

Comunicación Intercultural para Democratizar la Democracia

Guillermo Hoyos Vásquez⁽¹⁾

"Si nosotros queremos seguir existiendo como pueblos indígenas diferentes a la sociedad nacional, si nosotros mismos valoramos nuestra propia investidura de lo que somos, entonces depende de nosotros mantenernos con nuestra identidad, con nuestra cultura, con nuestra filosofía, con nuestro pensamiento. Al Estado no le interesa que nosotros estemos en esta posición en defensa de nuestra propia identidad, de nuestra propia cultura; por eso pensamos que en este punto sí nos corresponde a nosotros, a cada pueblo, cada vez más irnos valorando por nosotros mismos..., y eso es lo que estamos diciendo en los 82 pueblos indígenas del país: que tienen que pararse en raya y defender sus intereses porque a nadie más le interesa que a nosotros mismos... Nosotros, si dejamos de ser indios, perdemos esos derechos que anteriormente mencioné; pero si nos mantenemos como tales, tenemos esos derechos, así no sea a muy corto plazo. Sabemos y somos conscientes del orgullo de ser indios con unos derechos y una lengua". He citado al Miembro de la Asamblea Nacional Constituyente de Colombia de 1991, Lorenzo Muelas, en su *Biografía indígena*.⁽²⁾

Son expresiones compartidas hoy por ciudadanos que comprenden a los discriminados social y económicamente, a los inmigrantes perseguidos, a minorías no sólo étnicas, sino religiosas o culturales, toleradas pero no reconocidas políticamente. Por ello, una de las tareas en el marco del multiculturalismo es pasar del autorreconocimiento como identidad colectiva al reconocimiento político por parte de la sociedad civil.

La población indígena colombiana, proporcionalmente menor que la de otros países de la región, de significativa diversidad cultural y lingüística, se destaca por su presencia política. En esto supera a las comunidades negras, descendientes de los antiguos esclavos africanos, para no hablar de otros grupos regionales menores. El argumento de los indígenas por el reconocimiento va a las raíces, como lo enfatiza el mismo Lorenzo Muelas:

"El derecho mayor... es considerado por nosotros como un derecho nacido de la tierra y de la comunidad, por haber existido nosotros por miles de años en este continente y habernos expansionado en él y en todos los campos: científico, político, tecnológico... Por eso pensamos que si estoy hablando de la existencia de los pueblos indígenas en este continente desde hace más de treinta mil años, tenemos un derecho adquirido por ley natural, por una constitución natural, y eso mucho antes de que existiera en Colombia la que llamamos la ley, la Constitución de 1886, pues nosotros ya la teníamos antes de que llegaran los conquistadores españoles. En la nueva Constitución por primera vez, lo hemos hecho reconocer..., que no es un derecho de cualquier colombiano sino que es un derecho antiquísimo, vernáculo... Nosotros somos hijos de la tierra, hijos del agua y consideramos al mestizo como hijo del viento, porque al mestizo no le importan los derechos, sino el billete de papel; no le importa vender la mejor tierra, su interés es económico; vende aquí, compra allí, vende más allá y así se va yendo por todo el país o por todo el continente. En cambio el indio no puede hacer eso, porque considera que ahí está la raíz de su vida, ahí está si goza o sufre. Este es el Derecho Mayor".⁽³⁾

Los indígenas se han apropiado de los textos constitucionales como victoria en sus pretensiones autonómicas. El artículo 7 de la Constitución Colombiana dice que "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana". Sin embargo, debe tenerse en cuenta que estos derechos sólo están declarados, pero que

falta un largo camino para su desarrollo. En este camino, si la Constitución es burlada, puede esperarse todo tipo de luchas legítimas por el reconocimiento⁽⁴⁾. Tal es el caso del movimiento zapatista.

En entrevista para el periódico *El Espectador*⁽⁵⁾ de Bogotá en enero de 1997 el "subcomandante Marcos" anunciaba: "Ahí vamos a estar dando lata, haciendo encuentros, convenciones, peleando o escribiendo, hasta que nos maten o nos den el mundo que estamos pidiendo. Que no es un mundo para zapatistas. Un mundo donde quepan los zapatistas pero también los otros, quienes quieran que sean los otros... Para el poder somos transgresores de la ley... Hay un sueño que es compartido por gente en todo el mundo... A lo mejor podemos hacerlo realidad algún día... no se trata de tomar el poder sino de algo 'más sencillo', que es cambiar el mundo, cambiar todas las relaciones políticas... No pretendemos tener la única palabra. Aceptamos que hay otras ideas y que el mañana va a ser construido con la participación de otros".

A la pregunta: ¿De qué prácticas guerrilleras toman distancia los zapatistas?, responde: "Primero, nosotros no nos volveríamos contra nosotros mismos. No justificaríamos ataques a la población civil, cualquiera que sea este fin... Cuando un ejército se dedica a pelear contra la población civil se convierte en un monstruo, en un enfermo que asesina por placer y no por necesidad, si es que hay alguna necesidad que justifique el asesinato de civiles".

La marcha de los zapatistas de estos días hacia Ciudad de México es otra expresión de las luchas por el reconocimiento: es "la marcha de la dignidad indígena, la marcha del color de la tierra... ya no más el rincón del olvido, ya no más el objeto de desprecio, ya no más motivo de asco... Ya no más la vergüenza del color. Ya no más la pena de la lengua. Ya no más humillación o muerte... Nos acompañan los corazones de millones en México y en los cinco continentes... los pueblos indios tendremos al fin ¡democracia, libertad, justicia!"⁽⁶⁾.

Esta larga introducción sólo pretendía presentar, con la ayuda paradigmática de las luchas indígenas por la identidad, el significado político del multiculturalismo. Los movimientos culturales son luchas por el reconocimiento social y constitucional del derecho a la diferencia, es decir de la identidad en la diversidad; cuando esto no es posible, se llega a la desobediencia civil y a diversas formas de violencia.

1.- El multiculturalismo y los retos de la globalización.

No podemos considerar hoy el multiculturalismo independientemente de la globalización. Si por una parte pareciera que en nombre de la modernización y del mercado se consolida la colonización del mundo de la vida, por otra los ciudadanos son cada vez más conscientes de la herencia emancipatoria de la modernidad: la autonomía pública y privada. En este sentido es cierto que "la modernidad se orienta por esencia hacia la globalización"⁽⁷⁾.

Por otro lado el mismo fenómeno de la globalización ha dado una nueva orientación al tema de la identidad, que en Latinoamérica ha sido recurrente ya desde la víspera de los movimientos de independencia a finales del Siglo XVIII: "¿Qué somos?, ¿quiénes somos?, ¿cuál es el papel que nos corresponde en la historia?, ¿qué elementos distinguen a nuestra cultura?, ¿hasta qué punto nos equiparamos con otras zonas culturales?, ¿quién decide sobre nuestro presente y futuro?"⁽⁸⁾. Son preguntas que se repiten en diversas épocas y lugares del mundo, como si la reflexión latinoamericanista se hubiera universalizado. Hace poco la respuesta se daba en términos de identidad *versus* dependencia⁽⁹⁾. Hoy, cuando con la globalización coexisten los nacionalismos, la pregunta por la identidad cultural no es tanto defensiva cuanto constructiva. El multiculturalismo abre el horizonte social e histórico en el que interactúan las diversas

culturas desde su propia identidad, reconociendo la diversidad, en procura de mínimos de identidad constitucional. Esto significa que no es una mala utopía "pensar en estados multinacionales, que incluyan las naciones aborígenes y las comunidades negras con pleno reconocimiento y como una riqueza"⁽¹⁰⁾. Es innegable que también en Latinoamérica hay un replanteamiento con respecto a la idea de un estado protagónico y de su proyecto unificador de la cultura popular. De hecho nuestra pluralidad étnica y cultural no implica secesionismo ni fundamentalismo 'purificador', "sino búsqueda crítica de proyectos participatorios y modelos de desarrollo social"⁽¹¹⁾.

Ahora bien, a la globalización, cuando se la identifica con el neoliberalismo, se le critica que en su desarrollo no sólo se irán desvaneciendo los Estados nacionales, sino que en su arrollador economicismo amenaza con marchitar las diferencias culturales y sus polos de identidad, el sentido de solidaridad de las comunidades e inclusive aspectos ético-políticos de las sociedades modernas. Esto es lo que denuncian los manifestantes desde Seattle hasta Davos pasando por Praga. Pero la globalización, a cuya realidad no podemos resistirnos, no sólo es nivelación de toda diferencia a partir de la racionalidad económica, ni se manifiesta sólo en fenómenos negativos como el tráfico de drogas y de armas, el lavado de dinero y el terrorismo internacional. Como globalización es más que neoliberalismo tiene sentido el discurso crítico normativo con pretensiones de universalidad y el diálogo intercultural de los pueblos en búsqueda de motivos y formas de identidad que convoquen a la convivencia humana. A este respecto sigue siendo determinante lo que dijera Kant ya en 1795 en *La paz perpetua*: "La comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos ha llegado a tal situación que una violación de la ley en cualquier lugar de la tierra es sentida por todos. Así que la idea del derecho de ciudadanía mundial no es fruto de una imaginación fantástica y exagerada acerca del derecho, sino un complemento necesario del código escrito del derecho político y de las naciones, que de esta manera llega a ser el derecho público de la humanidad, favorecedor de la paz perpetua"⁽¹²⁾.

Al comprender que globalización no es sólo la reedición de un "Leviatán global"⁽¹³⁾, podemos analizar sus presupuestos y consecuencias: la comunicación, la información, la crítica, la democracia y la educación, es decir, la ciencia en general, la medicina, la técnica, la cultura misma. Hay quienes hablan de la globalización de la solidaridad, de múltiples posibilidades de cooperación entre los pueblos y de la idea de universalidad de la filosofía. En esta perspectiva compleja, en este horizonte de horizontes de la mundialización, tiene sentido reconstruir las relaciones entre las diversas culturas en su lucha por formas de reconocimiento y de identidad colectiva, institucional y personal. Aquí se encuentra la propuesta del premio Nóbel de economía Amartya Sen en el sentido de no comprender el desarrollo humano desde el punto de vista de la mera productividad, sino desde una concepción integral del hombre, de sus capacidades de libertad, cooperación y compromiso con la democracia⁽¹⁴⁾.

Es necesario por tanto entender la globalización en el proceso de progresiva interrelación entre diferentes sociedades del mundo como un todo, en las tres esferas determinantes de la dinámica social: la económica, la política y la cultural⁽¹⁵⁾. La tesis de la así llamada 'filosofía intercultural' es que hay que partir del diálogo entre las diversas culturas para abordar los temas de la razón tanto teórica como práctica.⁽¹⁶⁾ Lo relevante de esta perspectiva es que antes de proyectar al mundo de la vida y a la sociedad conceptos e ideas, ciertamente ahora ya no de la metafísica, pero sí de la filosofía de la conciencia o de la historia, se parte en estricto sentido 'fenomenológico'⁽¹⁷⁾ del 'darse las cosas mismas': el mundo en su multiplicidad de perspectivas y la sociedad en la diversidad de formas de vida. Y se busca que la descripción de este 'darse' no se realice por un sujeto privilegiado, sino por los muchos

como participantes gracias a su propio lenguaje desde sus diversos mundos de vida. En este sentido podríamos hablar de una "filosofía *a posteriori*. Que piensa el proceso histórico en primerísimo lugar y que brinda criterios para tomar posición en él. Que propone sentidos e hipótesis de avance colectivo. Que busca abrir caminos hacia lo alternativo"⁽¹⁸⁾; es decir, lo que ha querido ser desde sus inicios el pensamiento latinoamericanista.

Con esto quedaría claro que la globalización entendida no en sentido reduccionista, sino como apertura a nuevas oportunidades no sólo en la economía, sino en la cultura y la política, antes que un peligro es más bien un auténtico reto de participación social y de cooperación interinstitucional, para las sociedades que la enfrentan desde el fortalecimiento de sus recursos morales, culturales y democráticos. Por ello puede decirse que al movimiento de apertura que significa la globalización, tendría que corresponder un movimiento de consolidación interna de los pueblos no tanto en una instancia superior –como podrían ser las Naciones Unidas⁽¹⁹⁾- sino sobre todo en el sentido de la democratización de la democracia: en esta ‘diástole’-‘sístole’ se conservaría la multiculturalidad en la identidad tanto personal como colectiva en el Estado de derecho democrático.

2.- El actuar comunicativo intercultural y las identidades.

La teoría del actuar comunicativo como paradigma para ocuparse del conocimiento y la acción humanos, propuesta por Jürgen Habermas, pretende dar razón de los fenómenos del mundo de la vida y de las sociedades desde la interacción originaria de sujetos comprometidos en contextos concretos. A estos sujetos se les presenta el mundo desde horizontes diferentes, por lo cual sus discursos expresan la perspectividad de las perspectivas desde su pertenencia geográfica y cultural como personas y como colectivos. Considerado así, el actuar comunicativo es el mejor dispositivo para apropiarse de la globalización en toda su complejidad. Este giro lingüístico es condición necesaria para poder tematizar semántica, intencional y pragmáticamente las culturas en íntima relación con el lenguaje ordinario y con el mundo de la vida. En el intercambio dialogal los sujetos se cercioran de la relatividad de sus opiniones y al mismo tiempo de la necesidad que tienen, tanto epistémica como prácticamente, de las perspectivas de los demás participantes. En el actuar comunicativo se entretajan la diversidad de perspectivas, origen del multiculturalismo, y la perspectividad de cada quien, fundamento vivencial de identidad personal, para dejarse fascinar, en el más auténtico sentido de la admiración filosófica, por la posibilidad de llegar al acuerdo fundador de la ciencia y de la sociedad: a saber, que dando razones y motivos se establecen consensos y disensos.

Detengámonos en este análisis de las estructuras de la comunicación, la cual, antes de entregar resultados obtenidos en forma de ‘comunicados’ sobre estado de cosas o sobre normas que han de seguirse, constituye intersubjetivamente el sentido del mundo y de la sociedad a partir de las opiniones de los participantes. Esta reconstrucción genética de la comunicación no pretende superar con la *episteme* las *doxai*, sino precisamente, como lo propusiera la *skepsis*, construir saber con base en opiniones. El proceso constructivo de conocimientos, valores, fines y normas parte de la intencionalidad de quienes participan en la comunicación: allí la identidad de cada uno aparece contextualizada culturalmente al reconocer la pertenencia cultural de las identidades de los demás participantes. La identidad de la persona se constituye en la relación con el otro y en la explicitación de pertenencia cultural de cada quien. Frente al "rostro del otro", como lo enfatiza Levinas⁽²⁰⁾, y como lo plantea recientemente el pensamiento iberoamericano, al colocarme "en el lugar del otro", enfatizando la "razón de los vencidos"⁽²¹⁾, en "opción

por los pobres", asumo "la voz de los sin voz" y en ella mi responsabilidad en ese horizonte abierto por su presencia que me interpela.⁽²²⁾ Así como no hay sujeto sólo en singular, tampoco hay cultura en singular, dada la multiplicidad de perspectivas del mundo-uno en la historia y en la sociedad como un todo. Gracias al lenguaje propio de cada cultura nos abrimos y abrimos nuestra cultura a otras culturas, las cuales de nuevo gracias a su lenguaje se me dan hermenéuticamente. La filosofía como políglota abre este horizonte de horizontes cultural en el más profundo sentido de universalidad. Este es el origen mismo de la multiculturalidad y de la pertenencia mediadora de la identidad personal en su cultura, para hacer posible la comprensión intersubjetiva. Identidad personal y multiculturalismo se nos dan simultáneamente en la comunicación.

Para comprender mejor la relación entre multiculturalismo e identidad personal y las posibilidades, a partir de esta relación, del compromiso de las personas con proyectos colectivos, queremos destacar que este primer momento de la comunicación hace del mundo de la vida un contexto ilimitado de significaciones, donde comprender otras culturas no me obliga a identificarme con ellas. Esto me permite descubrir un nuevo sentido de identidad, el de cada una de las culturas que tejen las redes de la sociedad. El debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas se escenifica desde dos extremos: quienes reivindican la identidad del individuo relativizando los contextos y quienes ponen en el tejido cultural el principio de identidad. El compromiso valorativo, los sentimientos morales y los conflictos que se presentan en este nivel originario de la comunicación, no sólo no son obstáculo epistemológico (como parece temerlo el liberalismo) para reconocer a otros y respetar sus máximos, para entonces dilucidar aquellos mínimos en los que deberíamos poder coincidir para convivir creativamente. La sensibilidad que valora, reivindica, censura o aprueba, antes que obstáculo, es fuerza motivacional necesaria para la participación social (como lo reclama acertadamente el comunitarismo). En este reino de la diferencia, donde en un buen sentido 'todo vale', es necesario el reconocimiento del otro como diferente y como interlocutor válido, es decir, como quien desde perspectivas diversas lucha, argumenta y, en una palabra, participa en favor de concepciones del bien y de la vida que enriquezcan la reciprocidad⁽²³⁾, la solidaridad⁽²⁴⁾ y las diversas formas de cooperación social. Todo esto es posible gracias a la actitud que se funda en el pluralismo razonable frente a la multiculturalidad, principio moral irrenunciable para quienes buscan mínimos de convivencia enriquecidos y asegurados gracias a la diversidad cultural. El punto de partida para la constitución de lo público, para el ejercicio de la política y para la legitimación del Estado de derecho democrático, es sin lugar a dudas la "inclusión del otro"⁽²⁵⁾ en una sociedad civil, en la que quepan todos con sus diversas concepciones del bien y de la moral, con sus dioses y demonios, costumbres y tradiciones, en una palabra con sus concepciones holísticas del sentido de la vida. Estamos en el reino del multiculturalismo.

3.- Pluralismo razonable y consenso sobre mínimos.

Pero en el reino del multiculturalismo, donde pareciera que 'todo vale', no siempre se pueden, con base en la mera comprensión, solucionar todos los conflictos ni coordinar todas las acciones para el bien común. Sin pretender superar la multiculturalidad, precisamente reconociendo sus recursos cognitivos y motivacionales, es necesario develar las así llamadas 'trampas del multiculturalismo', para poder acordar discursiva y cooperativamente aquellos mínimos que posibiliten la convivencia. Se trata de confusiones entre la tolerancia propia del pluralismo con un relativismo moral a ultranza, desde el cual se tomarían como enriquecimiento cultural conductas abiertamente opuestas a la dignidad de la persona y a los derechos humanos. Tampoco

se pueden confundir la identidad personal con la social, la unidad cultural y la institucional, y los sujetos jurídicos con los sujetos morales⁽²⁶⁾. La competencia discursiva de personas conscientes de su identidad moral, a partir del reconocimiento de la multiculturalidad, nos ayudará a establecer las distinciones pertinentes al constituir aquellos mínimos en los que se basan la identidad social, la unidad institucional y el sujeto de derecho.

Como ya lo hemos insinuado, el ámbito de los máximos multiculturales, se fortalece gracias al pluralismo razonable, actitud más comprensiva que la mera tolerancia, condición necesaria para buscar un consenso entrecruzado sobre mínimos. La comunicación plural por naturaleza protege a cada cultura del dogmatismo propio de su identidad, al abrirla, sin desvanecerla, a otras culturas, también ellas con las mismas pretensiones holísticas. La riqueza de una cultura consiste en su apertura y capacidad de preguntar. Lo que desde una posición estrictamente epistémica parece imposible, es decir, la coexistencia de diversos absolutos culturales (religiosos, morales, filosóficos, políticos e ideológicos), tiene solución práctica, la del actuar comunicativo orientado hacia aquellos mínimos que sin ignorar los máximos, se construyan a partir de ellos y se nutran motivacionalmente de las fidelidades que en ellos se generan. La fortaleza de los mínimos consiste en la coincidencia de muy diferentes máximos en principios éticos de reconocimiento mutuo de ciudadanos iguales en derechos y deberes.

Por ello, un segundo momento de la comunicación, provocado por la multiplicidad de puntos de vista del primero, es decir por el multiculturalismo, es el que puede conducir a acuerdos mínimos con base en razones, motivos y propuestas, que compiten en el proceso de formación de la opinión y la voluntad de los ciudadanos. Aquí se despliega en toda su riqueza el diálogo intercultural en la política deliberativa: ésta consigue en el mundo de la vida como fuente inagotable de recursos para validar lo 'correcto' y lo legítimo, el que tanto los consensos como los disensos no sólo tengan la fuerza de convicción propia del discurso, sino *en el mismo acto* el poder motivacional de la voluntad comprometida con el acuerdo ciudadano. La democracia participativa es a la vez vida de la sociedad civil, al reconstruir la solidaridad en actitud pluralista, y procedimiento para llegar libremente a consensos y disensos de relevancia cultural, política y constitucional. Se trata de consensos que constituyen identidades más o menos fuertes: la del Estado de derecho democrático, la del individuo liberal y la del miembro de una comunidad de valores.

El discursar comunicacional desde el pluralismo razonable hacia el consenso entrecruzado no aspira superar las diferencias de las diversas concepciones del bien y mucho menos reemplazar la identidad personal por una colectiva institucional. La teoría discursiva de la política y del derecho abre desde un principio la *polis* en el más estricto sentido de lo público a la participación democrática de todos los ciudadanos, en búsqueda tanto de comprensión de la complejidad y conflictividad propia del multiculturalismo, forma de la sociedad civil, como de acuerdos mínimos que constituyan el Estado social de derecho, polo de identidad política de los ciudadanos. Esta identidad ético-política, fuente del 'patriotismo constitucional' no suplanta en ningún sentido la identidad personal. "El reconocimiento de la autonomía de las personas implica el de las comunidades culturales a las que pertenecen"⁽²⁷⁾.

Por ello es necesario desvincular de la moral, fuente de identidad personal, al derecho moderno, para restablecer todo su sentido y legitimidad con base en la participación política de los ciudadanos, de acuerdo con el principio general de toda normatividad, no tanto moral, sino sobre todo jurídica: "sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas"⁽²⁸⁾.

Lo que se logra con este principio de acuerdo, más que reformar la moral, es aceptar su pluralidad, dado que no toda moral de máximos se basará de hecho en el consenso; seguirá habiendo morales religiosas, utilitaristas, agnósticas... hasta donde alcance el multiculturalismo. Pero en el ámbito de las relaciones sociales sí se impone el diálogo intercultural en procura de una ética de mínimos, la cual exige cierto grado de identificación y compromiso: el de un patriotismo constitucional en el sentido de una identidad colectiva, nacional o supranacional, pero nunca sustituto de la identidad personal, la que es interpelada y constituida por el sentido de universalidad de la moral. Si "el patriotismo es una virtud"⁽²⁹⁾, la identidad indelegable sigue siendo la de la persona moral, al constituirse en el diálogo intercultural y no en una cultura determinada. "Entre el ideal de la nacionalidad o de las comunidades étnico-culturales y el ideal cosmopolita-universal, me inclino por éste último", enfatiza Ernesto Garzón Valdés⁽³⁰⁾.

Gracias a la distinción entre identidad personal y pertenencia a una cultura determinada, cobra sentido reconstruir en el diálogo intercultural, la complementariedad entre posiciones que parecerían irreconciliables: 'las libertades de los antiguos', propias del comunitarismo, para el ejercicio de los derechos políticos de participación, se consolidan como derechos humanos, propios del liberalismo, en la forma renovada de 'las libertades de los modernos', gracias al reconocimiento mutuo de ciudadanos libres e iguales en procura de una sociedad justa con instituciones democráticas. O lo que es lo mismo: los derechos humanos del liberalismo sólo adquieren validez y relevancia en su ejercicio público en la sociedad civil, ámbito de la soberanía popular. Esto permite articular la dialéctica entre 'autonomía pública', propia de la participación política, y 'autonomía privada', origen de las libertades individuales con base en la identidad personal. Al reconciliarse en dicha dialéctica la 'soberanía popular' y los 'derechos civiles' de las personas, van alcanzando en la historia las luchas por los derechos humanos su cometido y se van consolidando constitucionalmente con base en movimientos sociales, animados por la comunicación intercultural desde sus orígenes en el mundo de la vida de las comunidades, que abren el espacio público a la participación de todos los asociados. Se rompe entonces la discontinuidad entre ideales de vida, propios del paradigma comunitarista, y procedimientos políticos conducentes a determinados acuerdos con fuerza jurídica vinculante: son ciudadanos de carne y hueso, con sus necesidades de toda índole, metidos en conflictos más o menos graves, con sus diversos dioses y demonios, los que llegan desde pertenencias culturales diferentes, gracias a su actividad pública, a posibles consensos sobre mínimos, que pueden significar polos de identidad colectiva y adquirir forma jurídica.

Para resumir lo planteado hasta ahora en este intento por profundizar en el sentido político de la cultura y en el cultural de lo político, podemos caracterizar la identidad personal como identidad moral que se constituye ciertamente en un contexto cultural, pero no se identifica con él, precisamente porque es dicha identidad la que le permite comprender otras culturas, cada una con su propia identidad, y en diálogo con ellas construir unos mínimos ético-políticos como polos de identidad institucional para la convivencia ciudadana.

4.- Significado político de las culturas: la exclusión y los conflictos sociales.

Los fundamentalismos como fenómenos culturales se originan en el reduccionismo que hace de *una* cultura *la* cultura y excluyen de la sociedad las otras culturas. El dogmatismo y el autoritarismo monocultural son intolerantes. Las consecuencias de este desconocimiento del multiculturalismo son la discriminación y la violencia. José Luis

Aranguren en su *Ética y política* lo ha formulado certeramente: "Los individuos o grupos aislados, los que se sienten excluidos, a la izquierda o a la derecha, social o regionalmente, de la política, los que se consideran desprovistos de derechos, atención pública o *status*, así como los grupos sociales en declive o mal dotados para una adaptación a las demandas de una civilización en transición o expansión, y quienes se consideran sin oportunidades, condenados a la inmovilidad, a un imposible ascenso social, se inclinan, normalmente, al disconformismo radical y, por tanto, a la repulsa de una democracia que, para ellos, no es tal"⁽³¹⁾.

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

A modo de ejemplo, podríamos considerar cómo en el caso colombiano la historia de más de cincuenta años de violencia guerrillera, se explica por la exclusión sistemática y la discriminación de amplios sectores de la población de un sistema político que ha regulado desde la independencia la educación, la cultura y la economía del país. Los renovados esfuerzos por dialogar para acordar la paz han fracasado y fracasarán mientras no se vuelva a los orígenes: a la refundación de la sociedad a partir de las diferencias culturales, regionales, de origen y de clase, mediante acuerdos que incluyan a todos⁽³²⁾, si se quiere mediante políticas 'populistas' incluyentes en ese acuerdo intercultural que constituye el auténtico sentido de nación, dado que mientras no haya contrato fundacional, seguiremos siendo "un pueblo sin nación"⁽³³⁾.

Un caso paradigmático desde esta perspectiva intercultural, es el de la desobediencia civil⁽³⁴⁾: se trata de actos de violación de lo establecido (protesta ciudadana, movimientos sociales, toma de tierras, etc.) para exigir de los que gobiernan que revisen la legislación, y apelar al sentido de justicia del público. En estos casos se manifiesta la conciencia de la sociedad de su poder para presionar al Estado, de suerte que solucione los conflictos de acuerdo con principios constitucionales y morales. Se tiene por tanto una concepción dinámica de la constitución como un proyecto nunca terminado y siempre dependiente del poder democrático: es un dispositivo de aprendizaje de solución concertada de aquellos conflictos, que nos hemos acostumbrado inveteradamente a manejar con violencia, y de procura del bien común, para abordar aquellas tareas que no pueden realizarse exitosamente sin la cooperación social.

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

sobre todo porque quienes dialogan para restablecer la convivencia, se comprometen con la sustancia de la democracia y la posibilidad del Estado de derecho: la pluralidad cultural, lo público y la comunicación.

El conservar un sentido comunicativo fuerte de lo público como paradigma de la democracia participativa aun en medio de las armas tiene su importancia en ambas direcciones: señala que el autoritarismo y la corrupción cierran el espacio de la participación de la misma forma que la violencia, al cancelar todo espacio para la multiculturalidad, para la diversidad de concepciones de la vida y para la imaginación política y toda posibilidad de recuperar credibilidad para la democracia. No sólo la violencia cierra el espacio del diálogo y del entendimiento, sino que el mismo rechazo al diálogo, aun en medio de las armas, cancela toda posibilidad de construir una sociedad pluralista, en la que la inclusión del otro signifique que allí pueden vivir todos, respetando las diferencias de toda índole. De la construcción de esta sociedad son responsables no sólo los así llamados poderes establecidos, sino quienes los combaten para buscar el cambio. Unos y otros no pueden pensar sólo en sí mismos, puesto que es la sociedad civil la que les exige dialogar con ella misma acerca de un país en el que quepan todos. Evadir dicha responsabilidad priva a unos y otros de legitimidad ante todos los que tienen derecho como ciudadanos a autoincluirse en un proyecto de Estado de derecho democrático.

Más aún son responsables precisamente como miembros de la sociedad civil quienes pretenden representarla, defenderla o refundarla. De nuevo aquí se manifiesta la identidad moral de la persona en íntima relación con la responsabilidad civil que constituye ciudadanía. La sensibilidad moral de la sociedad reclama cada vez con mayor énfasis la responsabilidad de los agentes mismos en aquellos asuntos que afectan a la colectividad: medio ambiente, prevención de riesgos, violencia y criminalidad. Aquí no vale acudir al destino, a la naturaleza, a mesianismos, a metarrelatos, a determinismos de la historia, a ideologías. Es la desideologización de la cultura, liberándola para la práctica política⁽³⁵⁾. Son personas morales, dignas en su identidad, las responsables no frente al destino, sino frente a los miembros de la sociedad civil⁽³⁶⁾. Esta relación estrecha entre el actuar de las personas y su pertenencia a la sociedad civil hace de la democracia no sólo el dispositivo que nos permite ir solucionando cooperativamente las crisis; la democracia es ante todo la idea que, frente a las mayores barbaries y holocaustos, frente a la violencia inveterada, alienta la esperanza normativa, en palabras de Richard Rorty, de "que nada de lo que ha hecho una nación, debería impedir a una democracia constitucional reconquistar el respeto hacia sí misma"⁽³⁷⁾.

Conclusión: Educación para la ciudadanía.

Tradicionalmente se ha identificado cultura con educación. Y así debe ser precisamente porque en el proceso educativo se forma el ciudadano para el diálogo intercultural y la participación democrática.

Examinemos el proceso educativo con la ayuda del modelo estructural del pluralismo razonable y del consenso entrecruzado, en estrecha relación con la teoría discursiva, para proponer una renovada *paideia* para la formación de ciudadanos como protagonistas. Se trata por tanto de una concepción de la educación a lo largo de toda la vida, que no se reduzca a transmitir la información y la cultura científica y a instruir a la persona moral, sino que deconstruya culturas dogmáticas para reconstruir interculturalmente en las luchas por el reconocimiento el sentido de la participación democrática. La pedagogía transforma el dogmatismo monocultural de los muchos en su identidad con base en el reconocimiento de las diferencias y en la riqueza

multicultural del conocimiento, del debate, la crítica, los disensos y los consensos necesarios y posibles.

En esta íntima relación entre educación, cultura y participación democrática tiene pleno sentido analizar las posibilidades de cooperación institucional inter-nacional. Lo que hemos expuesto indica que dicha cooperación orientada a la educación es un aporte sustantivo en el diálogo intercultural y en el fomento de la democracia. La cooperación más orientada hacia el desarrollo científico y tecnológico no debería olvidar el sentido de pertinencia que relaciona la ciencia y la tecnología con la problemática social, precisamente para evitar aquel sentido de ayuda para el desarrollo propio del reduccionismo neoliberal. Inclusive me atrevería a decir, de acuerdo con la concepción discursiva de cultura expuesta, que la cooperación cultural no debería abstenerse 'valorativamente' frente a las culturas locales, como parece haber sido durante mucho tiempo la norma por temor al colonialismo, sino que tendría que participar proactivamente en ese diálogo intercultural que no sólo forma en valores y constituye identidad moral, sino que incide en la participación democrática de los ciudadanos en el marco de las posibilidades de la globalización. Ésta, como lo vimos desde un principio, no necesariamente restringe la interacción al mercado, sino que abre un horizonte fantástico de cooperación científica, cultural y política.

Bogotá, marzo de 2001.

Notas

(1) El autor es Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia y actualmente Director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Universidad Javeriana de Bogotá. Colabora con la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura –OEI– en los programas de Ciencia, Tecnología y Sociedad –CTS–, y de Educación en Valores.

(2) Citado por Ciro Angarita Barón et al., "Diversidad étnica, cultural y Constitución Colombiana de 1991. Legitimidad de las diferencias: realidades, retos y respuestas" en: *Misión Ciencia, Educación y Desarrollo, Fuentes Complementarias II: Derecho, Etnias y Ecología*. Bogotá, Presidencia de la República/COLCIENCIAS, 1995, p. 19.

(3) *Ibid.*, pp. 132-133.

(4) Ver: Víctor Blanco Fornieles, "La cuestión indígena y la reforma constitucional en México" en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 7, Madrid, UAM-UNED, Mayo de 1996.

(5) *El Espectador*, Bogotá, enero 5 de 1997, pp. 10 y 11 A.

(6) Subcomandante Marcos, "De Chaipas a Ciudad de México" en: *La Revista de El Espectador*, N° 33, Bogotá, 4 de marzo de 2001, p. 48.

(7) A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M., 1996, p. 84; ver: André-Jean Arnaud, *Entre modernidad y globalización*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2000.

(8) Horacio Cerruti Goldberg, "Identidad y dependencia culturales" en: David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía – EIAF–, 15, Madrid, Trotta, 1998, p. 132.

(9) Ver mis trabajos: "Compromiso vs. Dependencia" en: *Revista de Occidente*, N° 233, Madrid, Octubre 2000, pp. 21-36; "¿Tiene patria la razón? Los compromisos sociales de una filosofía que piensa en español" en: Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, PENSAR, 2000, pp. 71-92; "Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica" en: *ISEGORÍA*. Revista de Filosofía Moral y Política, N° 19, Madrid, CSIC, 1998, pp. 79-96.

- (10) *Ibid.*, p. 136.
- (11) Guillermo de la Peña, "Articulación y desarticulación de las culturas" en: David Sobrevilla (ed.), *op. cit.*, p. 122.
- (12) Immanuel Kant, "Zum ewigen Frieden" en: *Kant, Werke, Band 9*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 216-7.
- (13) Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, Beck, 1999, p. 10.
- (14) Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Bogotá, Planeta, 2000, p. 54.
- (15) Ver: Luis Jorge Garay, *Globalización y crisis. ¿Hegemonía o corresponsabilidad?*, Bogotá, Tercer Mundo, 1999.
- (16) Ver: Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt a.M., IKO, 2000; Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt a.M., IKO, 2000; Varios autores, *Interculturalität. Grundprobleme der Kultur-begegnung*, Mainz, Universität Mainz, 1998; G. Hoyos V., "Medio siglo de filosofía moderna en Colombia. Reflexiones de un participante" en: Francisco Leal Buitrago y Germán Rey (editores), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*, Bogotá, Tercer Mundo, 2000, pp. 127-152.
- (17) Ver mi trabajo "Fenomenología y multiculturalismo" en: Francisco Cortés Rodas y Alfonso Monsalve Solórzano (coordinadores): *Multiculturalismo: los derechos de las minorías culturales*, Murcia, RES PUBLICA//Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia, 1999, pp. 219-234.
- (18) H. Cerruti, *op. cit.*, p. 142.
- (19) Quizá no sea necesario compartir el optimismo de J. Habermas en su trabajo: "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie" en: J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 91-169.
- (20) Ver: Emmanuel Levinas, *Éthique comme philosophie première* (Préfacé et annoté par Jacques Rolland), Paris, Rivages, 1998.
- (21) Manuel Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- (22) H. Cerruti, *op. cit.*, p. 139.
- (23) John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press. New York, 1993, p. 16.
- (24) Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998, p. 375.
- (25) Ver: Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997.
- (26) Ver el valioso y valiente trabajo de Ernesto Garzón Valdés, "Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural" en: E. Garzón V., *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México, UNAM, 2000, pp. 199-240.
- (27) Luis Villoro, "El derecho de los pueblos indios a la autonomía" en: L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM, 1998, pp. 79-108.
- (28) J. Habermas, *Facticidad y validez, op. cit.*, p. 172.
- (29) Alasdair MacIntyre, "Is Patriotism a Virtue?" en: *The Lindley Lectures*, Kansas, pp. 84-102.
- (30) Ernesto Garzón Valdés, "Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural" en: *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México, UNAM, 2000, p. 237.
- (31) José Luis Aranguren, *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 205.

- (32) Luis Jorge Garay Salamanca, *Ciudadanía, lo público, democracia. Textos y notas*, Bogotá, Cargraphics, 2000.
- (33) Marco Palacios, *De populistas, mandarines y violencias. Luchas por el poder*, Bogotá, Planeta, 2001.
- (34) J. Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 464-466.
- (35) Ver: Francisco Colom, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- (36) Klaus Günther, "Verantwortlichkeit in der Zivilgesellschaft" en: Stefan Müller-Doohm, *Das interesse der Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, pp. 465-485.
- (37) Richard Rorty, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del Siglo XX*. Barcelona, Paidós 1999, p. 41.