

# Reconstruir la Convivencia\*

Por: *Alfredo Gómez Muller*  
*Institute Catholique de Paris*

## Abstract

La crisis colombiana ha sido objeto de diferentes tipos de estudio social, acá se propone un abordaje filosófico complementario, apuntando a reconstruir la convivencia. Sin renunciar a los referentes históricos, en especial a los orígenes de las ideas liberales y conservadoras en Colombia, se profundiza en los referentes filosóficos que alimentaron y alimentan el debate en nuestro medio: la crisis de la convivencia, el modelo liberal de la convivencia ciudadana, la matriz ideológica racista y, en fin, la legitimidad de los principios del convivir ciudadano.

## Palabras claves:

Colombia, crisis, convivir, liberalismo, legitimidad, Kant, Levinas.

## 1. La « crisis colombiana ».

Cuando se habla de « crisis colombiana », se quiere decir que la crisis que conoce actualmente Colombia tiene un carácter global y general. La « crisis colombiana » no se reduce a la crisis de la economía, del Estado y del sistema político colombianos, pero

« engloba » estos y otros contenidos particulares de crisis. « Englobar » no quiere decir sumar : si no fuera más que la simple suma de las crisis particulares, la noción de « crisis colombiana » no tendría mucho sentido, y se reduciría a una pura abstracción. « Englobar » quiere decir más bien : dar unidad a la multiplicidad. Así, entender la crisis colombiana significa entender el complejo de relaciones entre las múltiples crisis particulares ; significa, más precisamente, entender la manera como las diversas crisis se inter-determinan. La dificultad de entender la crisis colombiana -entender « lo que nos está pasando »- proviene precisamente de esta complejidad de contenidos y de relaciones, que desafía las posibilidades de una sola disciplina del conocimiento. En este sentido, la « crisis colombiana » es también una crisis del conocimiento establecido, esto es, del conocimiento basado en el aislamiento de las disciplinas -de las disciplinas unas frente a otras, y también de las disciplinas frente a la sociedad.

Por otra parte, la expresión « crisis colombiana » se refiere, con frecuencia, al hecho de la agravación del conflicto armado en Colombia. Desde las dos últimas décadas vie-

---

\* Texto presentado en el Simposio : « La Filosofía y la crisis colombiana », organizado por la Sociedad Colombiana de Filosofía (Santafé de Bogotá, 22 y 23 de noviembre de 2001). Texto reproducido con la amable autorización del autor. La edición original del texto figura en la obra colectiva que recoge las Actas del Simposio (Taurus y Universidad Nacional de Colombia, 2002).

ne creciendo regularmente la actividad bélica y, con ello, se viene extendiendo el área de la guerra entre el ejército regular, las organizaciones guerrilleras y, más recientemente, los grupos llamados « paramilitares ». Con el desarrollo de la guerra, se han generalizado las represalias de unos y otros sobre la población civil ; masacres, asesinatos y desapariciones se han multiplicado en todo el país, lo que ha generado desplazamientos masivos de la población en diferentes regiones. Agravados por la guerra y la crisis de la economía, el desempleo, la marginalidad y la delincuencia se extienden, contribuyendo al desarrollo de un sentimiento general de inseguridad. Con ello, el éxodo de colombianos hacia otros países aumenta cada año. En síntesis, desde esta perspectiva, al hablar de « crisis colombiana » se quiere decir que el país se halla en una situación en que ya no es realmente « gobernable ».

Si bien muchos colombianos comparten esta interpretación que refiere la « crisis colombiana » al hecho del conflicto armado, existen profundos desacuerdos respecto al modo de entender la relación entre este hecho y la crisis global. Para algunos, la crisis se reduce a la guerra, o se halla determinada ante todo por la guerra ; para otros, la guerra es la expresión de la crisis general o por lo menos de la crisis de estructuras fundamentales de la sociedad ; existen « causas objetivas » de la guerra, como dijo un antiguo presidente de la República ; desde este punto de vista, la guerra aparece como una totalización particular de la crisis global. Sin embargo, cualquiera que sea el modo de concebir la relación entre el hecho de la guerra y la crisis global -lo que equivale en últimas a responder a la pregunta

del por qué de la guerra- , estas interpretaciones, por el mismo hecho de referir la crisis a la guerra, señalan un elemento central : lo que está en crisis es la manera tradicional de « convivir » entre ciudadanos. En el nivel más general, la « crisis colombiana » aparece como una crisis de la « convivencia » ciudadana en Colombia.

## 2. La crisis de la convivencia.

Esta crisis, que la guerra y la violencia actualizan, puede ser entendida de dos maneras diferentes. Inicialmente, la crisis puede ser entendida como proceso de ruptura de una convivencia *dada* ; en esta interpretación, se considera la realidad previa de la convivencia entre colombianos como un hecho histórico ; se supone que habría un « antes » de la crisis, un período durante el cual los colombianos convivían en tanto que ciudadanos, y al cual la violencia habría puesto un término. En segundo lugar, la crisis puede ser entendida como un momento histórico en el cual está en juego el advenir mismo de la convivencia ciudadana. Según esta interpretación, no hay un « antes » de la convivencia previo a la guerra actual, en el sentido inicial de que nunca ha existido efectivamente en Colombia ciudadanía universal, esto es, convivencia entre ciudadanos en tanto que sujetos de derechos y deberes, libres, iguales y responsables.

La crisis, desde esta última perspectiva, significa la « decisión » (*krisis*, en griego) que ha de ser tomada por los colombianos para dar comienzo a su efectiva convivencia en tan-

to que ciudadanos y superar la dia-vivencia (vivir separado) y el simple « vivir uno al lado del otro ». Desde su etimología, en efecto, convivir quiere decir : « vivir con otro(s), junto a otro(s) », y no simplemente «al lado del otro». Bajo la colonia, los españoles o los criollos no « convivían » en sentido propio con la población indígena y negra, como tampoco convivían en Francia, bajo el régimen racista de Vichy, los franceses de origen no-judío y los franceses judíos, que, para salir a las calles, debían exhibir en su vestido la estrella amarilla. En ambos casos, se podría hablar de dia-vivencia, y no de con-vivencia. La « crisis colombiana », considerada desde este punto de vista, es el tiempo en el que está por decidir, para los colombianos, la posibilidad de con-vivir o de dia-vivir, de vivir en la unidad del « unos con otros » o en la fragmentación del « unos separados de otros » o del « unos al lado de otros ». La « crisis colombiana » es una crisis de la convivencia, en el sentido de que la convivencia ciudadana se halla en juego.

### 3. El modelo republicano liberal de convivencia ciudadana.

Históricamente, la República de Colombia se ha definido, desde sus orígenes, por discursos de ciudadanía universal o de convivencia ciudadana en términos de libertad, igualdad y fraternidad. Con estos términos, que hacen referencia a la matriz ideológica republicana liberal que determinó el pensamiento y la práctica de los fundadores de nuestra República, se afirma un cierto reconocimiento del otro o de los otros : el vivir con otros tiene aquí

el significado primario y negativo de «no-negar» de alguna manera al otro o a los otros. El convivir liberal reconoce de alguna manera la pluralidad humana y realiza una forma de reciprocidad y de igualdad : con-viviendo con otros, reconozco al otro como a una «libertad» igual a la mía y el otro, recíprocamente, me reconoce como a una «libertad» igual a la suya. En este sentido, la reciprocidad del vivir con otro(s) iguales realiza una cierta universalidad.

La universalidad que supone la convivencia, determinando el reconocimiento de la pluralidad humana, constituye el *principio* fundador de la república liberal. Con este término de « principio » se ha traducido, tradicionalmente, la palabra griega *arkhé*, que designa lo que da base o fundamento a algo y, por ende, lo que da comienzo a algo ; así, a nivel ético y político, la decisión racional (*proairesis*) que tiene el poder de poner algo en movimiento y de cambiar algo en la realidad dada es *arkhé*<sup>1</sup>. El principio de universalidad da fundamento y determina el contenido general de los demás principios y de las diversas reglas de la convivencia ; en este sentido, que sostiene toda la filosofía kantiana de la práctica, la universalidad es el principio de los principios, la regla de las reglas del convivir humano. Los dos principios básicos de la república liberal, la igual « libertad » de los individuos y la soberanía del « pueblo », remiten al principio de universalidad. De estos dos principios, que presidieron la fundación de la

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES, *Metafísica*, delta, 1013a1-23.

República de Colombia, se desprenden otros principios derivados (la ciudadanía universal, la igualdad de derechos...) así como un conjunto específico de reglas de convivencia ciudadana (la representación popular, el sufragio universal...) que reconocen de alguna manera la pluralidad humana y realizan una determinada forma de universalidad.

El primero de estos principios se refiere a la « libertad » o « autonomía » de los individuos, entendida en el sentido primariamente negativo de la in-dependencia o la soberanía originaria del individuo como tal en relación a toda exterioridad dada (religiosa, política, social, comunitaria...). Desde el punto de vista del liberalismo clásico, que considera que lo esencial del individuo humano reside en esta libertad, el principio de la igual libertad equivale al principio de igualdad : todos los hombres son iguales, en cuanto que todos son esencialmente libres. El principio político en virtud del cual se considera que el Estado tiene por finalidad primordial la defensa de esta « libertad » individual supone, por consiguiente, una definición de lo que cuenta primordialmente como digno de reconocimiento en el ser humano. Desde el punto de vista liberal, dejar-ser al otro, dejarse-ser mutuamente respetando las « libertades individuales » significa no negar su « libertad », esto es, su « libre arbitrio » o su « voluntad libre ». Como lo señala Kant, de manera ejemplarmente explícita, el concepto del derecho no se refiere a «*las necesidades del otro, como en los actos de beneficencia*», sino «*únicamente al arbitrio (Willkür) del otro*»<sup>2</sup>. En otros términos, lo que en el otro y para el otro cuenta como necesidad - y la referencia a los actos de beneficencia

indica que se trata de necesidades relacionadas con la corporeidad del ser humano : alimentarse, protegerse del frío, etc- aparece aquí como algo absolutamente insignificante desde el punto de vista de las obligaciones públicas, y aún de las privadas, en la medida en que la moral de Kant considera asimismo al otro como puro « arbitrio » o « voluntad libre », y descarta su condición « empírica », esto es, sensible, corpórea, social, histórica.

El segundo principio, que es correlativo del anterior, es político, y afirma la soberanía del « pueblo » y no del monarca ni de una casta privilegiada. En su significado político, el término « pueblo » designa habitualmente, en la ideología liberal de los siglos XVIII y XIX, el conjunto de los individuos libres e iguales -en este sentido, ni los esclavos ni los individuos de escasos recursos económicos que se hallan incapacitados para pagar el censo son parte del « pueblo ». Siendo soberano, el « pueblo », entendido de esta manera, crea lo público, esto es, el sistema de leyes, instituciones y bienes comunes que permiten proteger la libertad individual y garantizar la convivencia de las « libertades » o de los individuos soberanos. La *res publica*, orientada hacia esta finalidad exclusiva, la convivencia, consagra así principios y reglas tales como la igualdad de derechos de los individuos en sus relaciones privadas y en sus relaciones ante el Estado. De este modo, la idea liberal de la república reconoce la pluralidad humana en

---

<sup>2</sup> Enmanuel KANT, *Metafísica de las costumbres. I : Doctrina del Derecho*. Cf. Introducción a la doctrina del derecho, § B.

cuanto que lo humano es entendido como « libertad » originaria del individuo ; correlativamente, la teoría liberal de la república afirma una determinada forma de universalidad, que encuentra su expresión histórica más célebre en la Declaración de los Derechos del hombre hecha por la Asamblea revolucionaria francesa en agosto de 1789, y traducida en la Nueva Granada por Antonio Nariño en 1794.

A pesar del carácter « restringido » de esta universalidad liberal, que se basa en el interés exclusivo de convivencia entre « libertades », esto es, entre individuos abstractos y no entre individuos concretos, que despliegan intereses esenciales relacionados con su corporeidad y su identidad simbólica, la idea republicana liberal unifica la pluralidad social a partir de la universalización de una forma de reciprocidad, con lo cual realiza un modo del reconocimiento del otro. Por ello, el orden político liberal realiza un modo de la convivencia interhumana, que lo distingue del absolutismo, la tiranía y el despotismo político. La república liberal inaugura un orden de convivencia entre « libertades » individuales o « individuos » considerados como unidades igualmente soberanas o « autónomas » ; en tanto que reconocimiento universal de esta autonomía del individuo, la convivencia, en su versión liberal, es definida como « justa ». El despotismo político, que es negación de la justicia, es negación del con-vivir en sentido estricto : en la época de las guerras de religión, en que cada religión particular pretendía imponer por la violencia su hegemonía al conjunto de una sociedad en donde existía de hecho la pluralidad religiosa, el orden político-teológico no integraba

el principio de convivencia, esto es, de reconocimiento del otro como igual libertad. En los siglos XVI y XVII, los frágiles intervalos de paz entre estas cruentas guerras no fueron períodos de convivencia, sino de equilibrio de fuerzas entre poderes antagonistas -como la « coexistencia pacífica » que siguió a la guerra fría, basada en la disuasión nuclear.

Las ideas, las prácticas y las instituciones liberales surgieron, precisamente, de la necesidad social de superar el estado de no-convivencia y de injusticia inherente al no-reconocimiento de la pluralidad de creencias relativas al sentido y valor del existir humano y a la pretensión de fundar lo político sobre la base de una referencia simbólica particular. Tal fue el sentido de las diversas teorías del « contrato social », de Hobbes a Rousseau, cuyo objetivo primordial fue determinar un nuevo fundamento, simbólicamente « neutro » y por ende « universal », para lo político, a fin de asegurar lo que sería la finalidad exclusiva de la cosa pública : la convivencia entendida simplemente como estado de paz y seguridad de los individuos « libres ». Hobbes precisa claramente este punto, diciendo que el Estado carece de fines, y que no tiene otra ocupación (*business*) que la « seguridad del pueblo » (*people safety*) o la « defensa y protección del hombre natural » (*Leviatán*, introducción) ; de manera análoga, Rousseau señala que la finalidad primordial del contrato social es la « seguridad » (*sûreté*) y la « conservación » de los contratantes (*Del Contrato social*, 2, IV y V).

#### **4. La república liberal en Colombia.**

Estos principios liberales de la conviven-

cia constituyen, en la historia de Colombia, la referencia mayor de todos los textos fundadores de la República. Son la base de las diversas Constituciones del siglo XIX, como también son la matriz de los principales textos políticos de la época. Cualesquiera que fuesen las divergencias que podían por otra parte oponerlas, las diversas polaridades políticas compartían, por lo menos a nivel programático y formal, la misma adhesión a los principios fundamentales del orden republicano liberal: igualdad de derechos entre los ciudadanos, garantías individuales, elección de los gobernantes por sufragio « popular », separación y equilibrio de los poderes del Estado.

« *El partido liberal* -escribía Ezequiel Rojas en 1848- « *quiere República, sistema verdaderamente representativo; Congreso independiente, Poder Ejecutivo que no pueda hacer sino lo que la ley le permite* ». Para Rojas, que fue el principal defensor del utilitarismo de Bentham en la Nueva Granada, la finalidad primordial de la República era garantizar una justa convivencia entre los individuos, asegurando la seguridad de las personas y de sus bienes y promoviendo su enriquecimiento material. El partido liberal, agregaba Rojas, quiere que

« *los derechos individuales y sus garantías sean realidades (...), que todos los*

*granadinos sean ricos (...), que las leyes den libertad y seguridad y que no pongan obstáculos de ninguna clase a la producción y a la circulación de las propiedades (...), que no se adopte la religión como medio para gobernar (...), que los granadinos realmente tengan aseguradas sus personas y sus propiedades (...), que haya justicia imparcial con todos [porque sin] justicia la sociedad es un tormento: no hay derecho alguno seguro, y más valdría vivir en los bosques* »<sup>3</sup>.

Por su parte, José Eusebio Caro y Mariano Ospina Rodríguez afirman defender, en su *Declaratoria política* del partido conservador (1849), la « *igualdad legal contra el privilegio* », el « *orden constitucional contra la dictadura* », la « *seguridad contra la arbitrariedad de cualquier género que sea* », la « *propiedad contra el robo y la usurpación* »<sup>4</sup>. A pesar de que este partido se perfilaba ya como el aliado privilegiado de la Iglesia, que se opuso durante todo el siglo al liberalismo (las encíclicas *Mirari vos* y *Qui pluribus* datan de 1832 y 1846; el célebre *Syllabus* de 1864), Caro y Ospina declaran que el partido conservador defiende la tolerancia religiosa « *real y efectiva* ». Y en la práctica, si bien los conservadores católicos pugnaron a lo largo del siglo por asegurar políticamente la hegemonía del catolicismo, restringiendo de hecho

---

<sup>3</sup> Ezequiel ROJAS, « Razón de mi voto », en: *El Aviso*, n° 26, 16 de julio de 1848. Reproducido (parcialmente) en: Gerardo MOLINA, *Las ideas liberales en Colombia*, tomo I (1849-1914), Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1984, pp. 20-26 (primera ed.: 1970). Cf. Javier OCAMPO LOPEZ, *Qué es el liberalismo colombiano*, Plaza & Janés, Bogotá, 1990, pp. 79-82.

<sup>4</sup> M. OSPINA RODRIGUEZ y J.E. CARO, « Declaratoria política », en: *La Civilización*, 4 de octubre de 1849. Reproducido (parcialmente) en: Javier OCAMPO LOPEZ, *Qué es el conservatismo colombiano*, Plaza & Janés, Bogotá, 1990, pp. 78-81.

la libertad de conciencia, resulta significativo que en su catálogo de intenciones políticas adoptan principios y conceptos de raigambre liberal ; de hecho, la república liberal como modelo de convivencia ciudadana llegó a ser la matriz ideológica común de liberales y conservadores, y sólo fue rechazada, de manera más o menos explícita, por los sectores más tradicionalistas del catolicismo que, en diferentes épocas, propugnaron una forma de «república católica» inspirada en los principios teológico-políticos del proyecto medieval de cristiandad.<sup>5</sup>

Mas, si bien no encontró nunca un rechazo político-ideológico suficientemente explícito y políticamente significativo, la idea republicana liberal nunca llegó a ser una realidad en la República de Nueva Granada, como tampoco ha llegado a serlo en la República de Colombia de los siglos XX y XXI. Entre la república « formal » y la república « real », para retómar una expresión de Diego Montaña Cuéllar, siempre ha mediado un abismo. Esta inadecuación entre la idea y la realidad de la república en Colombia concierne el significado de lo *público*, esto es, lo que constituye el núcleo originario de la noción de « república ». Se podría describir de múltiples

maneras esta inadecuación, que indica que, de manera esencial, nuestra *res publica* se ha hallado en crisis desde su propio nacimiento. Entre estas múltiples posibilidades de descripción, se cuenta la posibilidad de partir de hechos del lenguaje. Consideremos, desde esta perspectiva, una sentencia popular que dice, con admirable concisión, la crisis que afecta la relación entre la idea y la realidad de lo público en Colombia : « *La justicia es para los de ruana* ».

Más que una banalidad insignificante, esta sentencia popular expresa ante todo una experiencia común. No es ni un punto de vista puramente subjetivo y particular, ni la conclusión de un análisis objetivo y general, o supuestamente tal. Lo expresado remite a lo vivido, a la manera como las personas concretas sienten la relación que establecen con el mundo y entre sí. En tanto que lugar común, esto es, en tanto que « idea vulgar y muy repetida », lo expresado remite a un hecho vulgar y muy repetido, es decir, a un hecho socialmente frecuente y por ende vivido por una multitud de personas. Como sucede con muchos proverbios y sentencias populares, este lugar común parte de un hecho común y supone una historia común.

« *La justicia es para los de ruana* ».

---

<sup>5</sup> A este proyecto se refieren, en lo esencial, algunos puntos del programa de la *Sociedad católica* de Ignacio Morales (1838) y del *Partido católico* de Miguel Antonio Caro (1873). Dice éste último : « *No queremos la Iglesia en el estado, que eso es esclavizarla aunque se la apellide libre (...): queremos el estado en la Iglesia (...). Según esto tanto más conveniente nos parece una forma de gobierno, cuanto más facilite la incorporación de la sociedad civil en la gran sociedad católica* ». M.A. CARO, « El partido católico », en *Obras*, tomo I, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1962, p. 878. El artículo concluye : « *No, nosotros no queremos la paz del despotismo liberal (...). Peleamos como católicos, porque hay guerra de religión, y peleamos como partido y no en ejército, porque la guerra está ahora localizada en el campo político...* » (p. 884).

El hecho que expresa el dicho se refiere a la « justicia », entendida como la institución judicial. En su significado más inmediato, que todo colombiano de la alta región andina conoce, el dicho dice que las penas, sanciones o condenas que dictan los tribunales se aplican solamente a la gente pobre o de condición modesta. Hasta una época reciente -hoy los usos parecen estar cambiando-, la ruana o el poncho de lana era la prenda de vestir más popular en el frío altiplano cundiboyacense, particularmente en las regiones rurales. Entre la élite social, el uso de la ruana era muy poco frecuente, en especial en las ciudades : se tendía a considerar la ruana, prenda indígena, no europea, como signo de alguna inferioridad, social, económica o cultural, y, frecuentemente, de las tres reunidas.

En lo que aparenta ser una simple constatación (la justicia es para « los de ruana »), el dicho señala que en Colombia hay dos categorías de ciudadanos : los que están por encima de la justicia, del castigo, y los que pueden ser castigados por la justicia. Dice, pues, que en Colombia no todo el mundo es igual frente a la ley, y que esta desigualdad tiene condicionantes sociales, étnicos y culturales : la población pobre o modesta, «los de ruana», esto es, los que de alguna manera son aparentados a lo indígena, puede ser castigada por la justicia ; la élite social, económica y política, que se aparenta a sí misma a lo europeo o a lo « blanco », se halla por encima de la justicia. En su aparente banalidad, el dicho describe un estado de cosas que, dentro del orden republicano que pretende definir nuestra común identidad política, resulta no sólo anormal sino absurdo. En efecto , en la noción

de « República », *res publica* o cosa pública, lo público expresa lo que es común a todos, esto es, lo universal que trasciende tanto lo particular como lo privado ; así, desde la perspectiva republicana moderna liberal, que parte del principio de la igualdad de todos ante la ley, no tiene ningún sentido hablar de « justicia » allí donde reina la parcialidad y el privilegio. Siendo lo universal la esencia de la justicia, resulta contradictoria la idea de una justicia que se aplicaría o no en función de lo particular. En síntesis, el dicho popular describe un ente aberrante, en donde lo universal y particular se confunden, en vez de sintetizarse en una relación armónica. En este ente lo universal (la cosa pública) no es simplemente la máscara de lo particular (la élite « blanca »), como la *persona* es la imagen pública del rostro singular ; lo singular de este ente radica precisamente en el hecho de que, en él, no se puede distinguir la máscara del rostro, como una especie de persona no-persona. Por lo monstruoso de este ente de pesadilla, la descripción resulta, a la vez, denuncia de algo que no debería ser : la justicia *no debe ser* tan sólo para « los de ruana ».

#### a). *La matriz ideológica racista.*

La referencia, por el símbolo de la ruana, a lo indígena o lo no-europeo como lo que queda por fuera de la universalidad de lo público, pone al descubierto la matriz ideológica que, desde los orígenes de nuestra República, se entrecruza con la matriz ideológica republicana liberal : la ideología, heredada de la colonización europea, de la superioridad del hombre « blanco » sobre el indígena, el negro y, en general, el hombre de cultura no euro-



pea. A partir de esta ideología, que los fundadores de la República y de los partidos políticos compartían tan generalmente como el principio liberal de la convivencia ciudadana entre individuos igualmente libres, basada en el reconocimiento recíproco como sujeto de derechos, la esencia misma del concepto republicano liberal sufre una profunda distorsión. A esta matriz ideológica, que podríamos caracterizar como racista -si entendemos por racismo una ideología de inferiorización de la « raza » o de la cultura del otro- se refieren, no tanto la letra de las constituciones - que mantienen la máscara de lo universal-, sino los actos de la vida política y pública : los actos legislativos y de gobierno, los textos de los principales ideólogos de los partidos, la moral y las costumbres sociales, etc. De manera diversamente explícita -y en muchos casos lo explícito se manifiesta a partir de lo que se calla-, estos actos, textos y costumbres expresan una profunda distorsión del principio universalista liberal, que funda la versión liberal de la doctrina de los derechos humanos y la idea republicana liberal.

Desde el propio *Memorial de agravios* de Camilo Torres (1809) encontramos un testimonio de esta distorsión. La « *igualdad y reciprocidad de derechos* » que reclama Torres se refiere a las relaciones entre los « *españoles de América* » y los « *españoles de Espa-*

*ña*», y no a las relaciones entre los primeros y la población autóctona. Muy claramente dice Torres : « *tan españoles somos como los descendientes de don Pelayo, y tan acreedores, por esta razón, a las distinciones, privilegios y prerrogativas del resto de la nación* », esto es, de la nación española<sup>6</sup>. Al decir « por esta razón », Torres supone que el criterio para el reconocimiento de los derechos fundamentales es un criterio « material » particular (el ser español) y no un criterio « formal » universal (lo humano como tal) ; queda así excluida la población no-europea, cuyo mismo ser es por lo demás negado (« *...los naturales conquistados y sujetos hoy al poder español, son muy pocos, o son nada* »), del reconocimiento y ejercicio de los derechos « universales » del hombre -de la misma manera como quedó excluida de los mismos derechos, bajo la Revolución liberal francesa, la población negra de las colonias francesas.

Dentro de la misma perspectiva ideológica se inscribe la *Carta de Jamaica* (1815) de Simón Bolívar, en la cual el Libertador caracteriza a la élite criolla como heredera de los « *derechos de Europa* », y explicita la oposición entre tales « derechos » y los « derechos » de los indígenas<sup>7</sup>. La misma matriz ideológica se expresa en la inquietud de Bolívar ante la perspectiva del « *triumfo de África* » en las nuevas Repúblicas de América, inquietud ampliamen-

---

<sup>6</sup> « Representación del Cabildo de Santafé a la Suprema Junta Central de España », en : M.A. POMBO y J.J. GUERRA, *Constituciones de Colombia*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951, t I, pp. 59 y 62.

<sup>7</sup> « *...siendo nosotros americanos de nacimiento, y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país [los indígenas], y mantenernos en él contra la invasión de los invasores [los españoles] ; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado* ». *Obras Completas*, La Habana, 1950, p. 164.

te compartida entre los republicanos liberales que en 1823 adoptan en el Congreso -en sesiones que, significativamente, se deciden hacer secretas- una política de inmigración destinada a favorecer el establecimiento de blancos europeos en Colombia. El economista Salomón Kalmanovitz describe de la siguiente manera el contenido económico de esta política : « Si a los 'nativos' no se les titulaba ningún pedazo apreciable de tierra y hasta se les amenazaba con el desalojo, en cambio a los inmigrantes europeos (...) se les ofrecían lotes de 300 y 600 fanegadas de extensión, mientras que las clases dominantes locales apropiaban miles de hectáreas »<sup>8</sup>.

Este tópico, la política de inmigración, es uno de los puntos de observación privilegiados para determinar en la realidad política el arraigo de la ideología racista entre la élite descendiente de los criollos : durante todo el siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX se multiplican debates legislativos y leyes que buscan resolver por medio de la inmigración la « cuestión de razas » o el « problema negro ». Los gobernantes y legisladores distinguen de manera más o menos explícita la

« buena » inmigración de la « mala » : la primera, conformada por blancos venidos de Europa, debe ser estimulada, la segunda, la de los no-blancos, debe ser prohibida. Tal es el sentido del programa de inmigración que propone José María Samper en 1861 :

*Favorecer poderosamente las inmigraciones europeas y de otras regiones, escogidas con criterio (...) a fin de fortalecer a la sociedad en su lucha contra la más formidable naturaleza, y de ilustrar, depurar y equilibrar las razas y castas, mediante la infusión de una sangre activa que lleve consigo grandes fuerzas para la civilización.*<sup>9</sup>

Tal es, igualmente, el sentido de la proposición pública que hace Rafael Uribe Uribe en su Reducción de salvajes, publicada en 1907:

*Dejemos que se derrame hacia nosotros el gran recipiente de población caucásica que es Europa ; no provoquemos ni permitamos la entrada de un solo hombre más de las razas negra y amarilla ; los africanos e indígenas puros que tenemos acabarán fatalmente por desaparecer.*<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> « El régimen agrario durante el siglo XIX en Colombia », en : AA.VV., *Manual de Historia de Colombia*, tomo II, Procultura, Bogotá, 1984 (3a edición), p. 225. En la misma obra, cf. Jorge Orlando MELO, « La evolución económica de Colombia, 1830-1900 », p. 141. Cf. igualmente David BUSHINELL, *El régimen de Santander en Colombia*, El Ancora Editores, 1985 (3a edición), pp. 178 y 212.

<sup>9</sup> *Ensayo sobre las revoluciones políticas*, París, 1861. Edición facsimilar por la Editorial Incunables, Bogotá, 1984, p. 238. Para un análisis de la ideología racista de Samper, cf. nuestro estudio « La imagen del indígena en el pensamiento colombiano del siglo XIX. La perspectiva de J.M. Samper », *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, n° 45 (octubre-diciembre 1990), pp. 47-72 ; versión corta en *Gaceta*, Bogotá, n° 11 (agosto-septiembre 1991), pp. 31-34.

<sup>10</sup> Rafael URIBE URIBE, *Reducción de salvajes. Memoria respetuosamente presentada al Excmo. Sr. Presidente de la República, a los Ilmos. Sres. Arzobispos y Obispos de Colombia, a los señores Gobernadores de los Departamentos y a la Academia de Historia*, Imprenta del Trabajo, Cúcuta, 1907, p. 48. En el mismo texto, el líder liberal afirma que la raza « caucásica » o « aria » (p. 18) o « blanca » debe cruzarse para conservar su « superioridad » (p. 46).

Pocos años después, todas estas ideas encuentran una expresión oficial en la Ley de inmigración de 1922 (ley 114), que establece que para favorecer en el pueblo colombiano el

*mejoramiento de sus condiciones étnicas tanto físicas como morales, el poder ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y de familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivo de precauciones (...). Queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza.*<sup>11</sup>

En este texto, la referencia explícita al criterio racial indica claramente que la razón de estas políticas de inmigración no era solamente el crecimiento de la población o la introducción de técnicas y capitales, sino también el « blanqueamiento » de la población o su uniformización cultural según los modelos culturales de Europa.

A partir de esta matriz ideológica racista, la matriz ideológica republicana liberal queda, de hecho, restringida, y aún de manera precaria, a una minoría de la población, compuesta de individuos étnica o culturalmente « blancos » o « blanqueados », que monopolizan el poder social, político y económico y se reconocen entre sí, hasta cierto punto, como sujetos de derechos. En la realidad, las leyes de la República son las leyes de los « blancos »,

concebidas a partir de una visión individualista del individuo, de la economía y de la sociedad. Sólo a partir de esta visión particular del mundo resulta inteligible, por ejemplo, la ley de liquidación de las tierras comunales de los indígenas, que fue aprobada en el Congreso de Cúcuta de 1823, a pesar de la franca oposición de la gran mayoría de los habitantes de los resguardos. La « igualdad civil » entre « blancos » y « no-blancos » se reducía a la igualdad (teórica) del impuesto ; reducidos a la condición de átomos sociales, según la visión liberal individualista, los individuos « no blancos » no eran « iguales » de derecho a nivel cultural, socio-económico, jurídico y político. La mayoría de la población, en la que la condición étnica se correlacionaba en general con la condición social, quedaba por fuera de la cosa pública. En el siglo XIX, la condición del censo, o la del alfabetismo, excluía de hecho de la política a la inmensa mayoría de los indígenas, negros y sin duda buena parte de la población « mestiza » (en sentido amplio) ; más tarde, cuando esta mayoría será admitida al sufragio « universal », sus votos serán « comprados » por los detentores del poder político y económico, ya sea a través de la corrupción directa, del chantaje o del clientelismo. En resumen, por esta exclusión de las mayorías de la realidad de la cosa pública, los detentores del poder político, económico y social en Colombia no lograron nunca establecer las bases de una verdadera convivencia entre ciudadanos iguales en derecho, esto es, las bases de una auténtica república liberal.

---

<sup>11</sup> Citado en Jorge Orlando MELO, *Predecir el pasado : ensayos de historia de Colombia*, Fundación Guberek, Santa Fe de Bogotá, 1992, p. 100. Melo toma la cita de Aline HELG, « Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920 », en *Estudios Sociales*, Medellín, marzo 4 de 1989.

b). *Los desequilibrios sociales.*

Durante todo el siglo XIX, la mayoría « no-blanca » quedó por fuera de la universalidad de lo público, porque la ideología racista la excluía del universal humano ; por esto, no hubo en la Nueva Granada con-vivencia de diferentes, sino vivir separado, « dia-vivencia » entre individuos y grupos privilegiados e individuos y grupos discriminados ; entre los propios grupos privilegiados, la convivencia no llegó a ser hasta el Frente Nacional (1958) una institución duradera, por la presión de particularismos de diversa índole, que determinaron frecuentes guerras civiles.

Durante el siglo XX, la tensión entre la matriz ideológica racista y la matriz ideológica republicana liberal tiende a disminuir, debido, en gran parte, al desarrollo demográfico y económico, a la emergencia de nuevos sectores sociales y a las reformas políticas de la « Revolución en marcha » liberal de los años treinta. Pero si el componente étnico-cultural de la exclusión aparece, hoy en día, menos explícito a nivel político -por primera vez en la historia de Colombia, la nueva Constitución de 1991 reconoce la « diversidad étnica y cultural de la nación », que el Estado debe proteger (artículo 7)-, el componente socio-económico conserva el carácter determinante que tuvo en otras épocas, y que se expresa en la repartición extremadamente desigual del ingreso nacional, en la crisis crónica del sector pú-

blico -educación, salud, vivienda, cultura, justicia...-, y en la alta concentración de la propiedad rural. Desde esta perspectiva, y refiriéndose en particular a los ejemplos de la educación y el latifundio, Marco Palacios ha señalado con acierto que « *el liberalismo fracasó en Colombia* »<sup>12</sup>.

Tangible a nivel socio-económico, la memoria de la exclusión secular de las mayorías por la apropiación privada de lo público se perpetúa igualmente en lo político, a pesar de los avances que consagra la Constitución de 1991 -promulgada dentro del marco de las negociaciones de paz con la guerrilla del M-19 en particular. A este nivel, la apropiación privada de lo público se actualiza en el modo de funcionamiento del Estado y en las formas de la vida política, marcadas por el clientelismo, el sectarismo y la violencia. Como anota Palacios en otra de sus obras, la sociedad colombiana actual se halla

*peligrosamente dividida entre los pobres del heterogéneo sector informal, excluidos del mundo de la ciudadanía, y el resto de colombianos, los cuales parecen actuar más en plan de súbditos y clientes privilegiados que de sujetos políticos con deberes, a la par que derechos.*<sup>13</sup>

De esta desnaturalización de lo público se deriva la crisis de legitimidad de la cosa pública. La « crisis colombiana » es la crisis de la cosa pública en Colombia, esto es, de la forma

---

<sup>12</sup> Marco PALACIOS, *Parábola del liberalismo*, Norma, Santa Fe de Bogotá, 1999, pp. 89-91.

<sup>13</sup> Marco PALACIOS, *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*, Norma, Santa Fe de Bogotá, 1995, p. 349.

histórica que ha revestido en Colombia la república liberal en ya casi dos siglos de existencia. Forma extremadamente ambigua, en la que la retórica republicana no corresponde a la realidad de la república, y en donde se mezclan inextricablemente con-vivencia y dia-vivencia.

## 5. La legitimidad de los principios del convivir ciudadano.

Por esta razón histórica, la violencia política en Colombia afecta simultáneamente lo real y lo formal de la convivencia liberal, es decir, la legalidad y la legitimidad: *la legalidad positiva* fundada teóricamente sobre los principios y reglas liberales de la convivencia, y *la legitimidad* de estos mismos principios y reglas. De hecho, y como lo evidencia el mismo hecho de la guerra actual, existe hoy entre los colombianos un desacuerdo fundamental a propósito del sentido de lo que es legítimo, o, más precisamente, públicamente legítimo. De alguna manera, la misma guerra forma parte del proceso de redefinición del sentido de lo públicamente legítimo, e incluso de lo que es legítimo en la guerra, como lo sugiere el temario de la « Agenda común », de la « Mesa nacional de diálogos y negociación », del « Comité Temático Nacional » y de otras instancias de diálogo entre el gobierno y la guerrilla. La salida del estado de guerra y la superación de la crisis está condicionada, fundamentalmente, por esta redefinición de los tér-

minos de una convivencia legítima. En este sentido, la « crisis colombiana » convoca a todos los colombianos, y no sólo al Gobierno y a la guerrilla, a la tarea común de redefinir el sentido de lo que es públicamente legítimo, a fin de (re)construir la convivencia ciudadana.

Esta tarea es común, no tanto porque lo exija el principio democrático, sino, más fundamentalmente, porque toda definición de sentido es necesariamente intersubjetiva<sup>14</sup>. El sentido y el significado de las cosas no es nunca instituido autárquicamente por individuos solitarios, sino constituido socialmente a partir de sentidos y significados ya disponibles. La idea de que el sentido y los significados de las cosas pueden ser puramente « inventados » por individualidades soberanas que preexisten a la sociedad es una ficción de la antropología individualista liberal del período clásico. En Colombia, concretamente, la tarea de redefinir el sentido de lo que es legítimo públicamente no se hace al margen de las diversas (re)elaboraciones del sentido de lo público que, en Colombia y en el mundo, han enmarcado y enmarcan hoy en día la incesante construcción de lo público. La tarea se plantea en una sociedad y en un mundo pluralista en donde existen múltiples maneras de entender lo público y su relación con lo privado, que se articulan siempre, explícita o implícitamente, a representaciones específicas del individuo humano y de la sociedad, y, en particular, de la relación entre el individuo humano y la sociedad. Estas

---

<sup>14</sup> Hemos analizado el problema de la constitución intersubjetiva del significado y del sentido, en referencia a la sociología de Alfred Schütz y a la antropología filosófica de Jean-Paul Sartre, Charles Taylor y Alasdair MacIntyre, en la cuarta parte de nuestra obra *Éthique, coexistence et sens*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999.

representaciones, que son por lo general transmitidas por tradiciones teóricas y prácticas, pueden estar diversamente elaboradas y adquirir formas variadas. Pueden ser imágenes, ideas o concepciones del individuo y la sociedad, que integran de diversa manera la experiencia humana de estar en el mundo y que son articuladas por « visiones del mundo », ideologías, religiones y filosofías, esto es, por discursos que de alguna manera proponen perspectivas sobre el sentido y el valor del existir humano en el mundo, o sobre su ausencia de sentido y de valor.

#### a). *La legitimidad liberal.*

El discurso liberal sobre la república, que articula la respuesta liberal al problema de la convivencia ciudadana, representa uno de tales discursos. Su aporte mayor, que ya había sido prefigurado en cierta forma por el cristianismo, radica en su doble afirmación de la universalidad de lo humano y de la regla de igualdad que debe regir las relaciones entre los humanos. Pero en el discurso liberal sobre la universalidad se manifiesta, al mismo tiempo, su debilidad mayor. Esta debilidad se expresa en la manera liberal de entender lo que es universal, esto es, lo que debe ser considerado como universal en el hombre y, consecuentemente, lo que debe ser considerado como universal normativo (derechos y deberes). Para la tradición política liberal, lo único que debe ser considerado como universal en

el hombre es la « libertad » o « autonomía », entendida en el doble sentido kantiano de la libertad negativa (independencia del individuo frente a toda exterioridad dada) y de la libertad « positiva » (poder de comenzar a partir de sí mismo, soberanía originaria del individuo racional como tal)<sup>15</sup>. En otros términos, la tradición política liberal no considera el poder-necesitar, inherente a la corporeidad humana, como universal en el hombre, esto es, excluye la condición originariamente menesterosa del ser humano. Como dice Kant, lo que cuenta exclusivamente es « únicamente al arbitrio (Willkür) del otro », y no « las necesidades » del otro. La ideología liberal supone que la no satisfacción de las necesidades llamadas « elementales » (alimentarse, protegerse de la intemperie y de los accidentes de salud, desarrollarse como ente cultural...) no afectan esencialmente la « libertad » del ser humano ; por ello, la ideología liberal tiende, en sus variados matices, a considerar tales necesidades o bien como insignificantes desde el punto de vista de las obligaciones públicas y por consiguiente de los derechos del hombre, o bien como estrictamente subordinadas al reconocimiento de la « libertad » individual, con lo cual aísla y atribuye *a priori* un valor superior al « poder-comenzar » en relación con el « poder-necesitar ». Con esto « falla » la universalidad liberal, tanto en sentido « extensivo » como en sentido « comprensivo » : falla en sentido « extensivo », en cuanto que supone una comunidad universal de individuos que se definen a sí

---

<sup>15</sup> Emmanuel KANT, *Crítica de la razón práctica*, 1ra. Parte, libro I, cap. I, teorema IV : *Crítica de la razón pura*, 2da. División, libro II, cap. II, 9a sección, 3 : « Clarificación de la idea cosmológica de una libertad en unión con la necesidad universal de la naturaleza ».

mismos inmediata y unilateralmente como puro « poder-comenzar»; en la realidad histórica, no obstante, donde « *la inseguridad del mañana, et hambre y la sed se burlan de la libertad* »<sup>16</sup>, la posibilidad de definirse a sí mismo de tal manera no es en absoluto universal; ya durante el período de formación de la teoría política liberal, la universalidad liberal significaba de hecho la universalidad de los propietarios, que excluía del ejercicio de los derechos a los individuos no-propietarios o cuyo poder de compra era nulo o insignificante<sup>17</sup>. Falla, asimismo, en sentido « comprensivo », en la medida en que considera lo humano de manera puramente autárquica, abstrayéndolo de toda exterioridad: el universalismo liberal abstrae el « poder-comenzar » del « poder-necesitar », porque, como Kant lo expresa claramente, el orden de la necesidad es el orden de la « heteronomía », esto, es, de la exterioridad entendida como negación de la « libertad ». El « poder-comenzar » es interpretado como puro « *comenzar a partir de sí mismo* », es decir, como un comenzar abstraído de la relación con los otros en tanto que sujetos reales o « rostros » en el sentido levinasiano, esto es, en tanto que singularidades marcadas por la menesterosidad. La implicación de los otros en el « comenzar » kantiano es puramente impersonal y abstracta, tan abstracta e impersonal como lo es el propio « sí mismo » que da comienzo a algo; por ello, la determinación liberal de la libertad como puro « poder-co-

menzar » hace abstracción del « qué comenzar », « con quién comenzar », « con qué comenzar », « para qué comenzar », « dónde comenzar », etc., esto es, de las condiciones históricas y de las circunstancias particulares, tanto « materiales » como simbólicas, que intervienen en todo poder-comenzar efectivo, y que corresponden en lo esencial a la problemática aristotélica de la *phronesis*.

#### b). *Recrear la legitimidad.*

Desde esta perspectiva, el problema de la república liberal en Colombia no se reduce al problema que plantea la ambigüedad de la República histórica, en donde se confunde perpetuamente en la práctica lo universal y lo particular, lo público y lo privado, la convivencia y la dia-vivencia. Si este fuese el problema central, la solución a la crisis no sería otra cosa que la edificación, « ahora sí », después de casi doscientos años de fracaso, de una república plenamente liberal, basada en los principios ético-políticos y en los supuestos meta-éticos y meta-políticos que hemos señalado. La solución se reduciría a la construcción de la legalidad republicana liberal, ya que la legitimidad de los principios en que se basa esta legalidad permanecería intacta, a pesar de los dos siglos transcurridos. En realidad, el problema que plantea la « crisis colombiana » es más profundo y general: afecta la legitimidad misma de los principios y valores que fundan la respuesta liberal al problema de la convi-

<sup>16</sup> Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers, La Haye, 1980, p. 218 (1ra. edición: 1961).

<sup>17</sup> Sobre la relación entre la naciente teoría política liberal y la sociedad de apropiación individualista del mercado, cf. el estudio clásico de C.B. MACPIERSON, *The political Theory of possessive Individualism*, Oxford University Press, 1964 (1ra. Edición: 1962).

vencia ciudadana.

Al igual que la legalidad liberal, la legitimidad liberal aparece afectada por una ambigüedad esencial : por un lado, « deja ser » al otro entendido como « libertad » o « poder-comenzar » abstracto ; en este sentido, realiza un *con-vivir* que unifica la pluralidad social a partir de la universalización de una forma de reciprocidad, generando así un modo del reconocimiento del otro ; por otro lado, y en la medida en que la libertad es interpretada de manera autárquica o individualista, la legitimidad liberal « deja ser » al otro en el sentido del simple « dejarlo ser al lado » - al modo de los habitantes de un barrio exclusivo y amurallado que « dejan ser » al lado a los habitantes de un tugurio cercano. Desde este punto de vista, el vivir unos con otros desaparece, dejando un simple vivir unos al lado de otros, fundamentalmente separados unos de otros por la oposición de los intereses egoístas de cada cual -egoísmo que, de Hobbes a Rawls, es interpretado por la tradición liberal como una determinación « antropológica ». Así, en la tradición política y moral contractualista, el ser humano « natural » se define por los apetitos de posesión y dominación<sup>18</sup>, que el ser humano « político », es decir, el individuo liberal, «ajusta » socialmente a fin de garantizar la coexistencia de los apetitos dentro de los límites de la seguridad de cada cual. De este modo, en la legitimidad liberal se yuxtaponen con-vi-

vencia y dia-vivencia, así como en la legalidad republicana liberal que se ha edificado en Colombia se yuxtaponen, en la realidad política, con-vivencia y dia-vivencia.

Por su caracter unilateral y abstracto, la convivencia liberal no realiza plenamente el concepto de la convivencia ciudadana. Dejar-ser a los otros, o no-negar la « libertad » (poder-comenzar) de los otros no equivale a no-negar su humanidad. Lo humano del *ser* humano puede ser negado de múltiples maneras : privándolo del ejercicio de lo que desde 1976<sup>19</sup> se reconoce oficial e internacionalmente como el derecho al trabajo, negando su corporeidad -por el hambre y la carencia de atención médica y sanitaria-, restringiendo su potencial intelectual -por la ausencia de un verdadero sistema de educación pública-, excluyéndolo de la ciudadanía activa y del acceso a un sistema público de comunicación, rebajando sus necesidades culturales -limitándolas al consumo de una programación televisual de baja calidad y alienante. La legitimidad liberal, y aún la legalidad liberal -en las democracias liberales de Europa o en los Estados Unidos- se acomoda perfectamente con muchas de estas formas de inhumanidad. Para realizar el concepto de la convivencia ciudadana, se requiere, por consiguiente, ir más allá del modelo liberal de convivencia. Se trata de construir una verdadera ciudadanía universal, basada en una concepción del ser humano que integre su

---

<sup>18</sup> Thomas HOBBS, *Leviatán*, cap. XI.

<sup>19</sup> El *Pacto internacional relativo a los derechos económicos, sociales y culturales*, elaborado en 1966, se halla vigente desde el 3 de enero de 1976. Forma parte de la *Carta internacional de los Derechos del Hombre*, que ha sido votada por 135 Estados de las Naciones Unidas, sobre un total de 185. Los Estados Unidos de Norteamérica forman parte de los países que no han ratificado el pacto relativo a los derechos económicos, sociales y culturales.



« poder-necesitar » (su condición originariamente menesterosa) y desarrolle una concepción más profunda de la libertad : la libertad como « poder-responder » al otro (a los otros), y no solamente como « poder-comenzar » a partir de sí mismo -desde esta concepción de la libertad, que ha sido prefigurada por autores como Emmanuel Levinas, el propio « poder-comenzar » de la libertad se realiza socialmente, en el ético responder al otro. Este proyecto de (re)construcción de la convivencia en términos de ciudadanía positiva universal ha de ser necesariamente un proyecto común, que manifiesta un poder afirmar en común.

## 6. Poder afirmar en común.

En las condiciones culturales y sociales generadas por la ideología liberal, el poder afirmar en común resulta eminentemente problemático. Existe, hoy en día, una crisis general del poder afirmar en común, que afecta a todas las sociedades marcadas por la modernidad liberal. En los países europeos, por ejemplo, una de las dificultades -y tal vez la dificultad mayor- con que tropieza el proyecto de construcción política de la Unión Europea se refiere, precisamente, a esta crisis. Hoy en día, una parte de la opinión europea, tomando conciencia del hecho de que la unidad política no puede resultar simplemente de la unidad del mercado, viene a la par entendiendo que la construcción de la unidad política es una tarea propiamente política, que supone, por lo tanto, el poder de afirmar en común ciertos prin-

cipios, convicciones y valores. Como lo ha expresado el filósofo alemán Jürgen Habermas, que ha tomado parte en este debate, la perspectiva de ampliar el margen de operaciones de las empresas europeas en los mercados mundiales no basta para «... *movilizar el apoyo político al proyecto más ambicioso y arriesgado de una Unión política digna de ese nombre* »<sup>20</sup>. Para provocar tal movilización, dice Habermas, se requiere que «... *la motivación económica esté asociada a una idea de otro orden, digamos, al interés por mantener una cultura específica* ». Sin embargo, la definición de la especificidad de esta cultura resulta, hoy en día, eminentemente problemática : por la misma atomización de los valores y la desintegración de un sentido compartido del «mundo », que trajo consigo la cultura individualista liberal, existe en la actualidad un desacuerdo profundo sobre los contenidos de lo que se debería afirmar en común con respecto a lo específico de esta cultura. Desde el punto de vista de Habermas, se trataría de la defensa de una « *forma de vida* » en la que se conjuga un « *cierto grado de bienestar social* » y de « *autonomía privada efectiva* » ; desde el punto de vista de autores como Paul Ricoeur, la afirmación de tal especificidad supone en parte la afirmación de la herencia espiritual cristiana.<sup>21</sup> Y este debate filosófico es también un debate político, que los grandes partidos de la derecha y la izquierda tradicionales tienden, no obstante, a eludir. El debate actual sobre la construcción de la Unión Europea no opone pues solamente a « mercaderistas » y

---

<sup>20</sup> Jürgen HABERMAS, *Pourquoi l'Union européenne a-t-elle besoin d'un cadre constitutionnel ?* Conferencia pronunciada el 6 de diciembre del 2000 en la Universidad de París-VI. Texto traducido al francés por R. Rochlitz y editado en internet.

« políticos » ; opone, de manera no menos evidente, pero sin interesar realmente al gran público, a los europeístas « políticos » entre sí.

Esta indiferencia del público y la reticencia de los políticos liberales (tanto de la derecha como de la izquierda) para asumir este debate esencial, son expresiones coherentes de la cultura política construida por el liberalismo individualista. Desde el siglo XVII, esta cultura política liberal se ha edificado sobre el rechazo a todo proyecto de afirmación en común de valores distinta de la afirmación de los derechos y deberes formales que fundan la convivencia de individuos atomizados así como la particular definición liberal de la universalidad normativa. El imperio de esta cultura, que confina todo poder de afirmar valores a la esfera de lo privado, ha dejado en lo público un inquietante vacío, que es regularmente explotado por los integristas religiosos y políticos, de corte ultranacionalista y racista. Pero el objetivo de estos grupos no es, precisamente, la afirmación común de valores y sentido, sino la imposición totalitaria de ideologías particularistas al conjunto de la sociedad.

La sociedad colombiana, por el hecho de haber sido modelada desde hace casi dos siglos por la cultura política y moral liberal individualista, que ha informado los discursos po-

líticos liberal y conservador y hasta la « doctrina social » de la Iglesia, comparte en cierta medida, con los países que han logrado construir una legalidad liberal, la misma crisis del poder afirmar en común. En Colombia y en otras partes de América latina también se conocen formas de ese « malestar de la modernidad » de que ha hablado Charles Taylor, y que se relaciona con la atomización de los individuos, la pérdida de horizontes de sentido y el predominio de la racionalidad instrumental.<sup>22</sup>

Sin embargo, por el mismo hecho de que en Colombia y otras partes de América latina no ha existido nunca la ciudadanía como vínculo político realmente universal, en estas sociedades se han conservado o se han generado otras formas del vínculo social, que no han existido o han desaparecido o no se han creado en Europa, y que remiten a una rica diversidad de tradiciones culturales, éticas y religiosas. A nivel religioso, por ejemplo, realidades prácticas como las comunidades eclesiales de base y teóricas como la teología de la liberación han podido dar testimonio de un poder afirmar en común que articula de manera inédita -y difícilmente comprensible en Europa- lo religioso, lo social y lo político, desarrollando formas de convivencia originales no solamente entre creyentes, sino también entre creyentes y no creyentes. A dife-

---

<sup>21</sup> Paul RICOEUR, « Quel éthos nouveau pour l'Europe », en : P. KOSLOWSKI (ed), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, éditions du Cerf, Paris, 1992, pp. 107-116. El libro ofrece igualmente diversas contribuciones elaboradas desde diferentes perspectivas católicas.

<sup>22</sup> Charles TAYLOR, *Le malaise de la modernité* (traducción francesa de Ch. Melançon), Cerf, Paris, 1994, pp. 12-18. Edición original : *The Malaise of Modernity*, 1991.

rencia del convivir formal liberal, que solo reconoce al otro como « libertad » abstracta (« poder de comenzar »), se trata de un convivir concreto, en el cual cada sujeto singular reconoce al otro en su unidad de « poder-comenzar », « poder-necesitar » y « poder-responder », esto es, tomando a cargo las estructuras antropológicas fundamentales de la *creatividad*, la *menesterosidad* y la *eticidad*. Esta forma de convivencia, que podría denominarse ética-concreta para distinguirla de la convivencia liberal, señala una determinación esencial de lo que podría ser el núcleo de una respuesta ética pública al problema de la universalidad ciudadana. A condición, evidentemente, de no considerar el modelo republicano liberal como un absoluto, que debería ser imitado servilmente en todas partes y en todos los tiempos.

## **7. Recrear éticamente la cultura.**

(Re)definir el sentido de lo que es públicamente legítimo, pone en juego determinadas representaciones de lo público y lo privado, que remiten a determinadas representaciones « antropológicas » de la relación entre el « individuo » y la « sociedad », las cuales expresan, en última instancia, la respuesta elaborada por cada cultura a la pregunta por el sentido y el valor del vivir y del convivir humanos. La (re)definición de los principios que fundan la legitimidad del convivir ciudadano no es pues solamente una tarea política, ni solamente económica. Pone en juego, más fundamentalmente, la totalidad de la cultura, en cuanto que la cultura confiere sentido o no a lo económico y a lo político. Las « lógicas » o

racionalidades económicas y políticas pueden determinar orientaciones, sin por ello definir sentidos. El sentido, en efecto, en tanto que integración simbólica de la experiencia humana del mundo, tiene que ver no tanto con la orientación sino con la significación. Más precisamente, con la significación de lo humano, a partir de la cual se confiere significados humanos a las cosas y se puede definir, por ejemplo, qué sentido humano tiene tal lógica económica, política, ideológica, etc. Por esto, la posibilidad de salir de la crisis de la convivencia plantea así mismo la tarea de (re)crear cultura, esto es, el ámbito social a partir del cual se puede afirmar en común sentido y valor.

En cierto sentido, la cultura se recrea perpetuamente, siguiendo el ritmo de las transformaciones del « mundo » y de la naturaleza. En las condiciones de movilidad e intercambio instauradas por la modernidad contemporánea, las culturas deben innovar permanentemente, o desaparecer. Pero en toda cultura hay también inercias, contenidos pasados que se perpetúan por su propio peso -como, por ejemplo, la cultura colonial española de la « limpieza de sangre », que ha dejado profundas huellas, visibles hoy todavía, en la sociedad colombiana como en otras partes de América Latina. Recrear cultura significa entonces criticar la cultura existente desde el proyecto de construcción de una convivencia ética-concreta, o, en otros términos, de una verdadera ciudadanía universal. Recrear cultura es recrear éticamente la cultura.

## **8. Recrear la cultura filosófica.**

Entre los múltiples sectores de la cultura

donde se plantea hoy en día la tarea de esta (re)creación ética de la cultura, se cuenta, en la Colombia contemporánea, la filosofía. También la filosofía, o mejor dicho, los filósofos, pueden tener algo que decir relativo al sentido y a los valores del vivir y del convivir humanos. No a la manera antigua del filósofo-rey, ni del filósofo consejero del rey ; tampoco a la manera de ciertas figuras contemporáneas del intelectual que cree poder dar lecciones a todo el mundo sobre cualquier asunto de la tierra como del cielo. Más bien a la manera del filósofo ciudadano, es decir, del filósofo que no aísla su actividad filosófica de su condición ciudadana, o, si se prefiere, a la manera del ciudadano filósofo, que no separa su responsabilidad ciudadana de su responsabilidad como filósofo. A diferencia de las tres primeras figuras mencionadas, pero también a diferencia del ideólogo político tradicional, del creyente que ideologiza su creencia o del científico que ideologiza su ciencia, el filósofo ciudadano, o el ciudadano filósofo parte del principio, muy socrático, que no detenta la verdad en sí. Precisamente porque es ciudadano, esto es, porque convive con otros, sabe que las verdades que rigen el quehacer humano deben ser recreadas perpetuamente por la escucha recíproca y el dialogo, esto es, intersubjetivamente. Para poder dialogar creativamente con los otros, incluidos y sobre todo los que no son filósofos, el filósofo debe poder escuchar y aprender de los otros, a la par que debe poder comunicar a todos lo que ha pensado y considere digno de ser comunicado.

Esta breve descripción de la figura del filósofo ciudadano o del ciudadano filósofo sugiere claramente que la filosofía, para poder

asumir la parte que le corresponde en la tarea de (re)creación ética de la cultura, debe ella misma (re)crearse. En Colombia, como en otras partes del mundo, la (re)creación ética de la cultura filosófica forma parte de la (re)creación ética de la cultura. Pero toda recreación supone una creación previa que, en cuanto creación humana, nunca se realiza *ex nihilo*. Crear es siempre en cierta forma recrear, a partir de lo que ha sido creado por otros. En la filosofía, como en el arte y en la ciencia, la memoria de lo pasado es una condición de la creación : practicar la filosofía es entrar en una tradición del practicar la filosofía. En el seno de esta tradición, y desde su delimitación como práctica conceptual en la filosofía griega, se han creado modos de practicar la filosofía que entienden que la filosofía tiene una dimensión ética. Esta tradición ética de la filosofía, que ha creado diversas maneras de entender y asumir la relación entre la filosofía y la ética, nos ha transmitido un tesoro de ideas, conceptos y perspectivas, a partir de los cuales se puede desarrollar, hoy en día, la tarea de recrear éticamente la cultura filosófica.

Parte esencial de ese tesoro, transmitido por filósofos que la institución académica ha considerado a menudo como « marginales » o « secundarios », es un lenguaje. ¿ A quién se dirige el filósofo ? Si el filósofo ciudadano realiza su filosofía entre sus conciudadanos, con ellos y para ellos, su lenguaje debe ser a priori accesible a todos, y no sólo a los especialistas de la filosofía. El rigor del pensamiento no implica necesariamente el hermetismo del lenguaje. En la realidad del universo « filosófico » establecido, el hermetismo del lenguaje oculta, muchas veces, la ausencia de pensa-

miento. Para el filósofo que no es rey y cuyo público no se compone exclusivamente de reyes y académicos, la exigencia de comunicar a priori con todos implica el desafío de (re)crear formas de escritura originales, que conjuguen conceptualidad y narrativa. El problema del lenguaje y de la escritura de la filosofía no es simplemente una cuestión de «estilo» o de «forma»: el «estilo» y la «forma» expresan y realizan siempre una determinada concepción de la relación entre la filosofía y la sociedad.

En las diferentes aproximaciones al problema de la relación entre la filosofía y la sociedad se pone en juego, invariablemente, una cierta definición del sentido de la filosofía. Del mismo tesoro que nos ha transmitido una rica variedad de estilos de lenguaje y escritura, forma parte una idea de la filosofía como una forma específica de apropiación del *logos*, en el doble sentido originario de lenguaje y de razón. Desde esta tradición, el *logos* aparece como la instancia del sentido, que adviene en el mundo por el hombre o a través del hombre, según las filosofías. Lo propio de la condición humana es instancia del sentido: estar «dentro» del sentido y, desde allí, instar por sentido. «*El logos es común*», dice uno de los pensamientos de Heráclito<sup>23</sup>; común en tanto que la creación de sentido que se despliega en la palabra y el pensamiento es la *estancia* que compartimos todos los huma-

nos. «*El lenguaje*» escribe Heidegger es la «*morada del ser*» donde «*habita*» el hombre<sup>24</sup>. Desde esta perspectiva, la filosofía, siendo una forma específica de apropiación del *logos*, es, por ello mismo, una apropiación específica de la condición humana.

La especificidad de esta apropiación, que la distingue de la ciencia, la religión, la poesía, el arte y la ideología, radica en su unicificación singular del *logos* y de la *vida* en el sentido narrativo, esto es, en su manera de reunir el *logos* y la *subjetividad* concreta. Como la ciencia, la filosofía construye un saber por medio de la crítica y la razón, pero sin disolver lo vivido en lo pensado, la subjetividad singular en el concepto de subjetividad; como la religión, la filosofía dice algo sobre el sentido del ser, pero su particular punto de partida es la «simple» razón y su método la crítica y la argumentación; como la poesía y el arte, dice algo sobre la experiencia subjetiva del ser, pero creando discurso y construyendo por medio de conceptos una cierta objetividad, en la que se integran lo conceptual y lo narrativo; como la ideología, en el sentido de la simple «opinión» ideológica, ofrece la filosofía un «punto de vista» sobre el quehacer humano, pero un «punto de vista» elaborado críticamente, articulado a problemáticas de índole muy diversa, y determinado en cuanto a las condiciones de su validez. En síntesis, en la apropiación específicamente filosófica del

---

<sup>23</sup> En : Jean-Paul DUMONT (ed), *Les écoles présocratiques*, Gallimard, París, 1991, p. 66.

<sup>24</sup> Martin HEIDEGGER, *Über den Humanismus / Lettre sur l'humanisme* (edición bilingüe, trad. francesa de J. Beaufret), Aubier, París, 1964, p. 27.

*logos* o de la condición humana se alían la generalidad y la singularidad. La filosofía, escribe Sartre, indaga por el « *universal singular* »<sup>25</sup>.

Entendida de esta manera, la filosofía, arraigada a la vez en la « vida » y en el *logos*, puede desarrollarse en el sentido de una filosofía ciudadana. En efecto, en todo « vivir » humano se halla siempre en juego un vivir al lado de los otros o un vivir con los otros, un « con-vivir ». Desde la perspectiva de una práctica ciudadana de la filosofía, la definición de la relación con los otros que el vivir pone en juego - problema existencial primordial, que desde la infancia se plantea igualmente a todos los hombres y mujeres-, es parte integrante del filosofar. El filósofo ciudadano, o el ciudadano filósofo, busca apropiarse filosóficamente del problema del convivir con los otros : su filosofar parte, en este sentido, de la experiencia de un problema real. Pero apropiarse filosóficamente de este problema no significa solamente interrogar la ética, la filosofía política, la antropología filosófica, la metafísica, la estética, la filosofía de la historia o la filosofía de la religión ; significa también, y de manera no menos esencial, interrogar filosóficamente las diversas manifestaciones de la cultura que anuncian, generan, realizan, niegan, alienan, expresan, tematizan y problematizan la convivencia como posibilidad de la relación interhumana : desde las formas asociativas

creadas en tal barriada hasta las investigaciones y teorías de las ciencias sociales, y desde la literatura y la pintura mural hasta las formas locales de economía solidaria. La (re)creación ética de la filosofía como filosofía ciudadana no depende simplemente del hecho de que se selecciona la ciudadanía como « objeto » de investigación filosófica ; en investigaciones metafísicas o estéticas se puede también hacer filosofía ciudadana. Lo determinante es más bien el sentido del proyecto mismo del filosofar así como el « método » que se sigue para hacerlo. Al desafío de crear nuevos estilos de lenguaje y de escritura, se junta el desafío de (re)crear nuevas metodologías, que integren una verdadera interdisciplinariedad y una intercomunicación con la multiplicidad de agentes individuales y sociales que, de alguna manera, crean convivencia. La filosofía ciudadana es una filosofía que busca *asumir* la dialéctica entre la filosofía y la sociedad desde la perspectiva abierta por el proyecto, permanentemente reelaborado en común con los otros, de construcción de una convivencia ética-concreta.

En la palabra *krisis* se dice « decisión ». Cuando se habla de la « crisis colombiana », se suele aludir no a la decisión misma, sino al tiempo que precede la decisión. El tiempo de la crisis es cuando lo que se va a decidir aparece en juego. No sabemos ni podemos saber qué se va a decidir, y este no saber agrava la an-

---

<sup>25</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'idiote de la famille*, t. I, Gallimard, París, 1971, p. 7 (préface). Hemos abordado la noción sartriana de « universal singular » en nuestros artículos « La biographie comme genre philosophique : Jean-Paul Sartre », en : Ph. CAPELLE (ed), *Subjectivité et transcendance*, Cerf, París, 1999, pp. 37sq. Traducción al castellano en : R. FORNET-BETANCOURT (ed), *Diskurs und Leidenschaft*, Aachen, 1996.

gustia inherente a la crisis misma. La incertidumbre en cuanto a la duración de la crisis, la dificultad de caracterizar la situación actual, el sentimiento de caída en un abismo sin fondo aparente demultiplican la angustia de la crisis. No se puede anticipar la salida de la crisis, porque se trata, precisamente, de una decisión o de una indecisión común. La salida de la crisis depende de decisiones o de indecisiones de todos los colombianos, y aún, hasta cierto punto, de decisiones o de indecisiones que se juegan en otros países -en política económica, en política internacional. Pero si bien no podemos anticipar la salida de la crisis, sí podemos, en cambio, intentar descifrar en común el presente, y en tanto que ciudadanos filósofos, contribuir, en el sector de la cultura que nos corresponde, a (re)crear formas de cultura donde sea posible afirmar en común valor y sentido.

*Alfredo Gómez Muller  
Institut Catholique de Paris*

## **Abstract**

La primera inquietud sobre el tema de