ninguna discriminación. En la implementación se garantizarán las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y se adoptarán medidas afirmativas en favor de grupos discriminados o marginados, teniendo en cuenta el enfoque territorial, diferencial y de género (Acuerdo final, 2016, p.6).

En este sentido, el Acuerdo final expone que el reconocimiento tiende a garantizar condiciones de igualdad real y efectiva, la protección al pluralismo, así como, el reconocimiento a mujeres como ciudadanas autónomas y el reconocimiento de grupos sociales, aclarando, que este reconocimiento se entiende en el Acuerdo, como la planeación, ejecución y seguimiento a planes y programas que suplan sus necesidades (Acuerdo final, 2016, p.12). Retomando las ideas de Honneth, el Acuerdo final busca el reconocimiento de todos los grupos y movimientos sociales que han sido olvidados, despreciados, excluidos e invisibilizados a lo largo de la historia, y se reitera en varios apartes del texto que para ello es necesaria la solidaridad, igualdad de derecho y obligaciones, y tolerancia (Acuerdo final, 2016). Sin embargo, queda la duda hasta qué punto ese reconocimiento es materializado o si solo se queda como un instrumento de la política simbólica, además, se requiere más que reconocer o valorar grupos identitarios para alcanzar una reconciliación.

De otro lado, desde la mirada de la teoría de reconocimiento de Fraser, en el Acuerdo final se comprende que existe un problema estructural de desigualdades materiales lo que ha provocado innumerables injusticias, es decir, no solo es el tema del reconocimiento de

personas y grupos sociales, o el resolver problemas identitarios como lo plantea Honneth, también las desigualdades materiales. Para Fraser, el reconocimiento requiere una justicia distributiva, social y cultural; el reconocimiento y la distribución están articulados entre sí, si falta alguno de estos elementos resulta insuficiente.

A fin de superar la tensión redistribución-reconocimiento, Fraser exigía que ambos criterios fueran articulados. Su solución combinaba una democracia socialista, capaz de transformar las estructuras que producen injusticias socioeconómicas, y una política deconstruccionista, capaz de superar las valoraciones y estereotipos que legitiman las posiciones de subordinación social y de llevarnos hacia una relación más móvil y justa entre los significantes, sin las sedimentaciones que reproducen el poder de segregar y discriminar. Esas sí eran, a su juicio, soluciones transformativas, en lugar de las que llamaba simplemente afirmativas. Lo que le importaba, ante todo, no era reconocer sino superar los patrones de identidad a fin de llegar a la igualdad (Grueso, 2012, pp. 409-410).

En este sentido, no apuesta por disposiciones jurídicas, legislativas o de jurisdicción territorial, al considerar que han otorgado privilegios a ciertos grupos multiétnicos y multiculturales, que, en vez de reconciliar, excluyen entre sí (Grueso, 2012, p. 10). Y es con esta afirmación, que inquieta saber que el Acuerdo final limita en su literalidad, alcanzar el reconocimiento a través de planeación, ejecución y seguimiento de planes y programas establecidos en el texto del Acuerdo, siendo soluciones afirmativas de un Estado liberal, mas no transformadoras, solo se corrigen efectos injustos sin alterar el sistema, en términos de Fraser.

Continuando con esta línea crítica de las teorías de la justicia social contemporáneas, se encuentra Agnes Heller, filósofa marxista que desarrolló su pensamiento en dos etapas; en un primer periodo busca la reforma al marxismo desde una mirada de la antropología social enfocada en la individualidad y la vida cotidiana, con su obra titulada *Sociología de la vida cotidiana* (1994), edición original dada en el año 1970 y considerada neomarxista; Luego, presenta su libro *Teoría de las necesidades de Marx* (1986), con una postura postmarxista, proyectos influenciados de Lukács, fundador de la escuela de Budapest. En una segunda etapa de su vida, posterior a su exilio a Australia en el año de 1977, abandona el proyecto de democratización del socialismo y se disuelve la escuela de Budapest. “En la reflexión política de Agnes Heller este abandono dará lugar a una recuperación, a la revalorización de la institución de la democracia (no ya la democratización) como *Constitutio Libertatis*” (Heller, 1996, p.13).

Ahora, frente al concepto de justicia, se resalta el texto de Heller, titulado *Más allá de la Justicia* (1994), en el cual se analiza la relación de justicia y vida buena. “La justicia es el esqueleto; la vida buena es la carne y la sangre” (Heller, 1990, p.11). Heller entiende que la justicia es previa al buen vivir, sin embargo, la vida buena trasciende la justicia. Para Heller, el concepto de justicia no es solo jurídico, también es ético-político y social, donde aquello que se considera moralmente bueno debe estar relacionado con un orden político justo (Heller, 1990, p. 67). La justicia es:

la aplicación de las mismas normas y reglas constitutivas de un grupo social a todos y cada uno de los miembros de ese grupo, de forma consistente y continuada (...) La no aplicación de una medida común, o su aplicación inconsistente o intermitente, significa ser culpable del vicio de injusticia (...) También sabemos que

un acto injusto es una ofensa moral, y una persona injusta es moralmente inferior, incluso si la norma o regla que no se ha aplicado en la forma debida, no es una norma moral (Heller, 1990, p.325)

En el desarrollo del concepto, Heller expone la diferencia entre la justicia estática formal y la justicia dinámica. La primera hace referencia a la posibilidad de enunciar universales de la justicia. En este tipo de justicia, las normas o reglas son independientes a las formas sociales y se dan por aceptadas como justas; por su parte, la justicia dinámica, requiere la interrelación de contextos. La justicia para Heller, es dinámica, y va en consonancia con los cambios sociales y los contextos culturales y políticos, en este tipo de justicia se considera que se aplican las normas de manera diferente a cada situación (Heller, 1995, p. 37). Esa dinámica social conlleva a cuestionar la validez de las normas y reglas, si son justas o no, y es ahí, donde el concepto de justicia se vuelve dinámico igualmente. Ese dinamismo en el concepto de justicia, es muy visible en la sociedad contemporánea pluralista, pues una misma norma puede ser considerada justa en un grupo social e injusta en otro.

En este sentido, Heller propone como idea de justicia a cada cual lo que se le debe en virtud de ser miembro de un grupo social o una categoría esencial. La idea de justicia, tiene varias formas, y se aplica de acuerdo a determinados grupos sociales, en armonía con las prácticas sociales, contextos culturales y la identidad, sin llegar a ser totalizantes. Se puede afirmar entonces, que la justicia dinámica es un complemento ético-político de la justicia formal o estática (Heller, 1990, p.67), que permite la materialización de justicia a toda la sociedad, más allá de lo jurídico o lo normativo.

Ahora, para Heller la idea de justicia como virtud, se encuentra constituida por cuatro virtudes:

En primer lugar, la imparcialidad como tolerancia radical (pleno reconocimiento otorgado a todas las necesidades y por tanto a la ipseidad de cada persona); segundo, la virtud cognitiva de la discusión al recurrir a los valores universales del «consenso de orden superior» (racionalidad del intelecto); en tercer lugar, el compromiso a los valores que han resultado verdaderos (aceptación de la autoridad de la verdad); y, en cuarto lugar, la *phronesis* (la virtud cognitiva de la aplicación de normas y reglas). Con la excepción de la virtud de la imparcialidad como tolerancia radical, todos los demás componentes de la virtud de la «justicia» son de carácter cognitivo. (Heller, 1994, p.333)

De acuerdo a esto, Heller denomina a la virtud de justicia como virtud del ciudadano, por tanto, si todos los ciudadanos quieren ser buenos ciudadanos comparten esa virtud de justicia, sin embargo, las demás virtudes serían diferentes. Y esa diferencia presenta dos problemas; primero, cada comunidad o grupo social crearía normas y reglas con diferentes márgenes de validez, por otro lado, están las reglas y normas compartidas relacionadas a la humanidad en general deberían ser generadas por todos y validadas para todos. Entonces, si las normas son validadas por el discurso, pues toda norma o regla de cualquier comunidad, grupo social o cultura, debería ser reconocida incondicionalmente como justa. En este sentido, Heller afirma que “La pluralidad de formas de vida incluye un compromiso en la pluralidad de normas sociopolíticas (reglas). Debería otorgarse mutuo reconocimiento a todas ellas” (Heller, 1994, p.334). y segundo, la virtud de la justicia, es la virtud mínima para lograr un procedimiento justo.

Con relación al reconocimiento, Heller plantea que el reconocimiento mutuo y el reconocimiento de valores son la base de las relaciones intersubjetivas (Heller, 1994, p.105).

Aquel reconocimiento debe darse a los juicios propios y los valores, a la persona (referente a su ipseidad), a sus dotes, no obstante, ese reconocimiento no es proporcional a los méritos, es decir, Heller presenta diferencia entre reconocimiento y respeto. Las personas deben ser respetadas por ser seres humanos, “y en proporción a su mérito moral, aunque no en proporción a su excelencia. Si alguien desarrolla sus talentos de forma perversa, se debe reconocimiento a estos talentos, pero no a la forma en que se han desarrollado.” (Heller, 1994, p.250). Entonces quien satisface sus necesidades sin tener en cuenta el reconocimiento de los demás, no puede ser respetado en su ser (*ipseidad*), pero si puede ser merecedor del respeto por ser miembro de la humanidad. (Heller, 1994, p.250).

De acuerdo a esta postura de Heller, toda persona es merecedora de respeto por su condición humana, puede decirse que el respeto o tolerancia, como bien lo menciona Heller, es ineludible. Para la implementación del Acuerdo final, el respeto a la diferencia en términos del mismo texto, garantiza la convivencia social, sin embargo, es necesario también, el reconocimiento de los demás, el reconocimiento de valores que apunte a crear normas sociopolíticas acordes a la realidad de los territorios y a sus necesidades, acordes al fin del Acuerdo, el perdón y la reconciliación social.

En síntesis, las teorías de justicia social de Axel Honneth, Nancy Fraser y Agnes Heller, se caracterizan por su contenido moral, dan un giro distinto al estudio del concepto de justicia cada uno con sus particularidades, pero apuntan a un reconocimiento del otro, a partir de la idea de justicia.

### **3.4 Perspectiva decolonial de la tolerancia en el pensamiento de Enrique Dussel, Raúl Fornet Betancourt y Boaventura Santos**

Una vez abordado el concepto de tolerancia desde una perspectiva eurocéntrica, se da una mirada al pensamiento decolonial de Enrique Dussel. Enrique Dussel, uno de los fundadores de la filosofía de la liberación en su texto titulado *Deconstrucción del concepto de tolerancia. De la Intolerancia a la solidaridad* (2008), presenta la tolerancia como un punto intermedio entre la intolerancia y la solidaridad. Frente a la intolerancia, Dussel considera, que el intolerante es aquel que tiene una posición intransigente y afirma ser poseedor de la verdad, “por ello la intolerancia es dogmática, indicando así la unidad entre una cierta teoría de la verdad y el poder político” (Dussel, 2008, p.1). Aquel poder político, abre la puerta al uso de la violencia como una manera de imponer una verdad y obligar su aceptación. Esa teoría de la verdad, articulada con el poder político y militar, si es el caso, son herramientas del intolerante para imponer su verdad (Dussel, 2008, p.1).

En relación con la tolerancia, Dussel parte de que hay varios tipos de tolerancia; sin embargo, resalta aquella que se defiende desde la racionalidad universal, no relativista. Quien tolera tiene una pretensión de verdad, no obstante, sabe que el acceso a esa verdad no es absoluto, es relativo y depende de la perspectiva social, histórica, etc. Además, se abre a la posibilidad de la falsabilidad de la pretensión de verdad. En este sentido, se distingue una pretensión de verdad y una pretensión de validez, pues si bien, se tiene una pretensión de verdad propia, esto no contradice que se otorgue a otra persona el mismo poder a su pretensión de verdad ante una misma realidad (Dussel, 2008, p.2).

Entonces, la pretensión de verdad es el acceso a lo real y la pretensión de validez, se refiere a la aceptabilidad, al consenso de la comunidad donde se convenza de los argumentos para aceptar una verdad. Por tanto, “la pretensión de verdad es *a priori* para el otro. La

aceptación del otro viene después, es un *a posteriori* que manifiesta ese “tiempo intermedio” que la tolerancia llena” (Dussel, 2008, p.3). De acuerdo con lo anterior, para Dussel, tolerar es esperar racionalmente, que el otro mejore los argumentos, en el proceso de aceptar una pretensión de validez mediante el consenso; tolerar, es el tiempo de no-aceptación del otro.

Para ejemplificar un poco, Dussel toma como ejemplo a Bartolomé de las Casas, quien propuso convencer de manera racional a los indígenas para que aceptaran su verdad; es así, como reconoce que los indígenas tienen su propia pretensión de verdad, que era tener su Dios o dioses, esa era su forma de comprender el mundo; por tanto, como Bartolomé considera que hay varias pretensiones de verdad, pues se somete a discusión esa realidad disponible (pretensión de verdad) en la comunidad, y se impone una pretensión de verdad a partir de fuerza argumentativa (Dussel, 2008, p.4). Ahora, hay que tener claro que por verdad se entiende como la realidad actualizada en la subjetividad humana, realidad que va cambiando y esto conlleva al surgimiento de nuevas pretensiones de verdad, que entran en juego y buscan imponerse, por esta razón Dussel considera la tolerancia despectiva, y lo es, hasta que se logre una aceptación de verdad o se dé una conversión a una verdad o, en su defecto, se busca imponer una propia verdad por el uso de la fuerza.

Lo anterior se refleja en los fundamentalismos religiosos, verbigracia, en las cruzadas o en la guerra de las religiones, cuando los cristianos buscan imponer su verdad mediante la violencia o utilizando estrategias en el sistema político-económico para ejercer presión y lograr dicha aceptación de verdad. Cada persona tiene una verdad y el esperar imponer dicha verdad en algún momento, sería un escepticismo irracionalista; en este sentido, para Dussel, al tolerar se entra también en una contradicción, pues al tolerar un error u otra pretensión de verdad, se estaría demostrando que la verdad propia no es absoluta, que se cuestionaría o

bien, puede ser que se tolere al otro, de quien se cree está en error, pero no interesa o no se quiere convencer. Por tanto, aquella pretensión de verdad no significa que se tiene una verdad. La verdad tiene distintas formas de percibirse, por consiguiente, se llama a discutir, argumentar y convencer a los demás sobre una pretensión de verdad.

Siguiendo este hilo conductor, Dussel plantea otro nivel de encuentro con el otro, que trasciende la tolerancia, incluso, va más allá de la fraternidad (concepto deconstruido por Jacques Derrida), y es la *solidaridad*. En la solidaridad se asume la responsabilidad del otro, se pone en su lugar, va más allá de reconocer al otro como un igual. Ya no se tolera pasiva o negativamente, “sino que es solidariamente respetado activa y positivamente en su alteridad, en su diferencia” (Dussel, 2008, p.5).

En el texto titulado *De la fraternidad a la solidaridad* (2003), Dussel, parte del pensamiento de Emmanuel Lévinas, para proponer un concepto que trascienda la fraternidad siendo solidarios con los enemigos de determinado sistema o totalidad. Cuando se habla de totalidad, Dussel se refiere a un sistema o un sector de la sociedad, con una cultura dominante, que se caracteriza por la simetría, la igualdad ante la ley entre ellos, por lo cual, quienes no son iguales, hacen parte de una exterioridad (exterioridad como orden ontológico). En este sentido, trae a colación la noción de amistad y enemistad fraterna, precisamente, porque se encuentran en aquella totalidad entendida como un orden ontológico, donde la amistad se da al interior de la totalidad y la enemistad en la exterioridad. La amistad fraterna se configura a partir de los lazos fraternales que existen entre las personas de un sistema, donde son iguales ante la ley y libres. La fraternidad sólo se da entre aquellos iguales en una comunidad o sociedad (totalidad). Esta igualdad y libertad son ejes de este orden ontológico.

Así pues, Enrique Dussel trae a colación un pasaje bíblico, con el cual ejemplifica el concepto de solidaridad y fraternidad. El texto bíblico, cuenta la parábola del samaritano (Lucas 10: 25-37). Un hombre viajaba de Jerusalén a Jericó, fue asaltado por bandidos, quienes lo dejaron medio muerto a un lado del camino. Por el mismo camino pasó un sacerdote, quien lo vio y siguió de largo. Luego pasó un levita, lo vio y continuó su camino. Posteriormente, pasó un samaritano, lo vio y se compadeció de él, curó sus heridas con vino y aceite, lo llevó a un alojamiento y lo cuidó.

Según Dussel, el ejemplo parte de un “sistema judío político, un sistema establecido, el camino”, y una víctima (a quien asaltaron y dejaron”, fuera del camino, es decir, fuera del sistema, del orden, en la exterioridad de la totalidad política). El sacerdote, como representante “más prestigioso del orden social y político” (Dussel, 2003, p.209), lo vio y pasó, es así que, la totalidad del sistema le obligó cumplir la ley, pues se dirigía al templo a cumplir con su deber, por tanto, le impidió abrirse a la exterioridad. Por su parte, el levita (De la tribu de Leví, tercer hijo de Jacob) hizo lo mismo, quien también cumplió un deber con la ley. Dussel, afirma en su texto, que aquellos legalistas y sabios del sistema, de la totalidad, no lograron asumir la responsabilidad por el otro (la víctima), pues la ley fue el límite que impidió asumir dicha responsabilidad. En cambio, aquel “despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, o el que estaba fuera de la ley” (Dussel, 2003, p.209) el samaritano, tuvo *solidaridad*.

De este modo, la solidaridad en el pensamiento dusseliano, es el camino hacia una nueva totalidad, donde la responsabilidad por el otro, el responder o hacerse cargo del otro, es pilar fundamental de esta forma de encuentro con el prójimo. Ser solidario, es caminar hacia una verdadera alteridad, se da una liberación, donde no sólo hay lazos de amistad con

aquellos que hacen parte de una propia cultura o comunidad, también se abre a aquel explotado y excluido.

En resumen, si bien Enrique Dussel apuesta por una solidaridad como una verdadera alteridad pues la tolerancia es insuficiente, porque “no agota todas las posibilidades y características esenciales para la formación de un ciudadano dentro del régimen democrático” (Dussel citado por Cepeda Mayorga, 2012, p.157), considera que la tolerancia es necesaria para una democracia, se requiere cuando hay una pretensión universal de verdad propia, pero al mismo tiempo se da la posibilidad que existan otras pretensiones universales de verdad. Por tanto, mientras se da un consenso entre esas dos pretensiones, y una de ellas es aceptada, la tolerancia es necesaria. Dussel afirma que no es relativismo, pero hasta que no se dé un consenso y se conozcan los argumentos no se puede falsear una pretensión de verdad. En este sentido, la tolerancia es el tiempo que transcurre entre una pretensión de verdad propia y la aceptación de la misma.

Otro lado, es menester tener en cuenta el modo en que puede surgir una teoría de la tolerancia en el marco de la filosofía decolonial latinoamericana en otros autores, para lo cual, ahora, se sigue con un análisis de la filosofía de Raúl Betancourt, para lo cual el concepto de interculturalidad se vuelve fundamenta. Este filósofo cubano construye una manera local de integrar los principios modernos heredados en Latinoamérica, específicamente, para poder figurar nuevos modos de concebir esta noción en el marco de las democracias y los Estado-nación. En sus primeros estudios sobre los problemas que debe afrontar América Latina, Betancourt señala el modo en que tiene que pensar la cultura (su diversidad) en el marco de las cada vez más globales y capitalistas sociedad del tercer mundo. Para el autor, Latinoamérica debe repensar los conceptos que su historia le ha impuesto para

poder rehacerse como grupo de naciones independientes que o responden a otro más que así mismos.

Para esto, Betancourt encuentra necesario que la misma filosofía se convierta en un mecanismo transformador de la realidad; una filosofía latinoamericana que se respete ha de romper con los paradigmas europeos para consagrarse como un modo de pensamiento propio: “La filosofía empieza de esta suerte a tener un rostro y una lengua latinoamericanas. Pero justo en esa misma medida empieza también a distinguirse de otras formas de filosofía; y, en especial, de la (dominante) forma europea” (Betancourt, 1994, p. 13). Todo pensar que surja desde Latinoamérica hace parte de otro marco epistemológico que quiere que los conceptos tengan una herencia propia, tomar le modelo europeo para romperlo y rearmarlo en una nueva figura local.

Así, esta filosofía intercultural que él plantea quiere colocar un nuevo estado del arte para los conceptos que posteriormente serán pensados en los Estado-nación latinoamericanos, no es meramente insertar modelos europeos a los casos de América Latina, sino que es repensar las bases mismas de lo que son los conceptos europeos para poder consagrar un nuevo tipo de sistema filosófico en el que la base de lo que es, como se verá más adelante, la tolerancia, responde a una autoridad epistemológica, política, ética y socialmente propios países latinoamericanos, quienes son capaces de discernir desde sus propios medios lo que es la reorganización interna de las comunidades bajo una visión de mundo propia:

la filosofía intercultural se enmarca en un movimiento alternativo de gran alcance que persigue, en suma, un objetivo doble; pues, por un lado, se trabaja en la cristalización de un cambio de paradigma a nivel "teórico" o "científico" que permita

no sólo una nueva constelación de los saberes de la humanidad sino también un diálogo abierto a escala mundial sobre los ideales (¿valores?) que deben guiar nuestra investigación científica o, dicho más sencillamente, sobre lo que queremos y/o debemos saber realmente; y, por otro lado, se trata de complementar ese giro paradigmático a nivel "teórico" con la propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado haciendo valer, contra las fuerzas uniformizantes y niveladoras de la globalización actual dominante, que en el mundo hay pueblos que hacen mundo en plural y que el futuro de la humanidad, por tanto, también puede ir por el rumbo de la solidaridad entre mundos reales que se respetan, esto es, de una humanidad solidaria conviviente en muchos mundos (Betancourt, 2003, p. 10).

Así, la filosofía intercultural funciona como un modo de filtrar esos modelos europeos y latinoamericanizarlos en bajo una mirada de un gobierno y un pueblo que es capaz de responder por sí mismo. Hay que dejar en claro que Betancourt es un optimista en lo que respecta a los países latinoamericanos, la posibilidad de una libertad, una autonomía y una independencia reales, materialmente posible y teóricamente pensable, es un objetivo claro y conciso que una buena organización puede realizar.

La filosofía en Betancourt tiene una influencia marxista-existencial, en esto retoma la visión del Sartre maduro (el de la *Crítica de la razón dialéctica*), para poder pensar los impases latinoamericanos en un panorama amplio que no es, necesariamente, el del marxismo ortodoxo, sino que es un compromiso con la humanidad para poder superar el nihilismo y el absurdo que el capitalismo produce dentro de su lógica de trabajo, consumo, acumulación y aceleración. Así, la filosofía no solo debe comprender al mundo, sino que

tiene que transformarlo, y esta lección marxiana implica, además, considerar los elementos que atraviesan la existencia en su materialidad y en su composición onto-fenomenológica:

En este sentido, por tanto, comprender (bien) nuestro tiempo significa una tarea que sobrepasa los límites de la filosofía como disciplina académica o actividad específica de un gremio profesional. Es tarea más bien de la filosofía que en cierta forma hacemos todo cuando intentamos dar cuenta y damos cuenta de la comprensión que tenemos de nuestro tiempo, de nuestro modo de usaría, de sus consecuencias, etc. (Betancourt, 2003, p. 45).

El trabajo filosófico es el de consagrarse conceptualmente a la transformación del mundo de la vida dominada por las relaciones mercantilizadas por el capitalismo. Este último, como sistema hegemónico, busca su permanencia y su reproducción, lo cual resulta crucial cuando se ubica que los conceptos heredados de la modernidad europea son, precisamente, los mismos que comparten punto de origen con el capitalismo, de ahí que la transformación decolonial de estos conceptos deba dejar de lado el contenido, pero conservar la forma, para así poder generar un entramado intercultural de orden filosófico que posibilite una consagración de la humanidad.

En el caso de la tolerancia, el autor busca romper con la idea capitalista presente en ese concepto para poder dar lugar a una hospitalidad que se ajuste mejor a los modelos latinoamericanos de concebir la vida como una existencia que se aleja de la competencia y el mero rendimiento económico. La tolerancia es un problema porque configura una relación economizante dentro de los parámetros de la sociedad latinoamericana, de ahí que el interculturalismo hace posible un diálogo entre la herencia Occidental y la herencia local, puesto que así se puede generar un tránsito hacia una realidad que intenta configurarse desde

sus propios medios pero que, al mismo tiempo, es consiente, de lo que es América Latina en tanto que heredera de la tradición europea, de ahí que, sin tener que ajustarse a una o a otra, lo mejor es entender esta tolerancia como *tolerancia intercultural*, así, no se cae en el error de no comprender el contexto histórico en el que surgen los conceptos actualmente utilizados:

Por esta razón quiero aclarar que relativizo también el peso del secularismo latente en nuestra división del saber heredada y que parto de una concepción de la filosofía que, superando el miedo moderno al "contagio" teológico o religioso, considera - por interés de la calidad humana integral de su reflexión - importante también asumir en su proceso de pensamiento la sabiduría que se nos trasmite en tradiciones que el espíritu reinante en nuestra división del saber margina como tradiciones religiosas, no científicas. Dicho en positivo: mi enfoque filosófico se alimenta también de experiencias sapienciales que, como la herencia bíblica cristiana, nos abren e impulsan a la práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia (Betancourt, 2003, p. 140).

La tolerancia entendida en el marco de una filosofía intercultural implica pensar en cómo se respeta y se da legitimidad a las partes que dialogan unas con otras en dentro de la esfera pública. La tolerancia intercultural es una respuesta a la visión eurocéntrica que busca borrar del mapa las boses locales, pero al mismo tiempo es consciente que hay formas y elementos presentes en los conceptos modernos, como el de tolerancia, que hacen posible un funcionamiento de las instituciones al interior de una sociedad como la latinoamericana. El diálogo intercultural posibilita una constelación nueva en la que se puede construir comunidad de modo local sin caer en errores donde se deba partir de cero, no es necesario

reemplazar la totalidad de lo existente, sino, en parte, considerar el modo en que una mirada compartida de la forma de hacer política y sociedad puede aportar:

En el diálogo intercultural sobre la posibilidad y los límites de la comunicación entre distintas formas de filosofía en las diferentes culturas no se puede partir de una definición normativa de filosofía, es decir, tomar como supuesto que existe tal definición. La filosofía es una forma de saber dada dentro de una determinada constelación del saber. Hay que ver la filosofía dentro del marco de un sistema u ordenamiento del saber que siempre es histórico y que por eso es reflejo de la manera como los grupos dominantes de una cultura ordenan lo que se sabe dentro de la misma (Betancourt, 2007, p. 21).

Ahora bien, pensar la filosofía intercultural de Bentarcourt lleva, necesariamente, a ubicar la reflexión sobre la tolerancia en el marco de la *epistemología del Sur*. La propuesta del cubano implica una refundación conceptual en la que se haga posible un diálogo de saberes que alimente en lo máximo posible el debate sobre la tolerancia y sus distintas variantes en el marco de un Estado democrático, de ahí que Boaventura Santos sea el mejor autor para pensar cómo es que estos distintos saberes, expresados en las distintas minorías y grupos dentro de las comunidades, que hacen posible una refundación de las formas democráticas hegemónicas por medio de una dinámica contrahegemónica que da lugar a una figura distinta de la tolerancia como fuerza que resiste a esa totalización producto del capitalismo, el cual se expresa en la visión liberal clásica defendida por los grupos mayoritarios: “El movimiento de la globalización contrahegemónica revela cada vez mayor visibilidad y diversidad de las prácticas sociales que, en las diversas esquinas del globo,

resisten a la globalización neoliberal. Es una constelación de movimientos muy diversificados” (Santos, 2010, p. 50).

Con Santos, se hace posible ubicar una justicia que responde directamente a los oprimidos, busca defender el peso que tiene la diversidad como concepto alimentador de la refundación epistemológica que tiene que atravesar América Latina. La plurinacionalidad implica pensar desde una mirada contrahegemónica las concepciones institucionales que pretenden imponerse de forma colonialista dentro de la epistemología históricamente negada por los poderes modernos que han configurado una mirada que propende a aplanar toda diferencia en aras de mantener un *status quo* que beneficia la producción y la acumulación de capital dentro de las sociedades globalizadas contemporáneas:

El complejo colonialismo-autoritarismo-capitalismo opera en el debate sobre la plurinacionalidad a través de una doble escisión cuyo objetivo fundamental es aislar a los pueblos indígenas y neutralizar sus causas más avanzadas. La primera escisión consiste en dividir a los pueblos indígenas del resto de la sociedad. El proyecto de plurinacionalidad deja de ser un proyecto omniabarcante, una solución para la sociedad en su conjunto y pasa a ser considerado un problema indígena cuya solución indígena solo puede causar problemas al conjunto de la sociedad (Santos, 2012a, p. 24).

De esta forma, el desafío multicultural implica considerar la tolerancia como una figura que tiene una preferencia por lo distinto. No se busca una concepción moderna donde lo que se espera es una igualdad ante la ley en todo sentido, sino que hace falta una comprensión ampliada y preferente por la diversidad dentro del espectro legislativo que comprende y regula la tolerancia dentro del Estado, pero no implica que deba de perdonarse

todo lo que estas comunidades diferentes realicen, sino que debe de pensarse con más detenimiento que el derecho regular el cómo se configura un concepto de justicia en el marco de la dinámica cosmopolitita a la que apunta el proyecto de Santos.

Esto indica que el Estado que surge dentro de la mirada del Sur debe distanciarse de la visión del Norte, y, necesariamente, las instituciones deben de articularse a una visión propia en la que se produce una noción de tolerancia fundamentada en el cosmopolitismo como herramienta de vinculación de los países latinoamericanos, pero al mismo tiempo, profundizando en un tipo específico de población, las comunidades excluidas. Así, esta búsqueda de una justicia frente al otro diverso implica dar lugar a un derecho emancipatorio que posibilita la no colonización de las formas jurídicas que regulan las sociedades en América Latina. Ahí es donde surge el cosmopolitismo subalterno, que da lugar aun a figura de la tolerancia que no se limita a los privilegiados que se han aprovechado de las figuras y herencias modernas de lo jurídico para poder extender su dominio sobre la sociedad:

aquellos que están socialmente excluidos, víctimas de la concepción hegemónica de cosmopolitismo necesitan un diferente tipo de cosmopolitismo. El cosmopolitismo subalterno es por lo tanto una variedad de oposición. Así como la globalización neoliberal no reconoce ninguna forma alternativa de globalización, también el cosmopolitismo sin adjetivos niega su propia particularidad. El cosmopolitismo, subalterno e insurgente es la forma política y cultural de la globalización contrahegemónica. Es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas reivindicaciones y criterios de inclusión social se extienden más allá de los horizontes del capitalismo global (Santos, 2012b, p. 93, Derecho y emancipación).

Lo subalterno es la figura central aquí, ya que el cosmopolitismo de este tipo da lugar a una tolerancia subalterna en la que la figura de los excluidos toma una voz al momento de romper con las dinámicas del capitalismo global que se instaura dentro de la lógica social, económica, ética y política de las sociedades globalizadas contemporáneas. El trabajo de Santos es el de refundar la tolerancia hacia una figura que no sea limitada a la visión colonialista que el imperio a cultivado en América Latina, la figura del capitalismo neoliberal es, en este orden de ideas, la principal a satisfacer bajo la visión de mundo del imperialismo del Norte.

La epistemología del sur de Santos da lugar a una visión inagotable de la tolerancia, ya que genera una apertura desde lo subalterno presente en el Estado y la democracia de los países históricamente colonizados y dominados por una fuerza hegemónica que se ha extendido a lo largo del mundo. La idea de Santos es construir desde una base decolonial las figuras que el Norte ha utilizado para su beneficio, y que ha derivado en una fragmentación interna dentro de los países del Sur que no se adaptan a ese modelo impositivo y totalizante que es el capitalismo:

hay que aprender toda la riqueza práctica y también teórica que en el sur global ha surgido en las últimas décadas. Para eso es necesario pensar que la diversidad del mundo es inagotable, por lo que no hay una teoría general que pueda surgir y dar cuenta de toda esta diversidad del mundo. Cuando hablamos de reinventar la emancipación social, probablemente debemos usar la palabra en plural: emancipaciones sociales. Aquí, por otra parte, con la idea de la diversidad, surge el problema de la interculturalidad, y lo importante de la interculturalidad es que no es una cuestión solamente cultural, sino una cuestión política, y por eso tiene que ser

tratada a nivel de dos temas que voy a tratar más detalladamente: el Estado y la democracia (Santos, 2009, p. 20).

Así, el Norte es visto como la figura causante de que exista una desigualdad que imposibilita una reconciliación interna con las diferencias que subsisten al interior de las comunidades del Sur. El ejercicio filosófico de Santos quiere que la tolerancia subalterna sea la respuesta contrahegemónica que acaba con el dominio colonial dentro del Estado liberal, lo cual implica superar el estado de cosas en el que el *status quo*, principal caldo de cultivo para el crecimiento del capitalismo, se postula como un fenómeno que debe ser perdurar dentro de la lógica capitalista que se instaure en el Estado liberal.

Todo ejercicio crítico dentro de América Latina debe estar impregnado por el espíritu de superación de la modernidad, de ahí que se instaure desde una mirada posmoderna para poder figurar una solidaridad (tolerancia subalterna) en la que sea posible un esfuerzo desde la población históricamente dominada para dar lugar a una justicia ampliada y enriquecida por las figuras de la diferencia que el imperialismo quiere mantener subyugado por el peso del capitalismo neoliberal:

en una teoría crítica posmoderna, toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo. En la fase de transición paradigmática en que nos encontramos, la teoría crítica posmoderna está siendo construida sobre los cimientos de una tradición moderna marginada y epistemológicamente desacreditada, a saber, la que he llamado conocimiento como emancipación. Bajo esta forma de conocimiento la ignorancia es entendida como colonialismo. El colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como

sujeto. De acuerdo con esta forma de conocimiento, conocer es reconocer al otro como sujeto de conocimiento, es progresar en el sentido de elevar al otro del estatus de objeto al estatus de sujeto. Esta forma de conocimiento como reconocimiento es la que denomino solidaridad (Santos, 2006, p. 26).

Así, la tolerancia desde una perspectiva decolonial se fundamenta en la refundación conceptual, en el ejercicio crítico de criticar el proyecto moderno clásico en aras de intentar pensar la multiculturalidad que fue negada por el discurso moderno, el cual se vio incompleto y no pudo ser realizado en América Latina. El trabajo de los autores acá trabajados refleja cómo la tolerancia, en este marco teórico, puede tener una alternativa que prefiere un punto de vista y de saber epistemológicamente distinto a aquel heredado del imperialismo colonial del Norte. No solo eso, sino que el capitalismo, por extensión, se convierte en el enemigo número uno a ser refundado, la idea de progreso, individuo y libertad, para poder dar pie a un mundo diversificado y planetariamente orientado lejos de la traducción occidental dominante.

### **3.5 La tolerancia en el neopragmatismo de Richard Rorty**

Richard Rorty, filósofo estadounidense neopragmatista, quien se caracteriza porque su pensamiento parte de una crítica a la tradición filosófica racionalista, quien busca ampliar las líneas de la filosofía analítica, entendida como aquella que se caracteriza por dar mayor relevancia a la representación lingüística que a la mental, y la filosofía del lenguaje más que la trascendental, una disciplina que representa la fuente del conocimiento (Rorty, 2001, p.8).

En su obra *Objetividad, relativismo y verdad* (1996), critica todo lo metafísico, es decir, aquellos temas referentes a Dios, o la naturaleza humana o del individuo, que se han convertido en pilar de la metafísica y epistemología, y expone que la filosofía no puede estar primera que las instituciones, que la historia y la democracia.

Quienes comparten el pragmatismo de Dewey dirán que, aunque puede necesitar una articulación filosófica, no necesita un respaldo filosófico. Según esta concepción, el filósofo de la democracia liberal puede desear crear una teoría del yo que se compadezca con las instituciones que admira. Pero semejante filósofo no justifica con ello estas instituciones por referencia a premisas más fundamentales, sino al contrario: primero pone la política y luego crea una filosofía adaptada a ella (Rorty, 1996, p.243).

En la corriente del liberalismo, se considera que se es tolerante con aquel, con quien se comparte sus valores culturales, es decir, con sus semejantes. No obstante, Rorty se desmarca de esta línea del liberalismo, al afirmar que el etnocentrismo que se produce por aculturación forma una ceguera frente a las diferencias, por tanto, se supera esa aculturación mediante la tolerancia a la pluralidad y “la disposición a escuchar culturas vecinas” (Rorty, 1996, p.31). En este orden de ideas, la tolerancia se considera esencial para la democracia y para garantizar una convivencia social en sociedades contemporáneas.

Sin embargo, se identifica en Rorty un dilema frente a la tolerancia. La tolerancia se justifica al comparar sociedades que tienen una comunicación no distorsionada cuando existen los mismos hábitos o doctrinas comprensivas y las sociedades que no, donde la primera se refiere a tolerancia y la segunda a intolerancia (Rorty, 1996. p.49). Por consiguiente, Rorty, toma la misma postura de Winston Churchill al afirmar que la

democracia es “la peor forma de gobierno imaginable, a excepción de todas las que se han ensayado hasta el momento” (Rorty, 1996, p.49), la tolerancia no es la mejor forma de encuentro con el otro, pero al existir otras peores (la intolerancia), pues se convierte en mejor.

A partir de estas reflexiones, Rorty plantea una idea que va más allá de la tolerancia, aportando al debate conceptual con su obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (1991), donde aborda la noción de *solidaridad*. Rorty tuvo influencia de Durkheim, quien consideró la solidaridad como un principio de cohesión social partiendo de la moral y el derecho, entendiendo la solidaridad como un hecho social. Sin embargo, para Rorty, es un atributo de individuos. Esta noción de solidaridad es desarrollada con ahínco en el capítulo “Solidaridad u objetividad” del texto *Objetividad, relativismo y verdad* (1996), donde el pensamiento rortyano caracterizado por rechazar las explicaciones filosóficas tradicionales, por ser anti-representacionista, anti-metafísico y anti-idealista, propone una idea utópica de solidaridad humana, que se abre a la diferencia. En este aparte del libro, Rorty manifiesta que hay dos formas de dar sentido a la vida: en una relación con la realidad o la comunidad (ilustra el deseo de la solidaridad) y la relación inmediata con una realidad no humana (ilustra el deseo de la objetividad) (Rorty, 1996, p.39).

Cuando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que está fuera de esa comunidad. Cuando busca la objetividad, se distancia de las personas reales que le rodean no concediéndose a sí misma como miembro de otro grupo real o imaginario, sino vinculándose a algo que puede describirse sin referencia a seres humanos particulares (Rorty, 1996, p.39)

Así las cosas, la solidaridad va en contra de la objetividad como justificación de prácticas establecidas, por cuanto no hay una verdad. La verdad para Rorty, es una creación a partir del lenguaje, del diálogo, esta forma de justificación es histórica y contingente (Rorty, 1996, pp.40-41). Ahora, no solo mediante el diálogo, se sensibilizan las personas, también se logra mediante el arte, la poesía y la música porque se identifica el dolor en estas formas de manifestación de sentimientos, ya sea por la expresión artística, las letras o las melodías. De esta manera, se comprenden las formas de dolor y se promueve la solidaridad con aquel que tiene un sufrimiento (Rorty, 1991, p.112). Entonces, aquellas diferencias que existan, son de menor importancia ante las semejanzas que hay frente al dolor y la humillación, de ahí surge la obligación moral, una responsabilidad del actuar propio frente a los demás y ser conscientes de no causar sufrimiento (Rorty, 1991, p.212), generando empatía y ampliando el concepto de “nosotros”.

En resumen, frente a Richard Rorty en su tradición neopragmatista, la tolerancia se entiende como una actitud mínima y necesaria para la democracia, que respeta el pensamiento de los demás, porque cada persona apuesta por la libertad. No obstante, Rorty va más allá de esa tolerancia y entran en el campo de la solidaridad, tal vez como un ideal que genera una responsabilidad hacia el otro, por su dolor y sufrimiento.

### **3.6 El pluralismo desde Chantal Mouffe, Rawls y William Connolly**

Las sociedades contemporáneas se caracterizan por su marcada heterogeneidad social, debido a la existencia de diversas culturas, cosmovisiones y doctrinas comprensivas, que exigen debates y reflexiones sobre formas de encuentro con el otro,

abordando la noción de tolerancia como una actitud mínima, pasando por la solidaridad, hospitalidad o reconocimiento del otro, con el fin de promover relaciones sociales pacíficas e instituciones garantistas de derechos, disminución de brechas sociales y evitar actos de discriminación y /o humillaciones.

Entre las teorías pluralistas se encuentran aquellas enmarcadas en el pensamiento de Chantal Mouffe, filósofa y politóloga de origen belga, que se inscribe en el pensamiento posmarxista; John Rawls, filósofo estadounidense representante del liberalismo igualitario; y William Connolly, teórico político estadounidense con pensamiento liberal. Son tres enfoques diferentes sobre la noción de pluralismo y sus dificultades, considerados importantes en la teoría política contemporánea.

Chantal Mouffe presenta en su obra titulada *En torno a lo político (2011)*, su teoría pluralista que busca armonizar democracia y pluralismo, partiendo de la crítica a las teorías liberales enmarcadas en la postpolítica, esta última, caracterizada por su visión cosmopolita. Cuando se habla de postpolítica, se refiere a un nuevo orden mundial que tiende a fortalecer el individualismo, dejando atrás las formas sociales colectivas (partidos políticos, sindicatos) y la división en la esfera política de izquierda y derecha, tanto a nivel nacional como en el ámbito internacional, con la desaparición de los límites fronterizos y la libre circulación de bienes, de ahí su apoyo a la idea de globalización. Por tanto, con este nuevo orden los conflictos desaparecen y se reemplazan por peligros, ya sean naturales como epidemias o por el fundamentalismo (Mouffe, 2011, p.9), es así, como el individualismo gana terreno y apuesta por facilitar consensos sociales, buscando un futuro cosmopolita y garantista de los derechos humanos en el mundo, asignando mayores responsabilidades a cada individuo.

No obstante, frente a esta postura, Chantal Mouffe, la considera peligrosa, no solo por ser errónea conceptualmente; también en la práctica, pues se da una negación al antagonismo y se disuelve la relación nosotros/ellos. Negar el antagonismo, con la idea que los seres humanos se caracterizan por su bondad interior y la sociabilidad humana, es una “visión idealizada” que ha fundamentado la democracia moderna (Mouffe, 2011, p.10).

En mi opinión, la creencia en la posibilidad de un consenso racional universal ha colocado el pensamiento democrático en el camino equivocado. En lugar de intentar diseñar instituciones que, mediante procedimientos supuestamente “imparciales”, reconciliarían todos los intereses y valores en conflicto, la tarea de los teóricos y políticos democráticos debería consistir en promover la creación de una esfera pública vibrante de lucha “agonista” donde puedan confrontarse diferentes proyectos políticos hegemónicos (Mouffe, 2011, p.11).

Para Chantal Mouffe, esa disolución de nosotros/ellos, y el marcado individualismo, que destruye las identidades colectivas, termina negando la política, y priorizando la moral. Pues esa confrontación nosotros/ellos no se ven como lucha entre adversarios en lo político, sino una confrontación entre bien y el mal, por consiguiente, los conflictos pasan de una mirada agonista a un antagonismo, por esto, todo lo que sea oposición debería erradicarse. Para Chantal, los conflictos deben ser llevados al agonismo (Mouffe, 2011, p.13), ya que no es posible erradicar la “dimensión conflictual de la vida social” (Mouffe, 2011, p.12). Esta crítica al individualismo que realiza Chantal Mouffe, se da en la misma línea de Nancy Fraser, quien considera ese discurso individualista como objeto de dominación y poder.

De esta manera, las identidades colectivas no deben superarse mediante la deliberación o el consenso, como lo han expuesto varias teorías liberales, más bien,

construirlas de tal manera, que puedan tener la capacidad de confrontación democrática. Así pues, sacar de la esfera pública las identidades colectivas, tiende a una centralidad del poder para la toma de decisiones, esto para Chantal, es muy peligroso, porque atenta contra el núcleo de las bases sociales e invisibiliza la política como una forma de conseguir el poder y las luchas sociales; “el poder es constitutivo de lo social, porque lo social no podría existir sin las relaciones de poder mediante de las cuales se da forma” (Mouffe, 2011, p.25).

En consecuencia, no es suficiente, que el liberalismo promueva la tolerancia y exalte la pluralidad de valores, pues no se pueden obviar las emociones que movilizan las identidades colectivas. Al respecto, el liberalismo se queda corto en entender el rol de las pasiones en la política. Para Chantal Mouffe, “la política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses o valores, o a la deliberación sobre el bien común; necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías de la gente” (Mouffe, 2011, p.13).

En el pensamiento de Chantal Mouffe hay dos conceptos que los explica muy bien en su obra, es la noción de lo político y la política. Lo político, es la existencia de ese antagonismo que es constitutivo de las sociedades, mientras que la política se refiere a las instituciones o aquellas prácticas que permiten crear un orden y una organización que propenda por la coexistencia en el marco de la conflictividad que se genera desde lo político. Esta conceptualización, en Chantal, es importante, porque una de sus críticas se refiere a la incapacidad de dar una mirada desde lo político a los problemas que se presentan en la sociedad, el aislarse de este sentido, lleva al antagonismo (Mouffe, 2011, p.16). Y esta perspectiva antagonista de lo político se debe a la idea de pluralismo en la corriente liberal, de comprender que la diversidad de valores no puede llegar a una totalidad, pero sí es posible armonizar evitando lo conflictivo, de ahí, su idea de tolerancia centrada en el individualismo.

Continuando con el hilo conductor, al iniciar el aparte de Chantal Mouffe, líneas anteriores, se expresó que la autora busca en su obra una armonía entre pluralismo y democracia. Para explicar este aspecto, es necesario puntualizar lo siguiente: Chantal Mouffe expresa que las identidades colectivas son resultados de procesos de identificación, en esa relación de nosotros/ellos, el “ellos” es el constitutivo del “nosotros”; todo esto lleva a una variación en la construcción de un nosotros, porque depende del modo en que el “ellos” es construido.

Este punto teórico, es relevante para su propuesta política democrática que se centra en afirmar la imposibilidad de erradicar el antagonismo y al mismo tiempo, apostar por un pluralismo democrático (Mouffe, 2011, pp.25-26). De esta manera, Mouffe propone una nueva relación entre nosotros/ellos, más allá de ser considerados enemigos entre sí o como competidores. Esta tercera forma de relación, es el agonismo. En el antagonismo, las partes tienen una base en común a pesar de ser enemigos (relación entre enemigos); en cambio, en el agonismo, las dos partes reconocen que no existe solución racional a sus conflictos, sin embargo, “reconocen la legitimidad de sus oponentes” (relación entre adversarios) (Mouffe, 2011, p.27). Es decir, a pesar de estar en conflicto son conscientes que pertenecen a una misma asociación política, por consiguiente, para Chantal Mouffe, el antagonismo debería dar paso a un agonismo, configurándose una radicalización de la democracia moderna. Al existir en el agonismo, la relación de adversarios y no de enemigos, se da un consenso conflictual que armoniza con el pluralismo democrático, de esta manera se considerarán todas las interpretaciones y cosmovisiones del mundo, de esta manera, esta postura se distancia de las ideas de agonismo racionalista y humanista.

En resumen, el modelo adversarial es fundamental en un sistema democrático, los pesos y contrapesos generan una lucha de poder que, para las teorías liberales, se resuelven mediante el consenso y la deliberación, pues no es posible en su pensamiento tolerar lo conflictivo y, por tanto, debe evitarse. Tampoco es posible concebir una sociedad sin identidades colectivas, movidas por pasiones y emociones que no se deben erradicar de los grupos sociales, sino, gestionar aquellos sentimientos. Esta postura de Mouffe frente al pluralismo, se aparta del enfoque dado por liberales como John Rawls, con su pluralismo razonable basado en el consenso social que permite la coexistencia de doctrinas comprensivas razonables en el marco de instituciones y principios de justicia. De igual manera, para Mouffe, los límites del pluralismo se encuentran en las decisiones políticas que deben darse en la discusión, pero para Rawls, los límites del liberalismo dependen de la racionalidad, eso expuso con su noción de pluralismo razonable que se describe en las siguientes líneas.

John Rawls, en su libro *Liberalismo político* (2006a), aborda el *pluralismo razonable*. Parte de la idea de que toda sociedad bien ordenada debe ser consciente de la existencia de la pluralidad de doctrinas comprensivas que pueden ser, religiosas, filosóficas o morales, y resultan incompatibles entre sí, siendo una característica de las sociedades actuales (Rawls, 2006a, p.12). Esa presencia de doctrinas comprensivas, algunas razonables y otras no, hacen parte de la convivencia social. Las doctrinas comprensivas razonables poseen unos límites que son establecidos por la razón pública; por su parte, las doctrinas comprensivas simples, tienen una concepción de vida buena en lo religioso, filosófico o moral, que buscan responder cuestionamientos sobre la existencia.

De esta manera, Rawls expone dos nociones de pluralismo tomando como referencia a Joshua Cohén. Primero, hace referencia a un pluralismo simple, entendido como aquella coexistencia simple de doctrinas comprensivas en un orden político; y segundo, el pluralismo razonable que va más allá, se da entre doctrinas comprensivas razonables. Considerando la existencia de este pluralismo simple, el liberalismo político apunta a

distinguir entre una base pública de justificación sobre cuestiones políticas fundamentales, aceptada por los ciudadanos en general, y las muchas bases de justificación que no tienen el carácter de públicas, que pertenecen a diversas doctrinas comprensivas, y que, por ende, sólo son aceptables para quienes suscriben estas doctrinas (Rawls, 2006a, p.14)

Ahora, en ese contexto de pluralismo razonable, es posible llegar a un consenso superpuesto o traslapado, es decir, un consenso sobre los valores políticos, considerando que los actores que participan en un acuerdo tienen la capacidad de ser razonables y racionales. Entendiendo por razonable, la reciprocidad y aceptación en el marco de la equidad y la cooperación en la esfera pública; y lo racional, es el nivel de juicio que se tiene para un proceso deliberativo (Rawls, 2006a, p.40).

De acuerdo con lo anterior, se resalta lo siguiente. Primero, para Rawls una teoría democrática debe tener presente el factor del pluralismo en las sociedades actuales, considerando que existen diversidad de cosmovisiones en toda organización social y política; por su parte, para Mouffe, no solo es importante el pluralismo en una teoría democrática de justicia, también los conflictos y las relaciones del poder se configuran como factor esencial. Segundo, Rawls afirma que no sería posible desglosar los diferentes aspectos de una cosmovisión que están sustentados en lo filosófico, religioso o moral, por tanto, no pueden

considerarse de forma separada, donde solo aquellos principios que tienen relación con un problema en concreto, son llevados a la esfera pública, porque precisamente esa diversidad en las cosmovisiones es lo que enriquece las sociedades.

Esto puede analizarse desde la mirada de Mouffe, como una muestra del desplazamiento de lo antagónico, donde todo aquello que puede generar polémica o conflicto, no se tiene en cuenta en lo público, como una estrategia de evitar en la agenda pública encuentros irreconciliables (Rawls citado por Pérez, 2017, pp. 189-191).

Siguiendo en este razonamiento, se trae a colación el pensamiento de William Connolly, quien considera en relación a lo expuesto por Rawls frente a la división de lo público y privado, que no tiene sentido tratar por separado los aspectos de una cosmovisión, dado que es aquella riqueza en diversidad de posturas lo que permite el desarrollo y crecimiento de una sociedad, pues la lectura debe hacerse como una filosofía integral considerando la independencia de cada aspecto.

A continuación, se aborda el aporte que realiza Connolly al debate sobre la noción de pluralismo, es uno de los autores que critica la postura rawlsiana en su obra *Pluralismo* (2005), donde expone la forma de organización social pluralista y analiza la realidad contemporánea estadounidense, especialmente en relación con la comunidad musulmana después del atentado del 11 de septiembre de 2001 en EEUU.

Connolly critica las teorías pluralistas liberales como la de Rawls, y se aparta de ellas por considerarlas superficiales e inútiles, pues no concuerda con la existencia de una nación centralizada con un propósito en común, cuando las sociedades contemporáneas actuales se caracterizan por infinidad de cosmovisiones, con dinámicas particulares y que se encuentran en constante cambio. Y tampoco considera apropiada la división de lo público y privado,

porque se sobrevalora la razón pública y se “subestima la influencia de la fe, la sensibilidad y los hábitos en instituciones y prácticas políticas” (Connolly citado por Pérez, 2017, p.194), a tal punto de considerar los ritos y creencias religiosas como puro conocimiento preexistente, cuando en esencia son parte de la fe y forman doctrinas.

De ahí, se explica el trato a comunidades que no separan lo privado de lo público, como es el caso de la comunidad musulmana u otras minorías. “Se desprecia a una minoría por carecer de esta “capacidad” de distinguir creencia privada de comportamiento público – capacidad que, por otra parte, sería condición necesaria para la constitución de una sociedad tolerante–” (Connolly citado por Pérez, 2017, p.194). Sin embargo, aquella tolerancia liberal a la cual se refieren las teorías liberales, propone tolerar las diferencias públicas, dejando a un lado aquellas diferencias en el ámbito privado, creando un tipo de sujeción o dominación política y cultural sobre las minorías, al prohibirles llevar a la esfera pública asuntos del entorno privado, cayendo en exclusión y estigmatización de identidades.

Frente a esta postura, William Connolly propone un nuevo enfoque de pluralismo, el pluralismo profundo, dinámico e integral, entendido como un fenómeno que promueve la tolerancia, no solo en la esfera pública como lo expone Rawls; también incluyendo la esfera privada, pues para Connolly, es inconcebible separar estas dos esferas, pues inevitablemente lo público tiene de manera inherente aquellos aspectos privados, más bien, el pluralismo debe apuntar a la libertad de expresión y acción, en aras del respeto a la diferencia, a los hábitos, las creencias y los rituales de cada individuo, haciendo énfasis en el tema de la fe, dado que el tema religioso es considerado por Connolly fundamental en la cosmovisión de las comunidades.

Continuando con la idea, el aspecto religioso y de fe, es excluido por las teorías liberales, pues no se desconoce que son aristas que generan mayor nivel de conflictividad en lo público; sin embargo, para Connolly, un verdadero pluralismo “profundo” incluye la fe, que es moldeada por la religión, los hábitos, los rituales y la sensibilidad, que se ven reflejado en lo público de alguna manera, por tanto, excluirlos del pluralismo no es posible.

Surge, entonces, la pregunta: ¿Cómo lograr incluir temas de fe en lo público, sin correr el riesgo de crear cierta dominación por parte de una doctrina, logrando más bien el respeto a lo diverso y la libertad de expresión? Para dar respuesta a este cuestionamiento, Connolly propone la ciudadanía bicameral, que parte de una idea de pluralismo multidimensional, donde se pasa de la idea de nación con mayoría central “rodeada de minorías” a “minorías de diversos tipos, interdependientes y conectadas a través de múltiples líneas de afiliación” (Connolly citado por Pérez, 2017, p.61), de cierta manera, es legitimar las diversas minorías. Entonces, ante la infinidad de minorías y cosmovisiones, Connolly resalta que las posturas políticas, religiosas o filosóficas van acompañadas por la sensibilidad o un *ethos*, que orienta actitudes y comportamientos que pueden darse de manera diferente a varios enfoques, lo que denomina *ethos bicameral de la ciudadanía*, que consiste en adoptar una postura agónica de la diversidad para garantizar la libertad de expresión, que “conjuga la adhesión a la propia doctrina con el reconocimiento de que para otros esta puede ser cuestionable.., y el respeto hacia quienes sostienen una filosofía diferente” (Connolly citado por Pérez, 2017, p.197).

Este *ethos* bicameral requiere dos virtudes esenciales: el respeto agonista y la capacidad de respuesta crítica. La primera se refiere al ámbito del ser, quienes ya han logrado participación política; y la segunda virtud, se refiere al ámbito del devenir, que consiste en

escuchar las cosmovisiones que van surgiendo, manteniendo una postura crítica, sin necesidad de aceptar todo.

En este sentido, quien adopte esta postura bicameral, se encontrará ante una ambigüedad, en el entendido que adoptará una postura determinada ya sea en lo religioso, político u otra orientación, pero, al mismo tiempo, mantendrá un nivel de sospecha frente a la misma (Connolly citado por Pérez, 2017, p.197). De acuerdo con lo expuesto, la propuesta de pluralismo profundo deja abierta la posibilidad para que cada persona mantenga un margen de duda y cuestionamiento a su propia cosmovisión, siendo receptivo a otras doctrinas, esto lo lleva a dejar claro ciertos puntos sobre la tolerancia para evitar que lo confundan con posturas relativistas. Primero, no hay una tolerancia ilimitada, no se toleran algunas posturas y otras se defenderán con más ahínco; y segundo, una persona pluralista establece límites a la tolerancia, pues no es posible adoptar una diversidad infinita, límites que se trazan a partir de virtudes que defiende una persona pluralista (Connolly citado por Pérez, 2017, p.199).

De esta manera se esbozan tres enfoques importantes sobre la noción de pluralismo, la visión de Chantal Mouffe, más orientada al reconocimiento de los conflictos en la sociedad democrática, así como la necesidad de considerar las emociones y los sentimientos como motores en los procesos de identificación de las identidades colectivas, las cuales no se pueden erradicar porque están ligadas a las luchas del poder. Por tanto, más que suprimir el antagonismo, sugiere pasar a una relación agonista, donde no se consideren enemigos sino adversarios, y que pertenecen a una misma asociación política. John Rawls, aporta con su pluralismo razonable, que consiste en el ejercicio de la razón humana para lograr consenso sobre doctrinas comprensivas razonables en el marco de la libertad institucional y

democracia; asimismo, promueve la tolerancia en la esfera pública. Finalmente, el enfoque que William Connolly le da al pluralismo, el cual denomina pluralismo profundo, se centra en orientar a un pluralismo integral, que abarque lo público y lo privado, al considerar que a la esfera pública se arrastrarán aspectos de la esfera privada inevitablemente. Tres enfoques relevantes en el debate del pluralismo, cada uno con sus particularidades y algunos con puntos de encuentro.

### **3.7 Charles Taylor y la discusión multicultural.**

El reconocimiento del otro se ha considerado un concepto que supera la tolerancia, concepto que ha sido trabajado, entre muchos otros, por Charles Taylor, filósofo de corte comunitarista, quien, a partir de su teoría de identidad personal, plantea que reconocer al otro permite la construcción de la identidad propia, donde Yo es el Otro y esa propia identidad nace de un proceso dialógico con los demás, desarrollando un ideal de identidad. Por tanto, esta tesis de reconocimiento del otro resulta fundamental en una sociedad multiculturalista, donde existe diversidad de etnias, ideologías, culturas y religiones (Taylor, 2006).

Charles Taylor realiza en su texto una reflexión sobre la identidad y su construcción en un espacio moral. En este capítulo, con el cual inicia la primera parte titulada “la identidad y el bien”, se aborda la conexión que existe entre identidad personal (individualidad) y bien (moral), para rastrear la noción moderna de agente humano, persona o “yo”. La moral se ha centrado en lo que es correcto hacer, en vez, de lo que es bueno ser; en definir el contenido de la obligación, a cambio de la naturaleza de vida buena, por tanto, el autor busca ampliar ese campo de descripciones morales (Taylor, 2006, p.19), analizando el trasfondo del lenguaje que es utilizado para referirse a las obligaciones morales o intuiciones morales y

espirituales (Taylor, 2006, p.20). Se entiende por intuiciones espirituales, aquellas que implican lo que en otro lugar se ha llamado una “fuerte valoración”, juicios que permiten decir que es errado o correcto, está bien o mal (Taylor, 2006, p.20).

De esta manera, se explora el trasfondo de las intuiciones morales, entendiéndose como aquellas que se encuentran arraigadas en el instinto, puesto que estas varían de una sociedad a otra y son tan profundas que están en contraste con todas las reacciones morales que se dan en forma concreta de crianza y educación (Taylor, 2006, p. 21). Ahora, esas reacciones morales según Taylor se dan de dos maneras: por instinto, donde se actúa ante los demás de acuerdo con cómo se hace frente a lo que quiere o no, y, segundo, se refiere a las condiciones del ser humano: “desde esta segunda faceta la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología dada de lo humano” (Taylor, 2006, p. 22).

Además, se explicaría de manera paralela la teoría sociobiológica, con la tesis donde se dice que las reacciones conllevan a una utilidad evolutiva (reacciones viscerales. Como el gusto o rechazo al dulce, a ciertos olores, etc) (Taylor, 2006, p. 22). Pero ese punto de vista sociobiológico o externo es totalmente diferente a la manera en que, de hecho, se argumenta, se razona o se delibera en la vida moral (Taylor, 2006, p.24). Tomando, como ejemplo, el caso de los racistas, ellos sostienen su postura a partir de una premisa que se funda en que las personas de cierto color de piel son inferiores o de raza inferior, con esto los racistas pretenden explicar que genéticamente están esas razas determinadas; esa sería su lógica del argumento. De ahí que la descripción intrínseca, es decir las descripciones de los objetos de nuestras respuestas morales son independientes de las reacciones de facto.

Esa forma de pensar, razonar o deliberar, de realizar cuestionamientos sobre la moral, presupone unas reacciones morales que tienen dos condiciones: primero, no son solo sentimientos (viscerales), pues también implican el reconocimiento de las pretensiones frente a los objetos, y segundo, esas pretensiones se articulan mediante la argumentación ontológica (Taylor, 2006, p. 25). Estas argumentaciones ontológicas articulan los instintos morales y no se pueden seguir formulando cuando se haya logrado una postura neutral y se intenten descubrir los hechos independientemente de las reacciones (Taylor, 2006, p.25), logrando así una objetividad moral.

Ahora frente a las intuiciones morales y espirituales, el autor se plantea la siguiente pregunta: ¿qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas? Se entiende por *dar sentido* que esas respuestas sean apropiadas, se articula la imagen que asumimos y a lo que recurrimos ante cualquier pretensión de rectitud (Taylor, 2006, p.26). Esa articulación resulta muy controvertida, por ejemplo, frente al tema de la despenalización del aborto. Los teístas exponen la importancia del respeto a la vida en cualquier condición, basados en mandatos divinos y creencias religiosas. Por otra parte, existen otras posturas que defenderán la despenalización, fundamentados a partir de un razonamiento más jurídico que religiosos (Taylor,2006, p. 27). Esto es evidencia de una explicación sociobiológica que justifica una exclusión y asume el rol de ontología moral (Taylor, 2006, p. 28). Esa ontología moral es la que respalda las opiniones de una persona y se encuentra implícita en ella. Hay quienes discuten si es la ontología un ideal, pero Taylor busca simplemente mostrar que la ontología es la base de las respuestas morales, independiente que la ontología se reconozca o no (Taylor, 2006, p. 29).

Abordar el mundo de la moral resulta interesante. Un ejemplo, es cómo el respeto se ha hecho visible a lo largo de la historia aunque en civilizaciones antiguas no es tan evidente, pero con la materialización del respeto y garantía de los derechos humanos, verbigracia el derecho a la vida, a la integridad entre otros, que nacieron a partir de la revolución francesa en los años (1789-1799), mediante la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada en el año de 1789, en la cual se definieron los derechos personales y humanos de carácter universal, se da un periodo en la historia del derecho que pasa de un lenguaje de derecho natural o ley natural (iusnaturalismo), a una formalidad (normativización). En otras palabras, se da un cambio de la ley natural (lo que se tiene que obedecer) al derecho subjetivo (algo que se puede y debe realizar), que podría ser incluso renunciable; por esta razón Locke incluye el elemento de la inalienabilidad<sup>13</sup> (Taylor, 2006, p. 30).

No obstante, Taylor se interesa por realizar una comprensión moderna del respeto y lo relaciona, por ejemplo, con un rasgo característico, el sufrimiento, al considerar que en la actualidad las personas son más sensibles al sufrimiento que en épocas anteriores (Taylor, 2006, p. 32). Eso es evidente, por ejemplo, en la forma de torturar en la Edad Media, tal cual como lo refleja *Vigilar y castigar* de Michael Foucault. Sin embargo, ese sentir por el sufrimiento en parte se fue dando por las religiones o creencias religiosas que permitieron, según Taylor, alcanzar un orden cósmico para garantizar un bienestar humano (Taylor, 2006, p. 33). Ahora, esta misma idea de sufrimiento y sus orígenes, se encuentra en el pensamiento

---

<sup>13</sup> Según Locke, se consideran inalienables los derechos naturales que no tienen interacción humana, es decir, aquellos contrarios a los derechos creados por el hombre. Ver: *Segundo tratado sobre el gobierno civil (1689); Essays on the law of nature (1954-1958)*

de Nietzsche, en la obra *Genealogía de la moral* (2006), en la cual afirma que el sufrir nace en la misma creencia de los Dioses, una idea de martirio propio o crueldad hacia sí mismo que guarda detrás dominio y poder.

Ahora, para entender el pensamiento moral, hay tres ejes: primero, por moral se entiende no solo las obligaciones de realizar algo o tener determinada conducta, también, existen otros aspectos de la vida que son necesarios considerar, por ejemplo, cómo voy a vivir mi vida, o de qué manera se satisfarán mejor mis talentos; en este sentido, comprender nuestro mundo moral nos lleva no solo a respetar a los demás, sino a comprender la noción de vida plena también denominada por Taylor como vida corriente, lo cual corresponde al segundo eje. Se da entonces un tercer eje, que corresponde a las nociones pertenecientes a la dignidad, entendiendo por dignidad el sentido que tenemos como personas que merecemos respeto (Taylor, 2006, p. 35).

Taylor insiste que en todas las culturas la comprensión de lo contrario supone la presencia ineludible de los tres ejes: “¿En qué creemos que consiste nuestra dignidad? Puede ser en nuestro poder de dominio de nuestro espacio público, en la autosuficiencia, o en conocer que les gusta a los demás de nosotros” (Taylor, 2006, p.35). Por ejemplo, la dignidad para una mujer puede estar en su sentido como mamá, el cumplir con un patrón de ejemplo para ser fuente de admiración para sus hijos.

En el campo de la moral, existen los marcos referenciales que brindan una gama de opciones para que la persona tome una posición a partir de valoraciones con el fin de considerar qué es la bien, cuál es su propio ideal de vida buena y así construir su moral. Así mismo, a partir de valoraciones fuertes se puede decir qué es lo malo, qué es mejor o peor, o qué es correcto o incorrecto, de esta manera, la acción moral se separa de los sentimientos

propios y se convierte en un resultado de reflexión propia. Los marcos referenciales son problemáticos (Taylor, 2006, p.38), precisamente porque no se puede dar por supuesto que un marco referencial es universal. Es precisamente la pluralidad en una sociedad lo que conlleva a que existan diversas perspectivas de ver un mismo hecho, acto y persona, y esa pluralidad se da por el tema religioso por las ideologías, las culturas, etc. Es tan imprescindible el marco referencial, que sin su existencia la vida no tendría sentido espiritual (Taylor, 2006, p. 39). Para encontrar ese sentido de la vida se deben tener en cuenta las expresiones significativas adecuadas, por tanto, una vida tiene significado cuanto tiene sentido.

Resulta interesante analizar el papel que juegan los marcos referenciales de una persona, porque es a partir de ahí donde emergen esos aspectos que van a ir construyendo una identidad. Ahora, esa relación entre la identidad y el espacio moral es, para Taylor, fundamental, y lo considera parte esencial de la acción humana. Es decir, la construcción de una identidad individual se encuentra marcada por el grupo humano al cual se pertenece, teniendo tan estrecha esa relación que si se llegara a separar del grupo dejaría de ser él mismo. Esto lleva a cuestionarse cómo se construye una identidad individual en el paradigma de la sociedad multicultural y desde el pluralismo moral, político, cultural y religioso que caracteriza a las sociedades actuales. Frente a la óptica de la diversidad se podría afirmar que el espacio moral que permite la construcción del yo puede tomar dos caminos: el primero, que existan más opciones morales para que el agente construya su moral e identidad, pues no solo tomará como referente el grupo al cual pertenece, por el contrario, se abre a otros grupos. Y segundo, que se dé una atomización, fortaleciendo, por ejemplo, el individualismo, dificultando en este caso un reconocimiento del yo.

Teniendo en cuenta la postura de Taylor, al aducir que la identidad humana surge a partir de las relaciones con los demás en un espacio determinado, se podría partir de la premisa que es muy difícil lograr un reconocimiento de identidad en una sociedad multicultural. Sin embargo, no hay que olvidar que esas relaciones tienen su fundamento en el diálogo. A partir de la interacción con los demás en un espacio público y de la deliberación, es posible crear una identidad individual, lo que fortalecería una sociedad democrática y multicultural. Por tanto, si la identidad se construye a partir del diálogo, se requiere que la misma sociedad brinde las políticas necesarias para que se garanticen los espacios de reflexión y deliberación sobre aspectos de la identidad de cada persona, esto, a su vez, conlleva a pensar que son indispensables algunos principios filosóficos y considerados también democráticos, entre los cuales se encuentra la tolerancia.

Taylor, retoma ese sentido a la vida y el vivir dentro de un marco referencial que constituye todos los aspectos cualitativos de la acción humana: la personalidad. Y de ahí, se relaciona con la identidad, ¿quién soy yo?, y no es solo el nombre de la persona, se refiere a lo que es importante para nosotros, son “los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte, dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo” (Taylor, 2006, p. 52). A partir de todos estos puntos se crea una postura, pero esa postura y esos criterios no son fijos, van variando con el pasar del tiempo, las circunstancias y las experiencias.

El ser humano es un yo, pero también existe el sentido del término del Yo, que se refiere a los que poseen los requisitos de profundidad y complejidad, por tanto, tienen una identidad. No se puede ser un yo enfocándose solo a ciertos factores como deseos o capacidades (Taylor, 2006, p.59). Somos Yos, en las situaciones que son realmente

importantes para nosotros, lo que soy como un yo, mi identidad, se refiere a la manera en que las cosas son significativas para mí (Taylor, 2006, p.61). El yo solo existe a partir de quienes lo rodean, el ser parte de una comunidad lingüística e interactuar con otros seres y hacer uso del lenguaje de discernimiento moral y espiritual en las conversaciones cotidianas que construyen el yo, por tanto, los significados tendrán para el yo las mismas palabras que tienen con los otros (Taylor, 2006, p.62). Aquí es relevante el rol de la conversación, cuando se da esa interrelación entre los hablantes no se habla solo de tu y yo, sino de nosotros, ese sería el nuevo objeto en un espacio común o público (Taylor, 2006, p.63). De esta manera, no se puede hablar de un yo solitario, no pueden existir ciudadanos atomizados, porque un yo solitario no puede construir su propia autodefinición (identidad) sin tener una participación en lo social y lo político (Taylor, 2006, p.64). Aparece entonces, la noción de identidad ¿Quién soy yo?

Esa identidad se va construyendo dentro de los marcos referenciales, porque es ahí “donde se da la orientación en el espacio de interrogantes sobre el bien” (Taylor, 2006, p. 71) y define las distinciones cualitativas como reacciones morales y como el contexto que brinda esas reacciones. Ahora, el concepto de bien depende tanto del marco referencial como del sentido de dónde nos situamos frente a este. Es necesario saber orientarnos en el espacio de lo importante y para ello nos remitimos a la fuerte valoración para dar respuesta a los interrogantes, verbigracia, sobre qué clase de vida vale la pena vivir (Taylor, 2006, p. 72).

A partir de las distinciones cualitativas es esencial captar las percepciones del bien, percepciones que están justificadas por la mayoría de las personas en la sociedad (Taylor, 2006, p.89). Podría afirmarse que lo que es considerado bien o justo para mí, no lo es para otras personas, un ejemplo claro es la pena de muerte: para algunos ese tipo de sanción atenta

contra uno de los mandamientos de la ley de Dios, “no matarás”, pero hay quienes lo consideran necesario como castigo a ciertos actos que son reprochables en la sociedad. No obstante, sí existen reglas morales que cuentan con un trasfondo que se pueden comprender sin tener en cuenta la diferencia cultural, por ejemplo, el valor de la vida, por tanto, tienen una recepción universal, precisamente porque hay bienes que son universalmente válidos y combinables (Taylor, 2006, p.98).

Retomando el ejemplo de la pena de muerte, que hace referencia a algo relacionado con el bien de la vida, es un hiperbien<sup>14</sup> que genera conflicto por las diversas posturas a partir de la percepción del bien. Esa colisión se da precisamente porque la naturaleza de los hiperbienes, es generalmente fuente de conflicto, en igual posición se encuentra el hiperbien de justicia, que ha sido construido a lo largo del tiempo convirtiéndose en una ética universal que llega a englobar otros bienes (Taylor, 2006, p.103) o genera cambios frente a otros bienes (Taylor, 2006, p.110).

En lo que sigue de Taylor se pretende la definición y la delimitación del concepto de identidad y, una vez conseguido esto, la relación que se construye entre este último y el concepto de reconocimiento del otro. Inicialmente, la propuesta de Taylor parte de los postulados de Erik Erikson: “Una identidad es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de su conversión en adulto y (según el mismo Erikson) seguir redefiniendo a lo largo de su vida” (Taylor, 2006, p. 10). Este aporte inicial permite una aproximación básica e inmediata a lo que es la identidad, a saber, la

---

<sup>14</sup> El hiperbien -o bien superior- es aquel que el hombre persigue con gran relevancia en su vida y generalmente son fuentes de conflicto, por ejemplo, la noción de justicia. Ver: Charles Taylor. Fuentes del Yo. Paidós, Barcelona 1996. P. 80-81

construcción de un horizonte moral; además, en palabras de Taylor, es por medio de la identidad que tengo la oportunidad de entrar en un paisaje moral en el cual tengo la posibilidad de habitar y existir en el mundo desde una mirada propia donde la identidad se vuelve discurso.

Seguidamente, la identidad se entiende como un concepto íntimamente personal, es decir, como una forma original y única en la cual tengo la posibilidad de inventar o asumirse como individuo. De este modo, es posible entrar en la relación sujeto-mundo exterior, una reciprocidad que construye mutuamente a ambos conceptos anteriormente mencionados y que da acceso a una perspectiva orientativa del mundo en su pluralidad: “Mi identidad (...) debe ser aceptada, lo que abre en principio el espacio de una negociación con mi entorno (...) Se entiende que el individuo puede permanecer pasivo, y obedecer sin dudarle al horizonte que su entorno le ofrece” (Taylor, 1996, p. 12).

Así, se salta a la identidad colectiva, la cual nace y tiene por objetivo la misma que la personal, esto es, parte de la originalidad y la propia construcción de un horizonte moral; no obstante, la identidad colectiva se ve en la tarea de enfrentar el papel de la diferencia en su entramado conceptual, es decir, debe lidiar con el principio de originalidad de todos los que la conforman, puesto que, a pesar de que el horizonte moral que se construye en los individuos desde su identidad personal sigue un patrón común (histórico, contextual, social, etc.), la diferencia entre ellos se presenta al momento de reunirlos en dirección a una identidad colectiva. La construcción que se da, dice Taylor, debe ser recíproca y retroalimentar la una a la otra. Es un trabajo de reconocimiento (concepto que se abordará con posterioridad) que da paso a un entendiendo del Estado nación democrática y

propiamente participativa; además, permite que los individuos no se vean reducidos por el peso de la colectividad:

La identidad propia, para que sea propia, debe ser aceptada, lo que abre en principio el espacio de una negociación con mi entorno, mi historia, mi destino. Se entiende que el individuo puede permanecer pasivo, y obedecer sin dudarle al horizonte que su entorno le ofrece (Taylor, 1996, p.14).

Así, la identidad se compone de dos planos: el personal y el colectivo. Ambos, generan una relación simbiótica que abre lugar al ejercicio de la democracia y del reconocimiento del otro. Estas dos dimensiones de la identidad son las que permiten una benéfica conducción de los Estados nación, en tanto que posibilitan el paso a una forma participativa de democracia donde las voces de los excluidos tengan su respectiva escucha y sea posible que exista un plano deliberativo desde el cual las diferencias (propias de todos los sujetos en tanto que individuos originales y poseedores de su propia identidad) sean discutidas, reconocidas y aporten a un futuro donde todos tengan lugar:

Que el pueblo sea soberano exige que forme una identidad, que tenga una personalidad (...) Se supone que el pueblo es quien gobierna. Esto quiere decir, que los miembros de este «pueblo» forman una unidad de decisión, un cuerpo que toma decisiones comunes (...) No es de conformidad con la democracia que algunos ciudadanos estén bajo el control de otros. Esto puede facilitar la toma de decisiones, pero no resulta democráticamente legítimo.

(...) Una decisión común surgida de una deliberación común no exige simplemente que cada cual vote por sus opiniones. Hace falta también que la opinión de cada uno se hubiera podido formar o reformar a la luz de la discusión, es decir, del

intercambio con los otros. Así pues, esto implica necesariamente una cierta cohesión. En cierta medida, los miembros deben conocerse, escucharse y comprenderse, pues si se ignoran mutuamente, o si no pueden comprenderse verdaderamente (Taylor, 1996, p.15-16).

Con todo, estos procesos democráticos y los procesos de discusión y comprensión del otro, únicamente son posibles solo, por medio del reconocimiento, un tipo de identidad lograda que conecta con lo que existe fuera de sí mismo y le permite una interacción retroactiva con el mundo en el que existe (historia, contexto, clase, raza, etc.): “Hablo del tema del reconocimiento por otro como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para ser él mismo, de ser reconocido. Según el célebre análisis de Hegel, exige el reconocimiento” (Taylor, 1996, p.13).

El reconocimiento se presenta como una apertura, una falla, en el sistema de constitución de la identidad propia. Esto último, debido a que al abrirse al otro se presenta tanto para ser aceptado como para ser rechazado, lo cual desemboca en procesos de conflicto con el otro y requiere de una estabilidad de la identidad personal, que no implique la pérdida de la originalidad y el paisaje moral *propio* en aras de una asimilación de la identidad colectiva que no tiene la posibilidad de reconocer las diferencias que la componen.

Es con esto, que se permite hablar de una relación entre la identidad y el reconocimiento. Ambos conceptos son una forma de existir donde el otro se construye y, a la vez, me construye por medio de la posibilidad de reconocerlo en los procesos de edificación de una identidad colectiva, que está constantemente reinventándose para poder dar cabida a los espacios marginados que no tienen la posibilidad de entrar en la esfera de la colectividad.

En este sentido, la identidad cultural se da a partir de tres esferas: el personal, refiriéndose a la autorrealización, que se comprende en términos de autenticidad; la esfera de la identidad grupal, refiriéndose a aquellas particularidades de los grupos socioculturales, y la tercera esfera, la identidad ciudadana, donde se adoptan parámetros mínimos de convivencia social y coexistencia de todos los grupos sociales. Ahora, refiriéndose a esa esfera personal, donde se da una autorrealización que permite construir una identidad personal, Taylor señala que la tolerancia hace referencia a la amplia gama de opiniones, siempre y cuando no amenacen y generen daños directos y discernibles a otras personas, aun si no se está de acuerdo, pues hay que respetar dichas opiniones porque son puntos de vista desde la moral.

If we can distinguish between tolerating and respecting differences. Toleration extends to the widest range of views, so long as they stop short of threats and other direct and discernible harms to individuals. Respect is far more discriminating. Although we need not agree with a position to respect it, we must understand it as reflecting a moral point of view. Someone with a prochoice position on abortion, for example, should be able to understand how a morally serious person without ulterior motives might be opposed to legalizing abortion. There are serious moral arguments to be made against legalization. And viceversa. A multicultural society is bound to include a wide range of such respectable moral disagreements, which offers us the opportunity to defend our views before morally serious people with whom we disagree and thereby learn from our differences (Taylor, 1994, p. 22).

Esta diversidad de opiniones que reflejan puntos de vista morales, genera desacuerdos morales respetables que permiten ser defendidos ante otras personas, para Taylor, de esta manera se aprende de las diferencias, convirtiendo estos desacuerdos en una virtud, lo importante es no llegar a amenazas como el discurso del odio o racismo (Taylor, 1994, p.22). Por otra parte, Taylor insiste en que la construcción de la identidad colectiva en el contexto de sociedades multiculturales, requiere del reconocimiento como una necesidad humana, el reconocimiento como un elemento esencial en las democracias actuales, que moldea la identidad personal, ya sea por la existencia del reconocimiento o por ausencia de este, pues existe una relación dialógica entre la identidad y el reconocimiento, pues la identidad se construye a partir de procesos de interacción dialógica entre los individuos.

### **3.8 Conclusiones parciales**

De acuerdo con el recorrido teórico realizado sobre la tolerancia, se puede concluir desde el pensamiento de Rawls, Habermas, Dussel y Rorty, que es una actitud mínima que toda persona debe tener, para garantizar una convivencia social en una democracia. Para Enrique Dussel, la tolerancia es el tiempo que transcurre para que el otro mejore los argumentos y convenza en un consenso sobre su pretensión de verdad. La idea de solo soportar al otro, sin entrar a la esfera de la alteridad, ha sido causa de crítica por parte pensadores como Derrida, Zizek, Lévinas, Ricoeur, quienes apuestan por una forma de encuentro con el otro que trascienda la comprensión de la otredad e indague el camino de la alteridad en la comprensión del sí, donde el Yo se construye a partir del otro.

Esos vacíos que deja la tolerancia, motivan la reflexión sobre otras formas de encuentro, como el reconocimiento del otro. Al respecto, se trae a colación las teorías de justicia social de Axel Honneth, Nancy Fraser y Agnes Heller, cada una con elementos diferenciadores entre sí, pero que se articulan por su contenido moral, y dan un giro al concepto de justicia que toman como base para sus teorías de reconocimiento, importantes para resolver conflictos identitarios en el marco de la igualdad social.

De igual manera, surgen en el debate los conceptos de hospitalidad y solidaridad. Referente a la hospitalidad, se resalta el aporte de Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas; de ellos se puede extraer que la tolerancia es el punto de partida de otras formas de pensar el encuentro con el otro, pero es necesario trascender a otras formas como la hospitalidad, entendida como el interactuar con el otro afuera, considerando la multiplicidad contingente del entorno, es tener una mirada compartida de la realidad y una responsabilidad del sujeto que se construye a sí mismo con y desde el mundo. Paul Ricoeur, contradice el pensamiento de Lévinas en relación con la noción de justicia y alteridad. Según Lévinas hay una sustitución del Yo por el Otro, donde el Yo es responsable de la responsabilidad del otro; para Ricoeur, se coloca a sí mismo antes que el otro y de la responsabilidad del otro. Partiendo de la pregunta ¿quién soy yo?, Ricoeur se refiere a una identidad narrativa.

Otro aspecto importante a tener en cuenta en temas de alteridad, es la noción de pluralismo. Aquí, se da una mirada a las teorías de Mouffe, Rawls y Conolly, tres enfoques muy distintos entre sí. Chantal Mouffe propone una teoría de reconocimiento que considera la existencia de los conflictos en la sociedad democrática y el rol de las emociones en los procesos de identificación de identidades colectivas. A diferencia de las teorías liberales, Chantal considera que el antagonismo no se puede suprimir ni evadir, más bien, buscar su

transición a una relación agonista, donde las personas no se vean como enemigos sino como adversarios, todos con igual legitimidad. Rawls se orienta a un pluralismo razonable, que se da ante la diversidad de doctrinas comprensivas razonables que son consensuadas a partir del ejercicio libre de la razón, en el marco de la democracia, aclarando que para Rawls, solo se lleva a la esfera pública, aquellos aspectos de la esfera privada relevantes para la convivencia social y que no generen mayor conflictividad. Frente a este punto, Connolly presenta su crítica, pues considera que es imposible depurar de elementos de la esfera privada, lo público. De ahí propone su teoría de pluralismo profundo, integral y dinámico.

Continuando con el reconocimiento del otro, Charles Taylor, profundiza sobre su teoría de identidad personal. La identidad propia se construye a partir de los marcos referenciales y del otro, donde Yo es el Otro en un mismo marco referencial o de reconocimiento mutuo. Esta idea es esencial en sociedades multiculturalistas, porque el reconocimiento se presenta como una puerta hacia el otro; además, ya sea la persona aceptada o rechazada, la identidad personal ayudará que no se pierda la originalidad y la moral propia.

De acuerdo con lo expuesto, en una sociedad democrática caracterizada por ser pluralista y multiculturalista, las formas de pensar un encuentro con el otro, resultan fundamentales para garantizar una convivencia social pacífica y el respeto de los derechos de todos. El ideal sería llegar a niveles altos como el reconocimiento del otro; sin embargo, todo camino tiene un comienzo y cada proceso una etapa de inicio. Ese comienzo es la tolerancia, empezar a promover en las sociedades la tolerancia es una semilla para ir cultivando con el tiempo, un cambio social y cultural en las comunidades, cambios que son generacionales pero que hay que seguir apostando por avanzar en nuevas formas de relación con el otro y abrazar, con más fuerza, la alteridad.



#### **4. El concepto de reconocimiento del otro en el acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera.**

Este capítulo brinda un análisis del Acuerdo de paz desde la mirada del reconocimiento del otro, con miras a identificar si se hace mención de manera directa o indirecta en el texto, o si se debería acudir a esta otra forma de encuentro con el otro, para lograr el objetivo del Acuerdo final y la construcción de una paz estable y duradera.

El desarrollo del capítulo se estructura en dos puntos principales: el primero, titulado “El reconocimiento del otro: esencia del Acuerdo de paz”, en el cual se mencionan los puntos del Acuerdo que refieren elementos relacionados al reconocimiento, como: Reforma agraria integral: Hacia un nuevo campo colombiano; Participación política: Apertura democrática para construir la paz; Cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las armas; y víctimas. Y un segundo punto, en el cual se presentan las conclusiones parciales.

##### **4.1 El reconocimiento del otro: esencia del Acuerdo de paz**

Una vez abordado el concepto de reconocimiento del otro desde la tradición filosófica, se vuelve al texto del Acuerdo de paz para dar una mirada al proceso de construcción de una paz estable y duradera. La noción del reconocimiento del otro se menciona de manera literal en el Acuerdo de paz de manera muy limitada, es decir, se hace referencia de manera textual en varias oportunidades al reconocimiento de las víctimas; y una sola vez al reconocimiento de las mujeres como ciudadanas autónomas, al

reconocimiento de las comunidades y organizaciones sociales, reconocimiento a la oposición y el reconocimiento a las diferentes etnias y culturas.

A continuación, se mencionan aquellos puntos del Acuerdo final que se refieren directa o indirectamente al reconocimiento del otro o se deberían mirar desde esta perspectiva:

#### ***4.1.1 Reforma agraria integral: Hacia un nuevo campo colombiano***

El Acuerdo de paz se refiere al territorio rural como un escenario socio - histórico con diversidad cultural y social, donde converge la multiculturalidad y el pluralismo con el conflicto armado. En este contexto, el acuerdo resalta la necesidad de resolver el problema de la propiedad sobre la tierra y la concentración de esta, superando la exclusión del campesinado (Acuerdo final, 2016, p.2). Una forma es generando mayor participación en espacios públicos, institucionales y democráticos, que coadyuve a transformar e incidir en los procesos de planeación, implementación y seguimiento de los programas que se trazaron en el acuerdo, con el fin de lograr mayor inclusión de las comunidades, garantizando el principio de igualdad con enfoque de género, reconociendo a las mujeres como sujetos de derecho, quienes gozan de igualdad en oportunidades a la propiedad de la tierra, de crear proyectos productivos, acceder a formas de financiamiento, entre otros (Acuerdo final,2016, p.11).

En este sentido, la participación ciudadana y especialmente de las comunidades rurales permite implementar planes y programas teniendo en cuenta las necesidades específicas y las condiciones de cada región. Por tal razón, como un objetivo del Programa

de desarrollo con enfoque Territorial PDET, se encuentra el promover el desarrollo de una economía campesina considerando las formas propias de la producción de las diversas comunidades (negras, raizales, palenqueras, indígenas y afrodescendientes), así se intervienen los espacios interculturales e interétnicos y el reconocimiento de la forma de organización económica de estas comunidades, considerando también el rol de la mujer en el proceso de transformación estructural del campo (Acuerdo final, 2016, p.103).

Ahora, considerando que la finalidad de la Reforma rural integral es la transformación del campo, es necesario implementar acciones y medidas tendientes a reconocer la autonomía de grupos sociales en los territorios, desde el mismo Estado y sus instituciones para fortalecer las relaciones intersubjetivas y la construcción de identidades colectivas. Por consiguiente, este punto de la agenda requiere acciones transformadoras (propiedad pública colectiva), como los estímulos a la economía solidaria y cooperativa, para promover autonomía económica haciendo énfasis en las mujeres rurales, en aras de fortalecer la capacidad de pequeños productores y materializar el desarrollo del campo.

De acuerdo con lo anterior, para garantizar la participación ciudadana bastaría en un primer momento el principio de la tolerancia, pero, cuando se aborda el reconocimiento de grupos sociales y la importancia para generar dinámicas sociales y políticas diferentes en los territorios, se trasciende a un espacio de reconocimiento intersubjetivo el cual es considerado un elemento constitutivo de la dignidad humana. Por tanto, aquellas medidas para lograr el reconocimiento necesitan acciones orientadas a materializarlo, teniendo en cuenta que es fundamental en la construcción de la identidad y la autorrealización (Honneth, 2006, p.133).

Además, el reconocimiento que se plantea en el Acuerdo final, no se limita a las relaciones intersubjetivas, se requiere de igual manera, de un reconocimiento institucional

con medidas que no se limiten a la distribución equitativa de la tierra, también se deben garantizar bienes y servicios públicos que brinden bienestar a las comunidades rurales resaltando la importancia de la economía campesina en el desarrollo social y económico de la nación. Es ahí donde se encuentra en el texto del Acuerdo final una necesidad de cambio estructural o de sistema, que en términos de Nancy Fraser se da con acciones transformadoras. Bien lo expone el Acuerdo final

En la implementación de lo acordado en el punto “Hacia un nuevo campo colombiano: Reforma Rural integral”, se tendrán en cuenta los siguientes principios: Transformación estructural, es decir la transformación de la realidad rural con equidad, igualdad y democracia (...) (Acuerdo final, 2016, p.11).

Esta transformación rural integral requiere de otros principios que menciona el texto, como el desarrollo integral del campo, igualdad y enfoque de género, bienestar y buen vivir, priorización de población y territorios más vulnerables, integralidad, restablecimiento de derechos de víctimas de desplazamiento y despojo, regularización de la propiedad de la tierra, derecho a la alimentación, participación ciudadana, beneficio, impacto y medición, presencia del estado y democratización del acceso y uso adecuado de la tierra (Acuerdo final, 2016, p.11-12). Cada principio requiere acciones concretas, trazadas en el Acuerdo, orientadas a cumplir con el objetivo de transformación estructural del campo, y materializar la idea de un campo como escenario de reconciliación y paz.

#### ***4.1.2 Participación política: Apertura democrática para construir la paz***

El proceso de construcción de una paz estable y duradera, requiere de un escenario político amplio donde el debate y la deliberación se dé sin ningún tipo de distinción y garantizando la participación de todas las personas. Por consiguiente, el respeto a la diversidad y el pluralismo es fundamental para el proceso democrático, en el cual se brinden garantías para el ejercicio de la oposición política, y la participación de organizaciones y movimientos sociales, líderes sociales, defensores de derechos humanos y comunidades vulnerables. Estos espacios de deliberación deben darse en medio de la tolerancia en un primer momento, porque permite el acercamiento entre los ciudadanos y la ciudadanía con el gobierno, por esta razón, la tolerancia es un elemento esencial en las sociedades democráticas y una actitud mínima para la democracia y la convivencia social (Rorty, 1996, p.31).

Ahora, el Acuerdo promociona de manera especial en este segundo punto, el pluralismo político a través de medidas que garanticen el ejercicio de la oposición y la expresión de los intereses de las comunidades, movimientos sociales y demás ciudadanos, en procesos de construcción de planes de desarrollo, políticas públicas y demás asuntos de interés general, sobre todo en los territorios que han sido más afectados por el conflicto armado y la ausencia del Estado. Algunas medidas son: Creación del Estatuto de garantías para el ejercicio de la oposición política, garantías de seguridad para el ejercicio de la política como el Sistema Integral de Seguridad y mecanismos democráticos de participación ciudadana, como las garantías para la movilización y la protesta pacífica (Acuerdo final, pp.42-44) De igual manera, el Acuerdo establece medidas para promover el acceso al sistema político y la igualdad de condiciones en la competencia política.(Acuerdo final, 2016, p.50).

Estas medidas se encaminan a garantizar la participación ciudadana y política en el marco del pluralismo y la multiculturalidad, sin embargo, al hablar de pluralismo no es suficiente tolerancia, también es necesario el reconocimiento del otro. Al respecto se parte de entender, que la participación en la esfera política se da mediante los espacios de deliberación, con la participación electoral, y con los mecanismos de participación entre los cuales está, por ejemplo, la movilización y la protesta social, como una forma de libertad de expresión, reunión, y oposición, resaltando de manera textual del Acuerdo: “privilegiando el diálogo y la civilidad en el tratamiento de este tipo de actividades, sin perjuicio del ejercicio de la autoridad legítima del Estado conforme a los estándares internacionales en materia de protección del derecho a la protesta” (Acuerdo final, 2016, p.45). Por demás, la participación comunitaria resulta indispensable para reconstruir tejido social en los territorios, así como, para trazar políticas públicas, pues este tipo de participación se da en las dinámicas de las comunidades, donde el mismo grupo social traza las relaciones en función de una problemática, buscando la solución mediante planes, proyectos y programas en pro del bienestar de todos los miembros de la comunidad.

En este sentido, la tolerancia es necesaria pero no es suficiente, porque los conflictos en la sociedad no solo se resuelven mediante el consenso, como lo señalan las teorías liberales, sino que existen procesos de identificación que construyen identidades colectivas (movidas por emociones y sentimientos), las cuales necesitan un reconocimiento de la sociedad y el Estado, y de esta manera puedan contar con la capacidad de confrontarse democráticamente. Frente a esto, Chantal Mouffe afirma, que aquellas identidades colectivas tienen que ser parte en la toma de decisiones, del mismo poder y las luchas sociales (Mouffe, 2011, p.25).

Así las cosas, el Acuerdo final busca fortalecer la representación de todas las visiones e intereses de la sociedad, en aras de garantizar la participación y la inclusión política, fortaleciendo las organizaciones y movimientos sociales, ampliando los espacios de participación, realizando así, una transformación histórica, que rompa con las condiciones estructurales de exclusión, discriminación y desigualdades (Acuerdo final, 2016, p.35), que a través del tiempo se han dado en Colombia. Este cambio estructural en lo político, requiere de igual manera, avanzar en otras formas de encuentro con el otro, como el reconocimiento del otro, especialmente de aquellas bases sociales que han sido las más afectadas por el conflicto armado interno.

Sin mencionarlo el Acuerdo final, se puede colegir, que esta visión de pluralismo se enmarca en la idea del liberalismo, donde se resalta la importancia del consenso, la deliberación y el diálogo para garantizar la tolerancia y la convivencia social en una sociedad pluralista; no obstante, si buscan el reconocimiento y legitimación de comunidades vulnerables, defensores de derechos humanos, líderes sociales, víctimas, y de movimientos y organizaciones sociales, teniendo en cuenta el enfoque territorial, diferencial y de género, se debería leer desde las teorías del reconocimiento, enfocadas en resolver conflictos identitarios y no quedarse solo con la idea liberal de tolerancia, si bien es necesaria no es suficiente en un proceso de construcción de paz.

#### ***4.1.3 Cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las armas***

En el tercer punto del Acuerdo final, se resalta la Reincorporación económica, política y social de las FARC-EP. Este proceso es esencial y ratifica el compromiso de los ex

militantes a contribuir en la terminación del conflicto armado y dar un paso a la reconciliación nacional. La reincorporación a la vida civil de los ex militantes requiere de un proceso de aceptación, perdón y no repetición, es ahí, donde se debe avanzar del nivel de tolerancia al camino del reconocimiento del otro, pues tolerar no es suficiente para lograr el perdón y la reconciliación social.

El reconocimiento del otro no se menciona en este aparte del acuerdo, sin embargo, para alcanzar la reconciliación es fundamental.

Cuando se habla de perdón, en lógica de no violencia, siguiendo la tradición de Gandhi y Martín Luther King, nos referimos, en primer lugar, a un sentimiento complejo que es capaz de sobreponerse a emociones de odio, ira y deseo de venganza que se suscitan o son promovidas en medio de conflictos atravesados por violencia; lo que implica además una decisión donde se opta por reconocer la humanidad del agresor, su dignidad (Villa Gómez, 2016, p.2).

En este sentido, perdonar requiere el reconocimiento de la humanidad del otro y el reconocimiento de la responsabilidad de sus actos por parte de los ex militantes, y de su voluntad de no repetición. Desde una mirada psicosocial, el perdón es el reemplazo de las emociones negativas por emociones positivas hacia un agresor, mientras que la reconciliación se entiende como el “reinicio de las interacciones con el agresor” (Cortés , Torres, López López, Pérez D, & Pineda Marín, 2016, p.19) que requiere del diálogo, como del compromiso de no repetición de la ofensa y en algunos casos la exigencia de que los ofensores asuman consecuencias por sus agravios. Por consiguiente, la reconciliación no se logra solo con la firma de un acuerdo de paz o con la mediación de comunidad internacional, sino con la relación directa y colaborativa entre las personas comunes (Cantens, 2010;

Faundez, Cornejo & Brackelaire, 2014 citado en (Cortés , Torres, López López, Pérez D, & Pineda Marín, 2016)

De ahí que la reincorporación política, social, y económica de los excombatientes exige procesos de perdón y reconciliación social, fundamentados en el reconocimiento de la libertad individual y de la dignidad humana, donde se configure un reconocimiento el otro, reconocer la humanidad en el otro y abrir el camino a la transformación de emociones negativas a emociones positivas.

#### ***4.1.4 Víctimas***

En el cuarto punto de la agenda se hace mención a las Víctimas. En estas dos partes se refiere al reconocimiento, pero de manera exclusiva, al reconocimiento de las víctimas.

Un acuerdo de paz conlleva a un encuentro con el otro, que se da como fruto de una negociación y búsqueda de reconciliación entre la sociedad civil, el grupo armado al margen de la ley y el gobierno, considerados “enemigos” entre sí. Si bien se logró la firma de un acuerdo de paz entre las FARC-EP y el gobierno colombiano, parte de la sociedad conserva la imagen de los ex miembros FARC como el enemigo, a partir de esa apreciación se mantiene la idea que se debe “... aniquilar, encarcelar, deslegitimar y/o minimizar la acción política de la guerrilla desmovilizada, en lugar de avanzar en el proceso de su reincorporación como ciudadanos a la vida pública” (Chaparro Amaya, 2018, p.36).

Estos sentimientos de rechazo y culpa dificultan la implementación del Acuerdo final, que, en sí, el éxito del mismo se mide por la superación real del conflicto, la reincorporación a la sociedad civil de los ex militantes, la reparación integral de las víctimas y la disminución

del riesgo de la retoma de armas. La tolerancia como primer nivel de las formas de pensar en el encuentro con el otro, permite que se consolide una cultura de paz, aclarando que esta cultura no niega los conflictos, por el contrario, se reconoce que los conflictos son cotidianos en la convivencia social, que se deben gestionar y resolver de manera pacífica, aclarando que esta mirada se da desde la filosofía para la paz; sin embargo, vale la pena resaltar que Chantal Mouffe, en su comprensión de la política democrática entiende esa existencia de conflictos como una lucha de adversarios que se confrontan pero en el marco del respeto mutuo, donde se debate, se dialoga y cuestiona a los adversarios teóricos, por tanto, Mouffe diría que no, a gestionar y resolver los conflictos de manera pacífica, más bien, es una salida agónica al conflicto.

De acuerdo a lo expuesto, es necesaria la tolerancia en un proceso de construcción de paz, que se refleje en el lenguaje del acuerdo para la terminación del conflicto armado. Sin embargo, para llegar a una reconciliación y perdón, es necesario alcanzar el reconocimiento del otro no solo en el texto del acuerdo, sino que trascienda las letras y pueda guiar una implementación dirigida a la construcción de identidades colectivas y el fortalecimiento de los territorios, solo así, es posible dejar a un lado los sentimientos de rechazo y discriminación, permitiendo el recibimiento del otro en la sociedad, formando un “nosotros”, sin llegar a estigmatizar.

Ahora, hay un concepto en el Acuerdo que se refiere al reconocimiento del otro, como: el perdón, el cual es esencial en el proceso de reconciliación. Existen diversas conceptualizaciones del perdón, pero en esencia apuntan a un reencuentro con el otro. Al respecto Hannah Arendt afirma, que el perdón no se da desde una perspectiva teológica cristiana, es decir, no viene de Dios, sino que se considera una facultad humana que le permite

vincularse a otros seres humanos y así, se da su capacidad de actuar. Arendt (1999) aduce que:

El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido) es una acción única que culmina en un acto único (p.29-30).

Por tanto, el perdón se legitima y se valida si se establece un vínculo entre sí. Es así, que, si bien cada persona es diferente, al mismo tiempo existe una unicidad que surge de la igualdad entre todos los seres humanos. Cuando Arendt habla de la pluralidad humana se refiere a la unicidad de cada persona, por esta razón, el perdón no puede nacer de tradiciones religiosas, pues está relacionado con la esencia de la condición humana, lo cual exige un reconocimiento del otro, porque el perdón se dirige a la persona y no al hecho. Además, el perdón no se limita a lo privado o individual, también es político, fundado en el respeto hacia el otro, en términos de Arendt, se entiende como una “amistad política”.

Es así que en la esfera de lo político se presenta una tensión entre el perdón y olvido; y justicia-castigo, porque existen unas relaciones de fuerza en las cuales el perdón se ve inmerso. Al respecto Xabier Etxeberria (2001) afirma que

El perdón, que parece definirse de modo directo por la supresión de las relaciones de violencia en relaciones de convivencia reconciliada, al aparecer en la escena política tiende a jugar como un elemento estratégico más en las relaciones de poder (lo que amenaza desvirtuar su esencia) (p.2).

El perdón en lo político tiene el reto de encaminarse más a la convivencia en busca de una vida pacífica en comunidad, y no ser sólo instrumento de poder. El perdón tampoco

puede ser olvido, lo que se olvida no se perdona, al contrario, la memoria es condición de perdón y evita que se repitan las injusticias (Etxeberria, 2001, p.1).

Ahora, para conceptualizar el perdón es necesario abordar aristas desde diversas áreas del conocimiento, por consiguiente, es importante revisar el perdón desde una perspectiva psicológica para complementar lo expuesto. El perdón como constructo psicológico según investigación de Scobie & Scobie (como se citó en Cortés Moreno & Torres Caballero, 2013) se identifican tres sentidos:

- a. El perdón como una reacción frente a una acción ofensiva
- b. El perdón como un atributo o perdón social que se encuentra en algunas unidades sociales. Es decir, existen sociedades que tienen mayor grado de perdón en razón a que sus instituciones o estructuras lo permiten fácilmente
- c. y el perdón como concepto con pluralidad de dimensiones que se deben comprender. Este último postulado, permite entender el perdón de manera articulada con sentimientos negativos, como el dolor, remordimiento, y el odio. Sentimientos que despiertan respuestas vengativas y que tienen su razón de ser debido a la naturaleza humana desde lo biológico, cultural y psicológico.

En contextos de conflicto armado, alcanzar el perdón resulta difícil por las emociones de odio, venganza, rabia y resentimiento, sin embargo, es posible cuando se reconoce la humanidad del victimario o agresor, es decir, se reconoce su dignidad (Villa Gómez, 2016). El reto es cambiar el paradigma que se ha incorporado mediante lo político, ideológico, religioso, cultural y educativo, promoviendo el no reconocer el derecho del otro y su eliminación, en el marco de una guerra de odio, donde existe provocación intencional “de emociones colectivas y legitimación política de narrativas que incitan al mantenimiento de

las diferencias, la perpetuación de los conflictos, la construcción y exacerbación del odio” (Villa Gómez, 2016, p.3), se muestra al otro como un enemigo, desarrollando lo denominado “conflictos intratables” (Villa Gómez, 2016, p.3), por ejemplo, el conflicto palestino israelí es una construcción de memorias victimistas, orientadas en el sufrimiento que han tenido los pueblos en la historia, donde cada uno ve al otro como enemigo absoluto y causante de sus males, esto lleva a la longevidad del conflicto, sumado a las emociones negativas y las creencias, además, cuando hay víctimas (inocentes) el sentimiento de culpar al otro por la maldad crece y nace el deseo de venganza o retaliación (Villa Gómez, 2016, p.4). Son conflictos

que tienen una base psicosocial que es necesario reconocer: un ethos que es transmitido, además, por el sistema escolar y los medios de comunicación, unas orientaciones emocionales vinculadas y una memoria colectiva (Villa Gómez, 2016, p.4).

De acuerdo a lo expuesto, es ineludible que el perdón es pilar fundamental en el proceso de reincorporación de la vida civil y en el punto de víctimas del Acuerdo final, precisamente porque el perdón necesita del reconocimiento del otro y es un paso para la reconciliación social. Aunque en el texto del Acuerdo final se hace referencia al reconocimiento del otro pocas veces de manera literal, sí está inmerso en los conceptos de perdón y reconciliación, pilares del proceso de construcción de paz y superación del conflicto armado interno.

#### **4.2 Conclusiones parciales.**

El concepto de reconocimiento del otro se menciona de manera concreta en el texto del Acuerdo final de manera limitada, refiriéndose al reconocimiento de las víctimas, el reconocimiento de las mujeres como ciudadanas autónomas, el reconocimiento de las comunidades y organizaciones sociales, reconocimiento a la oposición y el reconocimiento a las diferentes etnias y culturas. Los apartes del Acuerdo final que esbozan el reconocimiento son: la introducción, el punto primero sobre la Reforma Rural Integral; el punto 2 referente a la Participación política; el punto 3 sobre cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las armas, de manera concreta en el ítem de Reincorporación a la vida civil de los ex militantes FARC-EP y el punto 5 que se refiere a víctimas.

Aunque no es reiterativa la mención del reconocimiento del otro en el Acuerdo final, y se hace mayor énfasis a la tolerancia, es posible deducir que el Acuerdo requiere avanzar en la forma de encuentro con el otro, a partir de los siguientes aspectos: la búsqueda del fortalecimiento del pluralismo, concepto que menciona 14 veces en el texto; la transformación estructural del campo mediante una Reforma rural integral, que requiere un reconocimiento de comunidades y bases sociales, especialmente de los territorios que han sido víctimas del conflicto armado, así como medidas transformadoras del sistema; la búsqueda del reconocimiento de organización y movimientos sociales, de partidos políticos de oposición, el reconocimiento y legitimación de comunidades, defensores de derechos humanos, y líderes sociales con enfoque territorial, diferencial y de género. Es importante señalar en este aspecto, que el reconocimiento que pretende el Acuerdo no se logra de manera

exclusiva con una cultura tolerante, es necesario entrar al espacio de las teorías del reconocimiento para resolver conflictos identitarios; ahora, en el proceso de reincorporación y víctimas, se da un concepto que en esencia se encuentra el reconocimiento del otro, y es el perdón como elemento fundamental para la reconciliación.

En síntesis, el reconocimiento del otro como noción que trasciende la tolerancia, es pilar fundamental para materializar el Acuerdo final y en el proceso de construcción de una paz estable y duradera, el cual busca la reconciliación nacional y la convivencia pacífica de todos los colombianos. Si bien se menciona pocas veces el reconocimiento a algunos grupos sociales en ciertos apartes del texto del Acuerdo final, se puede resaltar que en el documento del Acuerdo y como objetivo del mismo, se encuentra la reconciliación. En este sentido, para materializar la reconciliación nacional es indispensable abordar el reconocimiento del otro.

## **5. Conclusiones**

Una vez revisados los puntos del documento del Acuerdo final, se encuentra que el texto menciona expresamente la tolerancia 17 veces, cuando se refiere a la participación ciudadana, el respeto a la diferencia y los espacios de diálogo y deliberación por parte de las comunidades, y resalta su importancia en el marco de la cultura de paz y el respeto para garantizar la convivencia y la reconciliación. Por su parte, el reconocimiento del otro, se menciona haciendo referencia al reconocimiento de las víctimas, de las mujeres como ciudadanas autónomas, al reconocimiento de las comunidades y organizaciones sociales, el reconocimiento a la oposición política y a las diversas etnias y culturas; de manera concreta, se usa el concepto para hablar del reconocimiento de ciertos sectores sociales. No obstante, una vez revisado el Acuerdo final, se encuentran otros aspectos que deben leerse en clave de reconocimiento del otro: el pluralismo, la transformación estructural del campo, y el concepto de perdón y reconciliación.

En este sentido, el Acuerdo final entiende por tolerancia como la armonía con la diferencia; necesaria para promover una cultura de paz, respeto, convivencia social, coexistencia y sentar las bases para la reconciliación, no repetición y la construcción de la paz estable y duradera. En cuanto al reconocimiento del otro, el Acuerdo final no da una definición como sí lo hace con la tolerancia, pero hace referencia al reconocimiento de sectores sociales de manera exclusiva. Puede inferirse que el reconocimiento en el Acuerdo final, se entiende como una valoración de grupos sociales que han sido olvidados por parte del Estado y víctimas del conflicto armado en los territorios.

Ahora, desde el punto de vista filosófico, la tolerancia se entiende como: soportar al otro (Voltaire, 2015), respetar la diferencia aceptando valoraciones ajenas (Kant, 1986), es también, una virtud y principio democrático que permite las relaciones sociales (Kelsen,

2019), que abre paso al pluralismo, a la reconciliación (Rawls, 2006a, p. 352), que no supone rechazar al otro, más bien, es una apertura comunicativa que implica en cierta medida, la aceptación sin llegar a una homogeneidad, de ahí, su importancia en la participación ciudadana en los procesos deliberativos en la esfera pública (Habermas, 2010). De igual manera, se entiende como el respeto mutuo que debe darse en todos los ámbitos, y respetando se trasciende de entender la tolerancia como un acto de poder y el ser tolerado como un acto de debilidad (Walzer, 1998); además, desde el pensamiento de Enrique Dussel, la pretensión de verdad es a priori de la validez de esa verdad para el otro, y el aceptar al otro es un a posteriori, en ese espacio intermedio hace presencia la tolerancia; en otras palabras, tolerar es saber esperar racionalmente con respeto por el otro en su trabajo por mejorar argumentos que buscan la aceptación de la propia pretensión universal de la verdad.

De acuerdo a las anteriores posturas, se encuentra que el Acuerdo final entiende la tolerancia como el respeto a la diferencia, como una acción comunicativa racional, fundamental para garantizar convivencia y coexistencia social. En estos términos, la tolerancia es necesaria para el Acuerdo final, no obstante, no es suficiente. Es necesaria para promover la participación ciudadana, para generar espacios de diálogo y deliberación por parte de la sociedad civil, especialmente en los territorios víctimas del conflicto armado, con el fin de facilitar trazar políticas públicas, planes y programas que respondan a los objetivos del Acuerdo final, es decir, a su implementación.

Pero teniendo en cuenta que el objetivo principal del Acuerdo final es el perdón y la reconciliación social, la noción de tolerancia no es suficiente. Al hablar de perdón, en un escenario de conflicto armado es complejo, porque se requiere reconocer al otro, reconocer su dignidad, humanidad y restablecerla, generar un sentimiento que se sobreponga al odio y

al deseo de retaliación. Esas emociones negativas y colectivas son también promovidas por las narrativas colectivas que se gestan en los conflictos armados, donde los medios de comunicación y actores de la realidad política coadyuvan a esa provocación intencional de emociones negativas en la colectividad.

En este sentido, el reconocimiento del otro es indispensable para cumplir con el objetivo del Acuerdo final orientado al perdón y la reconciliación social, por tanto, teniendo en cuenta la noción de reconocimiento del otro que se esboza en el texto del Acuerdo, es necesario ampliar el concepto, pues ahí se hace referencia exclusivamente al reconocimiento de algunos grupos sociales como movimientos sociales, partidos políticos de oposición, comunidades, defensores de derechos humanos, y líderes sociales, por consiguiente, es importante que el reconocimiento vaya más allá de dar valor a grupos identitarios, es decir, que se reconozca al otro en todos los escenarios, especialmente entre los ex militantes y víctimas-sociedad civil, para alcanzar el perdón y reconciliación.

En esta lógica, la tolerancia es lo mínimo para generar un escenario de convivencia social, basada en el diálogo, pero no es suficiente para el éxito del Acuerdo final y el cumplimiento de su objetivo principal, el perdón y reconciliación social en el marco de una paz estable y duradera. La tolerancia es el primer acercamiento con el otro, aunque se debe complementar con el reconocimiento del otro, no son conceptos que se excluyan, al contrario, se necesitan para el éxito del Acuerdo final y un verdadero cambio en las dinámicas sociales que posibilite caminar hacia la alteridad.

En este sentido, y teniendo en cuenta el propósito del Acuerdo, el cual apunta a una reconciliación social, no se puede leer de manera exclusiva y tomando como pilar del mismo, únicamente la tolerancia. Se debe leer el Acuerdo final en clave de los dos conceptos,

tolerancia como primer nivel de encuentro y el reconocimiento del otro. Desde una mirada de tolerancia, los escenarios de participación ciudadana, basados en el diálogo y deliberación y el respeto a la diferencia; la igualdad, equidad y justicia, en aras de garantizar una convivencia social; y para los siguientes casos debe trascender de la tolerancia y realizar una lectura desde el reconocimiento del otro en lo concerniente: al pluralismo; el reconocimiento de comunidades, organizaciones y movimientos sociales, líderes sociales, defensores de derechos humanos; el perdón y la reconciliación, estos dos últimos, esenciales en el proceso de reconciliación social, donde las teorías de justicia social y reconocimiento han dado aportes relevantes con relación a la resolución de conflictos identitarios, reconocimientos de grupos sociales, y justicia social.

A modo de conclusión, el Acuerdo de paz se centra en la tolerancia como principio base del texto y el proceso de implementación, sin embargo, no es posible hablar de cambios estructurales y reconocimiento a grupos sociales y bases sociales, sin trascender de una cultura tolerante, especialmente en procesos de perdón y reconciliación.

### Referencias Bibliográficas

- Arendt, H. (1999). *De la historia a la acción*. Barcelona. Paidós
- Amar Amar, José Juan, & Echeverría Molina, Judith. (2008). Participación comunitaria para el control ciudadano de los servicios públicos domiciliarios. *Revista de Derecho*, (29), 129-152: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0121-86972008000100006&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-86972008000100006&lng=en&tlng=es).
- Alto comisionado para la paz (s.f). El acuerdo final de paz: la oportunidad para construir paz: <https://www.refworld.org/es/pdfid/5a874f254.pdf>
- Badiou, A. (2014). *Controversia: diálogo sobre la política y filosofía de nuestro tiempo*. (H. Pons, trad.). Buenos Aires: Edhasa.
- Badiou, A. (2002). *Condiciones* (E. Molina, trad.). México: Siglo XXI.
- Badiou, A. (2008a). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. (M. Carmén, trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2008b). *Teoría del sujeto* (R. Alvarez, trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Bayle, P. (2005). *A philosophical commentary on these words of the gospel*, Luke 14.23, “Compel them to come in, that my house may be full”. Indianapolis: Liberty Fund.
- Beade, Ileana P. (2009). Consideraciones acerca de la concepción kantiana de libertad en sentido político. *Revista de filosofía*. (65) 25-41. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602009000100002>
- Betancourt, R. (1994). *Filosofía intercultural*. México: Universidad Pontificia de México.

- Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aquisgrán: Wissenschaftsvedag.
- Betancourt, R. (2007). *Sobre el concepto de interculturalidad*. México: CGEIB.
- Borradorri, G. (2003). *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. (J. Botero & L. Hoyos., Trads.). Madrid: Taurus.
- Botero Bernal, A. (2009). *La tolerancia en la historia*. Sello Editorial Universidad de Medellín.
- Bueno Cipagauta, M.A. (2017). Políticas públicas de reconciliación. Un reto posible en la construcción y la sostenibilidad de la paz en Colombia. *Revista análisis político*. No.29. pp-3-24: <http://www.scielo.org.co/pdf/anpol/v30n90/0121-4705-anpol-30-90-00003.pdf>
- Cabezas Ortiz, J. (30 de 06 de 2012). *Eduteka ICESI*. Obtenido de La diversidad Cultural Colombiana: <http://eduteka.icesi.edu.co/proyectos.php/1/4917>.
- Cancillería colombiana. (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Microsoft Word - NuevoAcuerdoFinal(M).docx (cancilleria.gov.co)
- Cepeda Mayorga, I. (2012). *La tolerancia hermenéutica como pauta para el reconocimiento y la comprensión del otro*. Una reflexión desde la ética. Tesis doctoral. Tecnológico de Monterrey. La tolerancia hermenéutica como pauta para el reconocimiento y la comprensión del otro : una reflexión desde la ética (tec.mx)
- CERAC-CINEP/PPP. (2020). Séptimo informe de verificación de la implementación del Acuerdo Final – Secretaría Técnica del Componente- 22 de septiembre. Bogotá: CERAC-CINEPP.

- Cisneros, I. (1996). Tolerancia: Voltaire entre nosotros. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 41(165), 53-65. doi: <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1996.165.49514>.
- Cisneros, I. (2020). *Tolerancia y democracia*. México: Instituto nacional electoral.
- Cortés Moreno, A. & Torres Caballero, A. (2013). *Concepciones sobre el perdón y la reconciliación en el contexto colombiano*. Universidad Pontificia Javeriana.
- Cortés, A., Torres, A., López López, W., Pérez D, C., & Pineda Marín, C. (2016). Comprensiones sobre el perdón y la reconciliación en el contexto del conflicto armado colombiano. *Psychosocial Intervention*(25), 19-25.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. (C. Peretti, trad.). Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1996). *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*. (J. Mateo, trad.). Valladolid: Cuatro Ediciones.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. (P. Peñalver y F. Vidarte, trads.). Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2002). To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible. En: J. Caputo, M. Dooley y M. Scanlon, *Questioning God* (pp. 21-51). Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J. & Roudinesco, E. (2009). *Y mañana qué...* (V. Goldstein, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE. (2021). Encuesta de Cultura política ECP: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/cultura/cultura-politica-encuesta>

Dussel, E. (2003). De la fraternidad a la solidaridad. Hacia una política de la liberación.

*Brocar* (27). 193-222

Dussel, E. (2008). *Deconstrucción del concepto de tolerancia. De la Intolerancia a la*

*solidaridad*. Microsoft Word - Documento1 (pucp.edu.pe)

El Tiempo. (04 de 03 de 2018). *El mundo ve la paz de Colombia como asunto estratégico*

*para la región*. El Tiempo: <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/analisis-la-importancia-de-la-paz-en-colombia-para-la-region-189566>.

Etxeberria, X. (2001). Impunidad y perdón en la política. *Reflexión Política*, 3 (5), enero-

junio, Universidad Autónoma de Bucaramanga. Colombia 1-6. Redalyc. Impunidad y perdón en la política

Fisas, V. (2013). *Escola de cultura de pau*. Universitat Autònoma de Barcelona:

<https://escolapau.uab.cat/entrevista-a-vicenc-fisas-sobre-el-proceso-de-paz-en-colombia/>.

Fraser, N. (2000). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y*

*feminismo*. (M. Molina Bodelón & C. Vega Solís Trad). New Left Review. Madrid: Editorial Traficante de sueños.

Fraser, N. (2012). Sobre la Justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro. pp. 37-46.

NLR74.indb (newleftreview.es)

Gallego García, G. (2016). La refrendación e implementación del Acuerdo de paz no da más

espera. *Revista nuevo foro penal*, 12(87). 7-15.

Grueso, D. I. (2012). *¿Se hace justicia a los grupos subordinados cuando se les reconoce?*.

*Una aproximación a la cuestión desde las teorías críticas de Young, Fraser y Honnet*.

En M. Marquez Restrepo, B. E. Pastrana, & Q. Hoyos Vasquez, El eterno retorno del populismo en América latina y el Caribe (págs. 405-420). Bogotá: Clacso.

Guarín Ramirez, E.A; Olarte López, L.A; Garzón Barrera, J.A. (2019). El pluralismo social en la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana y sus efectos en la realización efectiva de los derechos. *Revista via inveniendi et judicandi*. Vol. 14, Núm. 2, pp.11-39.

Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. (J. Velasco Arroyo & G. Vilar Roca, Trads.). Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2000). *La constelación postnacional* (XXXX, Trad.). Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2010). *Facticidad y Validez* (M. Jimenez, Trad.) Madrid: Trotta.

Chaparro Amaya, A. (2018). Acordar la paz en Colombia o ‘la cosa misma’ de la filosofía. *Estudios de Filosofía*, 57, 35–57.

Heller, A. (1990). *Más allá de la justicia*. (J. Vigil, Trad.). Editorial Crítica.

Heller, A. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*.(J.F. Yvars & E. Pérez Nadal, Trads.). Barcelona: Ediciones Península.

Heller, A. (1996). *Una revisión a la teoría de las necesidades*. (Angel Rivero Rodriguez, Trad). Barcelona: Paidós.

Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*. (5), 78-92.  
<https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i5.339>

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo

Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría* (35), 129-150. El reconocimiento como ideología | Isegoría (csic.es)

Indepaz. (23 de 07 de 2019). *Indepaz. Informe parcial*: <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2019/07/Informe-parcial-Julio-26-2019.pdf>

Institute for integrated transitions. (s.f). *La fase exploratoria del proceso de paz: una mirada desde adentro*. (A. Bermúdez, Ed.) Bogotá: Fondo de Capital Humano para la Transición Colombiana.

Jaramillo, S. (1 de marzo de 2016). *Conferencia ¿Cómo construir paz en los territorios?* Universidad de los Andes: <https://proyectopaz.uniandes.edu.co/multimedia/foros-debates-entrevistas/foro-como-construir-la-paz-en-los-territorios-intervencion-sergio-jaramillo/>

Kant, E. (1998). *Sobre la paz perpetua* (A. Truyol y Serra & Joaquín Abellan, Trads.). Madrid: Técnos.

Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. (M. Caimi, Trad.). Buenos Aires: Colihue Clásica.

Kant, I. (2006). En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”. En Kant, I., *Teoría y práctica* (J. M. Palacios, M. F. Pérez y R. Rodríguez, Trads., 4.a ed., pp. 3-60. Tecnos.

Kelsen, H. (1934). *Esencia y valor de la democracia*. (R. Luego Tapia, & L. Legaz y Lacambra, Trads.) Barcelona: Labor S.A.

Kelsen, H. (1988). *Escritos sobre la democracia y el socialismo*. (J. Ruiz Manero, Trad.) Madrid: El Debate.

Kelsen, H. (2019). *El absolutismo y el relativismo en la filosofía y en la política*. (R. Vernengo, Trad.)

<https://derechoteorico.files.wordpress.com/2019/03/kelsenabsolutismofilosc3b3fico.pdf>

Laclau, E. (1997). Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía. *Ágora* (6). 63-89.

Lévinas, E. (1993). *El Tiempo y el Otro*. (J. Pardo, Trad.). Barcelona: Paidós.

Lévinas, E. (2000). *La huella del otro*. ( E. Cohen, S. Rabinovich y M. Montero, trads.). México: Taurus.

Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (D. Guillot, trad.). Salamanca: Sígueme.

McCullough, M., & VanOyen, C. (2005). The Psychology of Forgiveness. En *Handbook of positive psychology* . Oxford University Press.

Mejía, G. & LaRosa, M. (2014). *Historia concisa de Colombia (1810-2013)*. Bogotá: Universidad Javeriana-Universidad del Rosario.

Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. (S. Laclau, Trad.) México: Fondo de cultura económica.

Pérez, M. (2017). Tres enfoques del pluralismo para la política del siglo XXI. *Ideas y valores*. 66 (163).177-202.

Rawls, J. (2006a). *El liberalismo político*. (S. Madero Báez, Trad.) México: Fondo de cultura económica.

Rawls, J. (2006b). *La teoría de la justicia* (M. González, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. España: Siglo veintiuno editores.

Rodríguez Pico, C. (2015). Participación política en los acuerdos de paz de la Habana: El prerrequisito de la refrendación de los acuerdos. *Análisis político*, 28(85). 57-75.

- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. (J. Vigil Rubio, Trad.) Barcelona: Paidós Ibérica. S.A.
- Rorty, R. (2001). *Filosofía y el espejo de la naturaleza*. (XXXX. Trad. ) Ciudad: Editorial Cátedra.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. (xxxx, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Sánchez Cardona, M. (2011). La cultura para la paz en Colombia: retos y opciones desde una perspectiva psico-jurídica. *Pensamiento jurídico*, (30). 63-101.
- Sánchez Hernández, F. (2013). Estima de sí y la alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas. *Revista de las Ciencias del Espíritu. Franciscanum*, 55 (160). 111-133.
- Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Santos, B. (2009). *Pensar el Estado y la sociedad: Desafíos actuales*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y Programa Democracia y Transformación Global.
- Santos, B. (2012a). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala.
- Santos, B. (2012b). *Derecho y Emancipación*. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press.

- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política* (7).10-19.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. (Ana Lizón, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Telesur. (23 de noviembre de 2016). *Colombia nuevo acuerdo de paz gobierno FARC-EP modificaciones 2016* <https://www.telesurtv.net/news/Colombia-nuevo-acuerdo-de-paz-gobierno-FARC-EP-modificaciones-20161112-0039.html>
- Uprimny, R. (2016). "*Fin del conflicto y refrendación*". *Intervención de Rodrigo Uprimny sobre refrendación*: [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_805.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_805.pdf)
- Villa Gómez, J. (2016). Perdón y reconciliación: una perspectiva psicosocial desde la no violencia. *Polis*, 1-22. URL : <http://journals.openedition.org/polis/11553>
- Voltaire. (2015). *Tratado sobre la tolerancia. Con ocasión de la muerte de Jean Calas (1763)*. (C. R. De Dampierre, Trad.) Madrid:Tecnos.
- Walzer, M. (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. (F. Álvarez, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Zizek, S. (2003). *Sublime objeto de ideología*. (I. Vericat, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zizek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. (J. Eraso Ceballos y A. Antón Fernández, Trad). Madrid: Sequitur.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (A. Antón, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2011a). En contra de los derechos humanos. *Suma de Negocios*, 2(2), pp. 115-127.
- Zizek, S. (2011b). *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!* (V. Ruiz y M. Souza, trads.). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

