

T306.446
J613

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: *KAROL PAOLA JOHN GARCÍA*

TÍTULO: "Identidad y Multiculturalismo en el Pensamiento de Charles Taylor"

1

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA	
CENTRO DE INFORMACION Y DOCUMENTACION	
FORMA DE ADQUISICION	
Compra _____	Donación <input checked="" type="checkbox"/> Canje _____ U. de C. _____
Precio \$ <u>10.000</u>	Proveedor <u>U. D. E. - C.</u>
No. de Acceso <u>117741</u>	No. de ej. _____
Fecha de ingreso: DD <u>25</u> MM <u>07</u> AA <u>08</u>	

CALIFICACIÓN

APROBADO

Giovanni Maffiol
GIOBANNY MAFFIOL

Asesor

Brigitte Flórez Guerrero
BRIGITTE FLÓREZ GUERRERO

Jurado

Cartagena, Julio 25 de 2008

NOTA DE ACEPTACIÓN

FIRMA DEL PRESIDENTE DEL JURADO

FIRMA DEL JURADO

FIRMA DEL JURADO

IDENTIDAD Y MULTICULTURALISMO EN EL PENSAMIENTO DE
CHARLES TAYLOR

POR:

KAROL PAOLA JOHN GARCÍA

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA

2008.

IDENTIDAD Y MULTICULTURALISMO EN EL PENSAMIENTO DE
CHARLES TAYLOR

POR:

KAROL PAOLA JOHN GARCÍA

Trabajo de grado presentado como requisito parcial
para optar el título de profesional en filosofía.

Asesor

GIOVANNI MAFIOL DE LA OSSA

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

CARTAGENA

2008.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN..... i

1. COMUNITARISMO. Origen y críticas al proyecto ético-político de la Modernidad..... 1

2. IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO.....11

3. POLÍTICA DE LA DIGNIDAD Y POLÍTICA DE LA DIFERENCIA...23

3.1. POLÍTICA DE LA DIGNIDAD.....24

3.2. POLÍTICA DE LA DIFERENCIA.....30

CONCLUSIÓN.....50

BIBLIOGRAFÍA.....56

INTRODUCCIÓN

El tema del multiculturalismo en el ámbito académico, el que se refiere a la discusión dentro de las aulas de las universidades, colegios y demás espacios de deliberación pública, ha brindado una posibilidad de definir a qué se refiere y qué críticas se pueden realizar a los órdenes imperantes en la actualidad. Pero también ha permitido analizar ciertas sociedades y definir las como multiculturales o no. En pocas palabras, el tema del multiculturalismo nos marca un camino para pasar del análisis teórico, que es muy importante, al análisis práctico de las sociedades y continuar con un debate que parece no terminar por ahora.

En aras de continuar con este debate y tratar de encontrar un punto que nos permita analizar la

sociedad colombiana, hemos decidido realizar en este trabajo un rastreo del problema del multiculturalismo desde la óptica de Charles Taylor y ver si es posible aplicar este discurso a la sociedad colombiana. Claro está que esto último queda como una pregunta que aunque se intenta responder aquí, nos servirá para posibles investigaciones que girarán sobre este punto. Por ahora lo que nos interesa es conocer la discusión teórica e identificar los puntos capitales para, en una segunda instancia, ver si era posible definir la sociedad colombiana como multicultural. Espero haber hecho lo primero y dejar la inquietud en cuanto a lo segundo, porque, en verdad, no era el punto a desarrollar aquí.

De ahí que en este trabajo no entremos a debatir qué se entiende por multiculturalismo, ni mucho menos explicar por qué utilizamos ese nombre y no "multinacional" o "multiétnico". Esta discusión es interesante, pero para lo que buscamos no se cree

necesario introducirla. Tampoco pretendemos reflexionar sobre cómo llegaron ciertas sociedades a ser multiculturales, si fue por inmigración voluntaria, si fueron anexados violentamente o si respondieron a otras causas.

En cambio, lo que si queda claro es que si queremos encontrar una salida a este debate teórico y práctico, es necesario que se empiece a reconocer la necesidad de asignar derechos colectivos y ver cómo se pueden conciliar con los derechos individuales¹. Es decir, mirar si es las sociedades liberales es posible que se garanticen derechos colectivos sin vulnerar, cosa que tampoco aceptamos, los derechos individuales.

En lo que sigue se mostrará el orden del trabajo y qué se pretende hacer en cada capítulo. En cuanto al primer punto se ha realizará un análisis que parte, en el primer capítulo, del origen de la mal

¹ Para una discusión sobre este punto ver Hill Kymlicka, Ciudadanía multicultural, Paidós, Barcelona, 1996.

llamada corriente comunitarista, las distintas críticas que le realiza al proyecto ético-político surgido en la Modernidad y se mostrará el sentido de esta corriente. La idea no consiste en analizar solamente qué y cuántas críticas se hacían al proyecto moderno, sino que, al mismo tiempo, mostrar qué validez o significado tienen esas críticas, ver si son nuevas y qué pertinencia tendrían hoy. Especialmente trato de mostrar que las críticas no se quedan en el simple cuestionar, sino que se pasa al plano propositivo, donde nos encontramos con el problema del multiculturalismo que es analizado desde la óptica de Charles Taylor.

En el segundo capítulo hacemos un análisis de la relación que existe entre "identidad" y "reconocimiento", temas que son vitales cuando pretendemos hacer un examen de la postura de Taylor frente a la discusión sobre el multiculturalismo. En el caso de la identidad es



vital porque es necesario saber qué necesitamos, a juicio de Taylor, para que se pueda hablar de identidad y qué papel juegan los marcos referenciales, el lenguaje y la inserción en una comunidad de hablantes a la hora de configurar nuestra identidad. Del mismo modo la reflexión sobre el reconocimiento marca un punto vital en esta discusión porque al tener mi identidad lo mínimo que puedo esperar, del otro y de la sociedad en que me desenvuelvo, es que se me reconozca tal y como soy, es decir, que se acepte que soy diferente, pero al mismo tiempo que se me respete y no se me trate de insertar en una cultura a la que no pertenezco ni quiero pertenecer.

En el tercer capítulo me dedico a dejar claro el análisis que hace Taylor de los dos tipos de liberalismo, con sus respectivas debilidades y fortalezas, para terminar con la propuesta de un

tipo de liberalismo que no sea ciego a las diferencias.

Para terminar, en la conclusión se tratará de explicar si esta discusión sobre el multiculturalismo puede aplicarse a la sociedad colombiana, es decir, si es posible pensarnos a nosotros, la sociedad colombiana, como multicultural.

I. COMUNITARISMO. Origen y críticas al proyecto moderno ético-político.

Actualmente asistimos a lo que parece ser la culminación de un debate entre las posiciones neo-aristotélicas y liberales que, en corto tiempo, pasó de ser una disputa epistemológica para tomar connotaciones ético-políticas. El origen de la reacción Neo-aristotélica y "comunitarista" la encontramos en los años ochenta cuando surge como contraposición a los intentos de reformular el proyecto normativo de la Modernidad, algo que se inicia en la década de los setenta con la publicación del libro *Teoría de la Justicia* de J. Rawls. Es así como se recurre a Aristóteles para contraponerlo a este intento de rehabilitar el proyecto de una ética procedimental

De estas lecturas de Aristóteles surgen dos corrientes de propuestas. Una versión dura o



contra-moderna que quiere encontrar en Aristóteles un fundamento para cuestionar la Modernidad y propugnar por un rechazo de sus planteamientos éticos. La otra versión es la renovada y estarían "vinculados, por el contrario, a esas diversas propuestas políticas modernas y podrían quizás, considerarse, por lo tanto, insertos en un proyecto de reconducción del proyecto moderno (como acontece con Charles Taylor y Michael Walzer)¹. Por tanto, sin ser mi intención la de clasificar a los pensadores para luego descalificarlos, algo que comúnmente se hace en filosofía, creo conveniente que esto se haga porque permite, de una o de otra manera, comprender a mayor cabalidad por qué piensa de determinada manera, y más que todo en una corriente filosófica tan diversa en posiciones como es la mal llamada "comunitarista". Por tanto, en lo que sigue, trataré de mostrar las críticas que desde este movimiento se le pueden

¹ THIEBAUT, Carlos, Los Límites de la Comunidad, Madrid, Centros de Estudios constitucionales, 1992, Pág. 22.

hacer al proyecto ético-político que surgió en la Modernidad.

1. La primera crítica, del conjunto que realizan, está asociada a la "reducción que se hace en la Modernidad de la ética". La reducción consiste en la forma como la moral, tal y cual como se la entiende, encuentra expresión en un conjunto de mandatos y deberes. De ahí, que la equivalencia que se hace en la Modernidad entre razón y moral no alcance "a definir ni a determinar la amplitud, la textura o la profundidad de la esfera de la moral humana"².

Esta reducción de la ética que se hizo en la Modernidad ha generado un conjunto de argumentos críticos contra ella. Los argumentos son los siguientes:

² Ibíd. Pág. 26.

a) Con esta ética que ha sido reducido a un conjunto de mandatos o imperativos, como diría Kant, se ha olvidado la noción de *telos*. De ahí que

"una vez que la acción moral de los hombres se desliga de las finalidades naturales de la acción..... Pierde sentido toda noción sustantiva de bondad y la dimensión moral se ha de hacer abstracta y desencarnada"³.

b) Se ha recurrido, por parte de los comunitaristas, a cierta reivindicación del sentimiento moral, de la sensibilidad humana, que había sido dejada de lado hasta ahora porque se había considerado a los deseos y pasiones humanas como sinónimo de heteronomía.

c) Al dejar de lado las cuestiones relacionadas con la sensibilidad humana, esta ética afronta las "dificultades de aplicación de los principios o normas que se alcanzan en las estrategias

³ *Ibid.* Pág. 27.

neokantianas y estrictamente deontológicas a problemas y situaciones morales específicas"⁴. El problema hace referencia a la aplicación de estos principios universales a las cuestiones particulares en las que se encuentra inmerso el ser humano.

Y esta situación tiene su origen en la forma como las teorías morales de la Modernidad

"pierden de vista, debido a su formalismo y a su abstracción, los conceptos morales sustantivos que de hecho empleamos en el desarrollo de nuestra vida moral, como son las definiciones morales densas que conllevan implicaciones contextuales y hermenéuticas"⁵.

2. La segunda crítica hace referencia aun tema bandera del liberalismo, como es la separación que se hace entre lo justo y lo bueno. Para el liberalismo esta separación tiene un objetivo muy importante, ya que permitirá, más tarde, poder sostener la neutralidad del Estado frente a las

⁴ Ibid. Pág. 30.
⁵ Ibid. Pág. 31.

concepciones de vida buena, como dice Rawls, que tiene cada ciudadano.

Por el contrario, los comunitaristas argumentarán que no es posible hacer esta separación, porque "ninguna teoría desenraizada de toda idea de bien puede llegar a ser personal y socialmente pregnante, por no hablar de su inconsistencia metodológica de raíz"⁶. Tampoco creen, como afirman los liberales, que en lo justo se representa la universalidad, mientras que en lo bueno la particularidad, sino que, por el contrario creen que

"si los principios y la idea misma de justicia dependen en ese grado del entramado de prácticas de valoración de una sociedad dada, carecería también de sentido la división moderna entre lo justo (público y universal) y lo bueno (privado y particular)"⁷.

⁶ Ibid. Pág. 37.

⁷ Ibid. Pág. 41.

3. El tercer punto crítico tiene que ver con la concepción antropológica que surge en la Modernidad y que llega a convertirse en pieza clave para todo el armazón ético-político que se instaura. Desde ahora en adelante el hombre se lo concebirá como individuo. Ser un individuo además de marcar una forma de relacionarme con el contexto donde me desenvuelvo, con mi identidad, que la puedo cambiar si así lo deseo, lleva a una escisión entre lo que será mi vida privado y mi vida pública. Pero lo más importante de esta forma de concebir el hombre, es que tanto él, como los derechos y libertades que ahora posee, tendrán prioridad sobre la sociedad, de ahora en adelante todo girará en torno al individuo. Es tanto así, que las relaciones entre los individuos quedarán marcadas por la utilidad, la conveniencia. Las relaciones entre los hombres estarán marcadas por las relaciones instrumentales que existen entre ellos.

1

4. En relación con esta crítica se encuentra la que hace relación a la apelación que hacen los comunitaristas a la idea de "comunidad". Esta idea se opone a la forma como los liberales conciben la sociedad, la cual es considerada como un conjunto de individuos que se reúnen para satisfacer sus necesidades particulares, o como sostiene Rawls en el *Liberalismo Político*, la sociedad como una unión de uniones sociales. El problema que le encuentran los comunitaristas a esta forma de ver la sociedad es que por ningún lado aparecen los lazos comunes, los proyectos comunes que los individuos se proponen desarrollar. Parece que no existiera nada que atara al individuo a convivir con el otro, a no ser cuidar su propiedad y sus bienes. Cuando los comunitaristas apelan a la noción de comunidad lo hacen porque consideran que las relaciones humanas traspasan lo simplemente instrumental y es posible que entre los seres humanos se establezcan relaciones que tengan en el fondo una base común.

5. El último punto de la crítica comunitarista al proyecto ético-político de la Modernidad hace alusión al problema del multiculturalismo, a las reclamaciones de reconocimiento que realizan grupos étnicos a un Estado y su orden jurídico que, de la forma como está organizado, ya que tienen a la base el individuo, es imposible que se los reconozca como distintos y se les asigne ciertos derechos colectivos. Por tanto, el problema del multiculturalismo no radica solamente en reclamaciones de reconocimiento que hacen ciertos grupos étnicos minoritarios, sino que, en una segunda instancia, esta reclamación se convierte en una exigencia de derechos diferentes a los derechos individuales que asigna el liberalismo.

De ahí que nos preguntemos, ¿Cuál es el problema en sí de las reclamaciones del multiculturalismo?, ¿En qué se fundamentan sus críticas? Y ¿Qué sentido tiene la reclamación del

multiculturalismo?. Justamente estas preguntas se responderán en los próximos capítulos.

2. IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO.

Tal y cual como están planteadas las cosas hasta ahora es necesario que entremos a comentar dos temas muy importantes para Taylor, ya que partiendo de ellos se estructurará el análisis que hará más tarde sobre el multiculturalismo. Por tanto, me gustaría empezar analizando lo que entiende Taylor por "identidad", para luego mostrar cómo se relaciona con el reconocimiento.

En este punto es necesario que empecemos el análisis con unas preguntas fundamentales que son necesario hacerse, porque sus respuestas abren el camino a nuestra discusión; tales preguntas son: ¿Cómo llegamos a esta discusión?, ¿Por qué estamos hoy discutiendo sobre la identidad y el reconocimiento? Y "¿Qué fue lo que cambió para que este modo de hablar tenga sentido para nosotros?"⁸.

⁸ TAYLOR, Charles, El Multiculturalismo y la política del reconocimiento, F.C.E, México, 1993. Pág. 45.

Esta es justamente una pregunta que puede llevarnos a dar dos respuestas, una que esté ligada al contexto social, es decir, la forma como estaba organizada la sociedad y los cambios que ocurrieron, y otra respuesta que va ligada más a los cambios en la forma de pensar. En este caso, dirá Taylor, las dos son ciertas, porque hacen parte, para él, de una sola forma de argumentar.

En cuanto a la primera forma de responder la pregunta planteada, Taylor dirá que lo primero que se dio fue "el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor"⁹. Este cambio fue de suma importancia porque el concepto de honor estaba relacionado directamente con la desigualdad, la exclusión, lo que implicaba que mientras unos lo tenían los otros no. La otra parte de la respuesta se desprende directamente de ésta, ya que al derrumbarse las jerarquías sociales y desaparecer el concepto de honor,

⁹ Ibid.



básico en este forma de ver la sociedad, aparece, directamente, otro concepto fundamental como es el de dignidad, que presupone, de ahora en adelante, la igualdad entre los seres humanos y la no exclusión, debido a que todos la comparten. Este es un cambio en la forma de pensar, porque nos abre la puerta para concebirnos a nosotros mismos de otra manera, lo que llevará, al mismo tiempo, a que nos tratemos de otra manera, es decir, con respeto.

Justamente aquí entramos a tematizar la identidad, ya que si estos cambios llevan a que nos concibamos de otra manera, como era de esperar, tenemos que analizar que cambia, al mismo tiempo, nuestra identidad, ya no dependerá del papel que ocupo en la sociedad, sino que hablaremos, de ahora en adelante, de "una identidad individualizada, que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo"¹⁰.

¹⁰ Ibid. Pág. 47.

Sobre esta forma de concebir la identidad debemos decir varias cosas. Primero, en ella encontramos lo que Taylor llamará más tarde el "desplazamiento del acento moral", que surge "cuando el estar en contacto con nuestros sentimientos adopta una significación moral independiente y decisiva. Llega ser algo que tenemos que alcanzar si queremos ser fiel y plenamente seres humanos"¹¹; esto presupone en el fondo la idea de que la fuente moral cambió, ya no se encuentra fuera de nosotros, sino que, de ahora en adelante, "la fuente con la que debemos entrar en contacto se encuentra en lo más profundo de nosotros"¹². Segundo, ligado al cambio de fuente moral se encuentra la idea de fidelidad a mí mismo, ya que al no tener que ir fuera de mí, lo menos que me toca hacer es ser fiel a mí mismo. Esto lo expresa Taylor cuando nos dice que

¹¹ Ibíd. Pág. 48.

¹² Ibíd.

Hay cierto modo de ser humano que es mi modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro..... Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano"¹³.

Tercero, hemos utilizado el concepto "identidad", pero ¿qué es la identidad?, y si esta pregunta es muy amplia, como puede ser, la podemos replantear de la siguiente manera ¿qué entiende Taylor por identidad? La identidad para Taylor está relacionada directamente con la respuesta que damos nosotros a una pregunta que constantemente nos hacemos: ¿Quién soy yo?.

"Pero esta pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esta pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, el orden donde puedo tomar una postura"¹⁴.

¹³ Ibid. Pág. 50.

¹⁴ TAYLOR, Charles, Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna. Paidós Básica, Barcelona, 1996. Pág. 43.

Se podrán dar cuenta que en esta forma de definir la identidad, relacionándola con la respuesta que se da a la pregunta quién soy, aparece como fundamento la noción de "marcos referenciales". Lo que hace a este concepto fundamental no es el hecho que nos remita, como puede parecer a primera vista, a un contexto socio-histórico, sino el hecho de que "los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o relaciones morales"¹⁵, de ahí que Taylor llegue a sostener que una persona cuando afronta una crisis de identidad es porque está careciendo "del marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable; dentro de cual es posible percibir, como buenas y significativas, ciertas posibilidades vitales, y otras, como malas o triviales"¹⁶.

¹⁵ Ibid. Pág. 42.

¹⁶ Ibid. Pág. 43

Lo que no debemos perder de vista aquí es el hecho de que "el que yo descubra mi propia identidad no significa que la haya elaborado en el aislamiento"¹⁷, como a veces se pretende dar a entender por algunos teóricos de la Modernidad, "sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás"¹⁸, por aquellos que Taylor llama, siguiendo a G. H. Mead "otros significantes". Esto llevará a Taylor a sostener que nos llegamos a transformar en "agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos"¹⁹, y este lenguaje solamente lo puedo adquirir en la medida que estemos inmersos en las "urdimbres de la interlocución"²⁰.

¹⁷ TAYLOR, Ch, El Multiculturalismo... op.citp. Pág. 55.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. Pág. 52.

²⁰ TAYLOR, Ch, Fuentes del Yo. op.citp. Pág. 55.

C

Por eso Taylor sostendrá, criticando la cultura moderna que nos muestra al hombre separado de su "urdimbre de interlocución que originalmente lo formó o, por lo menos, neutralizándolo"²¹, que

"No es posible ser un yo en solitario. Soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores. En cierta manera, en relación a esos compañeros de conversación; en otra, en relación a quienes actualmente son esenciales para la continuación del dominio que tengo de los lenguajes de la autocomprensión, y, desde luego, es posible que estas maneras vayan superpuestas. El yo sólo existe dentro de lo que denomino urdimbre de interlocución"²².

De esta discusión termina concluyendo Taylor que para definir lo que es la identidad, tal y cual como él la entiende, hay que tener en cuenta tanto la mirada a nosotros mismos, los marcos referenciales y la comunidad de interlocutores, o comunidad lingüística. Si llegase a faltar uno de estos elementos sería muy complicado que pudiéramos saber quiénes somos.

²¹ Ibíd. Pág. 53.

²² Ibíd. Pág. 52.

Por lo visto parece que Taylor encuentra mayor fuerza en el ideal dialógico que en el monológico. Y digo mayor fuerza porque Taylor no sostiene que el ideal monológico sea erróneo, sino que no toma en cuenta ciertos factores importantes en el momento de hacer un análisis de la identidad. Veamos con sus palabras como lo expresa,

"El ideal monológico subestima gravemente el lugar que ocupa el diálogo en la vida humana. Quiere confinarlo todo lo que sea posible a la génesis. Olvida cómo nuestra concepción de las cosas buenas de la vida puede transformarse por gozarlas en común con las personas que amamos; cómo algunos bienes sólo quedaron a nuestro alcance por medio de ese goce común"²³.

Lo importante de este análisis de la forma como concibe Taylor la identidad es que puede aplicarse, siguiendo a Herder, al caso de los

²³ TAYLOR, Ch, El Multiculturalismo... op.citp. Pág. 54.



pueblos²⁴. Cada pueblo, en este caso, tendrá su propia identidad y tratará de ser fiel a sí mismo, lo que le permitirá exigir respeto y el "reconocimiento" de la diferencia. De ahí que nuestra identidad, tal y cual como quedó mostrada, llegue a moldearse por

"el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros..... El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido"²⁵.

Ejemplos de esto lo podemos encontrar en nuestro mal llamado Tercer Mundo, en los afrodescendientes que se encuentra en América del Sur, en los distintos grupos de nativos que se encuentran en Perú, Bolivia y Colombia y en la forma como han sido tratada las mujeres. A todos ellos se les ha dado en falso reconocimiento, lo que ha llevado

²⁴ Utilizo en término pueblo para entender mejor la palabra que usa Taylor que es *Volk*, pero que también puede traducirse si se quiere como cultura.

²⁵ *Ibíd.* Pág. 43-44.

que hayan interiorizado una imagen equivocada de lo que son, se sientan inferiores y lleguen a ver a otros seres humanos como superiores; en el caso de las mujeres verán como superiores a los hombres, y, en cuanto a los grupos étnicos de Suramérica, verán como superiores a los blancos europeos, los "civilizados", y aspirarán algún día ser como ellos, desconociendo lo que son, su identidad, su forma de vida, que aunque distinta merece respeto y reconocimiento, pero del verdadero. El hecho de que exista una diferencia en las distintas culturas es lo que marca el inicio de la discusión en torno al multiculturalismo, porque lo que se estará poniendo en tela de juicio es la forma como han sido tratadas, de que se las quiera incrustar en una sociedad donde todos son iguales. Pero esta igualdad resulta peligrosa cuando hablamos en términos de cultura, ya que puede conllevar, y de hecho ha sucedido, a que no se reconozca la diversidad y se trate como iguales a los que son

distintos. Esta discusión que parece un poco muy académica termina teniendo connotaciones jurídicas, como las que se presentan hoy, porque abre la discusión sobre qué sistema jurídico se necesita para garantizar dentro de una sociedad el respeto, reconocimiento y convivencia pacífica de individuos que pertenecen a distintas culturas.²⁶

²⁶ Una discusión muy buena sobre este punto se encuentra en: RAWLS, John, El Liberalismo Político, Crítica, Barcelona, 1996.

3. POLÍTICA DE LA DIGNIDAD Y POLÍTICA DE LA DIFERENCIA.

En el capítulo anterior hicimos un análisis de lo que entiende Taylor por identidad y la relación que guarda con el reconocimiento, así como los cambios que tuvieron que darse para que este discurso, del reconocimiento, tuviera sentido para nosotros. Lo que uno tendría que preguntarse es: ¿Por qué era importante empezar por éste análisis?, ¿Qué relación guarda el discurso sobre reconocimiento y la identidad con el tema de este capítulo?. Justamente en esta sección daremos respuesta a estas dos preguntas mostrando las características y diferencias que existen entre la política de la dignidad y la política de la diferencia²⁷, que Michael Walzer denomina al

²⁷ TAYLOR, Charles, Multiculturalismo..... op.citp. Pág. 60.

primero "liberalismo 1" y al segundo "liberalismo 2"²⁸.

3.1. POLÍTICA DE LA DIGNIDAD.

Taylor considera que la política de la dignidad tuvo su origen en el primer cambio que se tuvo que dar para que el discurso del reconocimiento y la identidad tuviera sentido, el cual consistió en el paso del honor a la dignidad. Con este cambio se "sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de títulos"²⁹. Con esta política lo que se pretende es eliminar la división que existía entre ciudadanos de primera y de segunda, que con llevaba, más tarde, a la discriminación, situación que era muy normal cuando el honor marcaba la diferencia entre los ciudadanos,

²⁸ WALZER, Michael, Comentario a "El Multiculturalismo y la política del reconocimiento" de Ch. Taylor, México, F.C.E, 1993. Pág. 139-149.

²⁹ TAYLOR, Ch, Ibid. Pág. 60.

gracias al otorgamiento de los mismos derechos a todos, pero estamos hablando de los derechos individuales, y de la pretensión de igualdad que ahora existe entre nosotros.

Esta política de la dignidad igualitaria tiene su fundamento en "la idea de que los seres humanos son igualmente dignos de respeto"³⁰. Pero, ¿Qué es lo que hace que los seres humanos merezcan respeto?, parece que con esta pregunta se quisiera buscar "algo más" que sea típico de los seres humanos, como si en nosotros hubiese algo esencial. Pues no estamos muy lejos de esta apreciación, ya que lo que hace que nosotros, los seres humanos, merezcamos respeto es "nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestra vida por medio de principios"³¹. En este punto lo importante, para esta concepción, es

³⁰ *Ibíd.* Pág. 65.

³¹ *Ibíd.*

el potencial humano o cierta "capacidad que comparten todos los seres humanos"³².

En este caso me gustaría citar un texto de Francisco Cortés Rodas, donde resume las características de este tipo de liberalismo, que es llamado por Walzer "liberalismo 1".

"El liberalismo de la política de la dignidad afirma que todos los hombres, como seres libres e iguales, tienen los mismos derechos, y que por tanto la función del Estado consiste en proteger y asegurar tales derechos. El contrato social sirve en este modelo para fundar un Estado, cuya función es proteger al individuo de las posibles intromisiones que otros o el mismo Estado puedan realizar en su esfera privada. En otras palabras, la tarea del Estado, definida a través de una fundamentación moral de los derechos básicos, consiste en garantizar un espacio de acción para que los individuos, entendidos como libres e iguales, puedan realizar sus planes particulares de vida. El criterio de neutralidad que de aquí se deriva obliga al Estado o a sus agentes a respetar la pluralidad de formas de vida o visiones comprensivas que cada uno de los miembros tenga o pretenda realizar. En este sentido, el Estado no puede promover, fomentar o favorecer ninguna concepción particular del bien; de

³² Ibíd.



hacerlo, viola el principio de igualdad y de no discriminación"³³.

A esta concepción del Estado, del hombre y de la sociedad, que es la que se ha impuesto en la mayoría de las sociedades occidentales, se le pueden hacer, a juicio de Taylor, las siguientes críticas:

1. A pesar de ser una política que lucha por la no discriminación y por la eliminación de los ciudadanos de primera y de segunda, propia de las sociedades jerárquicas, es enteramente ciega a las diferencias que existen entre los ciudadanos³⁴.

2. Esta política "niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas a un molde homogéneo que no les pertenece de suyo"³⁵.

³³ CORTÉS RODAS, Francisco, "Multiculturalismo: los límites de la perspectiva liberal" en: MULTICULTURALISMO. Los derechos de las minorías. Francisco Cortés Rodas y Alfonso Monsalve Solórzano (Coordinadores) Respublica, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 1999. Pág. 121-122.

³⁴ TAYLOR, Ch, El Multiculturalismo... Op. cit. Pág. 67.

³⁵ Ibid.

3. Emparejada con la crítica anterior se encuentra la que cuestiona la famosa neutralidad³⁶. Según Taylor "la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica"³⁷. La consecuencia que podemos deducir es que en este tipo de sociedad se hace evidente en el carácter no sólo inhumano, sino también discriminatorio que ella posee³⁸. Esto hace que Taylor sostenga que "semejante liberalismo sea una especie de contradicción pragmática, un particularismo que se disfraza de universalidad"³⁹. En esta misma línea Alasdair MacIntyre dirá, con respecto al liberalismo, que a pesar de aspirar a cierta neutralidad no es más que una tradición, con al diferencia que se ha logrado imponer sobre

³⁶ En este punto hay que tener en cuenta el Liberalismo Político de Rawls, que es fundamental a la hora de analizar las respuestas que ofrece teniendo en cuenta las críticas comunitaristas.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid. Pág. 68.

las otras⁴⁰. En esta situación Taylor sostiene que el liberalismo, ese que hemos venido discutiendo, "no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros"⁴¹, y como ejemplo muestra la controversia que se originó con la publicación del libro de Salman Rushdie *Los Versos satánicos*.

Para terminar con esta parte es necesario que nos preguntemos ¿Qué era lo que buscaba Taylor con el análisis hecho a la política de la dignidad?. Creo que no tendría muchos inconvenientes en darnos la respuesta, porque reconoce que el problema no era si reconocíamos o no el valor igualitario, sino que de lo que

⁴⁰ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona, 1987. Especialmente *Justicia y Racionalidad*, Eiuinsa, Madrid, 1994. Pág. 313- 382.

⁴¹ TAYLOR, Ch, *El Multiculturalismo*, Op. cit, Pág. 92.

"Se trataba de saber si la supervivencia cultural sería reconocida como meta legítima, si los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social. La exigencia radicaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor"⁴².

3.2. POLÍTICA DE LA DIFERENCIA.

A diferencia de la política de la dignidad, la política de la diferencia, que Walzer ha denominado "liberalismo 2", surge del segundo cambio que se tuvo que dar para que el discurso del reconocimiento tuviera sentido, cambio que está ligado al desarrollo del concepto de identidad.

⁴² *Ibíd.* Pág. 94-95.

Con esta política lo que se pretende es que se reconozca la "identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es *distinto de los demás*⁴³. Y esto se reclama, a juicio de Taylor, porque hasta ahora, revisando las teorías ético-políticas que imperan en el mundo occidental y que han sido el soporte del proyecto moderno, este hecho a sido pasado por alto, porque se ha creído que las sociedades son homogéneas culturalmente o porque no consideran este hecho como vital para la estabilidad y unidad de una sociedad.

A pesar de que se le ha criticado de no reconocer el principio de no discriminación, propio de la política de la dignidad, la política de la diferencia lo que hace es redefinir la discriminación "exigiendo que hagamos de estas distinciones la base central del tratamiento diferencial. De este modo los grupos aborígenes

⁴³ La cursiva es mía.



recibirían ciertos derechos y facultades de que no gozan otros"⁴⁴.

Lo que si debemos tener en claro es que esta concepción, de forma análoga a la política de la dignidad, también se erige sobre un fundamento. Es decir, esta política se "fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura"⁴⁵. El reclamo que se hace a partir de este argumento es serio, porque lo que se está exigiendo es que esta potencialidad humana, al igual que la capacidad racional, debe ser respetada en todos y por igual medida.

Es aquí donde se entronca esta discusión con lo planteado en el capítulo anterior, porque lo que se ha puesto presente en este momento tiene un trasfondo más rico todavía, dicho trasfondo no es más que el hecho de que nuestra identidad, en este

⁴⁴ Ibid. Pág. 62-63.

⁴⁵ Ibid. Pág. 65.

caso sería tanto individual como grupal, se moldea gracias al reconocimiento que los otros hacen de ella.

En resumen podríamos decir que

"La política de la diferencia afirma que cada individuo cada individuo y cada grupo poseen una identidad y una particularidad que les deben ser respetadas. En este sentido, el modelo de la diferencia exige del Estado la protección de una serie de prácticas, tradiciones y valores que harían posible que sus miembros se identificaran con determinado ideal de bien común y, por tanto, llevarán a término ciertos fines o metas colectivas; la protección de los derechos y libertades individuales depende, para el liberalismo 2, de su articulación con una concepción de vida buena"⁴⁶.

Esta visión del liberalismo, como sucedió con el anterior, el liberalismo 1 de Walzer, no es aceptada a ciegas por Taylor, sino que por el

⁴⁶ CORTÉS RODAS, Francisco, "Multiculturalismo: los límites de la perspectiva liberal" en: MULTICULTURALISMO. Los derechos de las minorías. Francisco Cortés Rodas y Alfonso Monsalve Solórzano (Coordinadores) República, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 1999. Pág. 122.

contrario, adolece de ciertas debilidades que él mismo reconoce. Estas debilidades son:

1. Al reconocer y abogar porque se reconozca la particularidad se corre el riesgo de que se llegue a la exclusión de determinado grupo social. Pero al mismo tiempo dejamos en la cuerda floja una serie de ganancias morales por las que ha luchado en hombre. Pero el temor más grande es que se vuelvan a escuchar voces de un pasado muy oscuro por el que atravesó Europa a principios del siglo XX.

2. Como se dijo un poco más arriba, con este tipo de liberalismo podemos desconocer un principio tan importantes para el ser humano, como es el principio de no discriminación.

3. Para comprender en qué consiste esta tercera crítica hay que tener en cuenta lo que dice Taylor primero. "La política de la diferencia brota

orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros con los que desde tiempo atrás estamos familiarizados"⁴⁷. ¿Qué preocupa de esto? Lo que preocupa son varias cosas; primero, si la política de la diferencia nace de la política de la dignidad, ¿Cómo relacionar las dos políticas?; segundo, ¿Cómo tomar medidas a favor de una que no perjudique la otra? Y tercero, ¿Es posible que existan esas dos formas de política en unimisma sociedad?.

No me gustaría terminar este segundo capítulo sin hacer dos preguntas fundamentales: ¿Qué tiene que ver este análisis con el multiculturalismo?, ¿Cómo articular el discurso sobre el multiculturalismo con la política de la dignidad y la política de la diferencia?

La respuestas a estas preguntas se encuentran dentro de la misma discusión que ha realizado Taylor entre las dos políticas, la de la

⁴⁷ Taylor Ch. El Multiculturalismo... Op. cit. Pág. 62.

diferencia y la de la dignidad, ya que lo que marca la discusión entre ambas es el tratamiento que se le dará al hecho de la diversidad cultural, problema que Rawls denomina "diversidad de doctrinas comprensivas razonables".

Este es el problema que enfrenta estas dos teorías. Lo que tenemos que resaltar es que el problema de la diversidad cultural no es un tema académico, como a veces se quiere mostrar, sino que es un problema al que hoy se enfrentan las sociedades occidentales desarrolladas sea causado por la inmigración o por el reclamo de grupos aborígenes. Tampoco es un problema que afecte sólo a las sociedades occidentales más desarrolladas, sino que también toca a países Suramericanos, como es el caso de Colombia, aunque este punto no será tocado por nosotros en este trabajo. Tampoco es una cuestión que afecte solamente a Charles Taylor

o a Will Kymlicka⁴⁸, por tener el caso de la provincia de Québec, sino que recientemente Rawls⁴⁹ y Habermas⁵⁰ han contribuido al debate sobre este tema.

Por eso es que Taylor a la hora de tratar el multiculturalismo necesita mostrar las características que tienen los dos paradigmas enfrentados, aunque en verdad uno sea simplemente la variante del otro, porque lo que está planteando es la necesidad de que jurídicamente se empiece a reconocer las minorías étnicas o distintos grupos aborígenes, de que se les reconozca cierta autonomía, aunque eso cree conflictos dentro de un Estado que lo único que sabe hacer es garantizarle a sus individuo unos derechos que le permitan desenvolverse dentro de cierta esfera sin la intromisión del Estado o de

⁴⁸ KYMLICKA, Will, Ciudadanía multicultural, Paidós, Barcelona, 1996.

⁴⁹ RAWLS, John, El Liberalismo Político, Crítica, Barcelona, 1996.

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen, Facticidad y Validez, Trotta, Madrid, 1997.

otro individuo. A los derechos que me refiero aquí son los liberales.

Ante esta situación la solución no consiste en cerrarse a una posición, como el caso de lo que Walzer llama "liberalismo 1", como hace Rawls y Dworkin, ni optar por la vía contraria, como es el caso de Taylor y Kymlicka. Creo que la mejor manifestación del problema la realiza Rawls cuando se plantea que

"el problema del liberalismo político es: ¿Cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles? Dicho de otro modo: ¿Cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente enfrentadas, pero razonables, puedan convivir y abrazar de consumo la concepción política de un régimen constitucional?"⁵¹

Como se alcanzó a decir, lo valioso de este planteamiento es que Rawls se logra dar cuenta

⁵¹ RAWLS, J. El Liberalismo... Op. cit, Pág. 13.

dónde está el problema, porque la solución nos remite a la concepción de la política de la dignidad que Taylor ha criticado y de la cual mostró que al tener en cuenta sólo los derechos individuales y dejar de lado ciertos derechos que reclaman los grupos y minorías étnicas, no es la propuesta más viable para solucionar este inconveniente. Me gustaría clarificar que no estoy negándole valor a la propuesta de J. Rawls, por el contrario, se lo he reconocido, sino que estoy planteando que su propuesta de "justicia como equidad" estaría encasillada, según Ch. Taylor, en lo que él ha denominado "política de la dignidad".

Por eso me gustaría mostrar una posición distinta, como la de J. Habermas, y entrar a analizar con él su visión del problema, las críticas que le realiza a Ch. Taylor y la forma en que cree que se debe resolver el asunto. Cabe aclarar que no pretendo en ningún momento exponer el pensamiento



político de Habermas, sino, como se dijo arriba, mostrar su pensamiento sobre el planteamiento de Ch. Taylor sobre el multiculturalismo.

Al analizar la "política del reconocimiento" de Taylor Habermas encuentra ciertos puntos débiles en la argumentación, y que serán objeto de crítica. Los puntos críticos son los siguientes:

1. Al plantear el problema Taylor divide el liberalismo en "liberalismo 1" y "liberalismo 2", como bien ha mostrado M. Walzer. Habermas estará de acuerdo con Taylor en las características que le signa al "liberalismo 1" y dirá que este modelo

"No tiene en cuenta que los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (en el sentido dado por Kant) en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos. El <liberalismo 1> desconoce el carácter igualmente originario (Gleichursprünglichkeit) de la autonomía privada y la autonomía pública... En última instancia, los sujetos jurídicos privados no podrán ni siquiera gozar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana no logran

ver con claridad los intereses y los criterios justificados y si no llegan a ponerse de acuerdo sobre los aspectos relevantes bajo los cuales lo igual ha tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual"⁵².

Pero que comparta cierta crítica no quiere decir que esté de acuerdo en contraponerle un modelo alterno⁵³ como hace Taylor, ni tampoco está de acuerdo en que el liberalismo sea ciego a las diferencias. Al contrario, propone que "en la medida que

"tomemos en serio esta conexión interna entre Estado de derecho y democracia se ve ciertamente que el sistema de los derechos no sólo no es ciego a las desiguales condiciones sociales de vida, sino que tampoco lo es frente a las diferencias culturales".⁵⁴

Habermas considera que el inconveniente ha surgido porque Taylor ha reducido el liberalismo a la

⁵² HABERMAS, Jürgen, "La Lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho" en: Pág. 5. Aquí también puede verse HABERMAS, Jürgen, Facticidad y Validez, Trotta, Madrid, 1998.

⁵³ Ibid. Pág. 6.

⁵⁴ Ibid. Pág. 5.

concepción lockeana, donde se le da primacía al individuo y a los derechos individuales. Lo que logra mostrar Habermas con esta crítica no es sólo que Taylor fundamenta su teoría en una reducción del liberalismo, sino que, primero, no necesitamos un modelo alternativo al liberalismo, y, segundo, tampoco éste modelo es ciego a las diferencias, como se había pensado.

2. El otro punto crítico está basado en la ceguera que Taylor tiene para diferenciar las cuestiones éticas, pragmáticas y morales⁵⁵. Aunque cada una de ellas se base en la pregunta kantiana ¿Qué debo hacer?, la respuesta marca diferencias muy grandes. Las **cuestiones pragmáticas** tienen que ver técnicas para solucionar un problema empírico y tienen como sustento la racionalidad instrumental, es decir, medio-fines. Las **cuestiones éticas**, a diferencia de la anterior, tiene que ver con la

⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. Acerca del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica en: Filosofía No 1, Mérida, Venezuela, 1990.

autointerpretación que hacemos de nosotros mismos, cuando pensamos en quiénes somos y qué clase de persona queremos ser. Dentro de este ámbito se encuentra la reflexión sobre la identidad, tanto individual como de un grupo determinado. En este tipo de cuestiones se trata de llegar a la respuesta sobre lo bueno, sea para un individuo o para una determinada cultura. Por último, las **cuestiones morales** intentan resolver la pregunta por lo justo, hacen referencia a la humanidad y se expresan en lo que Kant llamó "imperativos categóricos".

Habermas ve que esta ceguera vicia, si se puede decir así, la propuesta de Taylor, porque no lo deja darse cuenta que su reflexión está ubicada en el ámbito de las cuestiones éticas y que la exigencia realizada al Estado para que genere políticas que protejan una determinada cultura, como es la de Québec, es algo que desborda los límites del Estado de derecho.

3. Justamente la crítica anterior nos lleva al cuestionamiento realizado por parte de Taylor a la pretendida noción de neutralidad del liberalismo. Sobre este punto habermas tiene cosas importantes que decir. Argumentará a favor de la neutralidad que

"el Estado (en el sentido del "liberalismo, 1") no debe poder perseguir, más allá de la garantía de la libertad privada y del bienestar personal y la seguridad de sus ciudadanos, ninguna meta de carácter colectivo"⁵⁶.

A lo que se puede enfrentar Habermas, y todos aquellos que comparten la neutralidad del Estado, es con el siguiente interrogante ¿Por qué el Estado debe ser neutral? O ¿Qué justifica que el Estado sea neutral? A estas preguntas Habermas responderá que, teniendo en cuenta las características de las sociedades complejas,

⁵⁶ HABERMAS, Jürgen, La Lucha por el reconocimiento... Op. cit. Pág. 13.

"La ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder"⁵⁷

Pero que el Estado deba ser neutral en cuestiones éticas, sea individual o grupal, no quiere decir que, contrario a lo que Taylor piensa, el Estado no se encuentre "impregnado éticamente"; teniendo en cuenta esta

"impregnación ética" sostendrá Habermas que "todo ordenamiento jurídico es también la expresión de una forma de vida particular y no sólo el reflejo especular del contenido universal de los derechos fundamentales"⁵⁸.

Debido a que la "impregnación ética" es algo normal dentro del Estado democrático de derecho, Habermas sostendrá que ésta se hace evidente o nos podemos dar cuenta de ella si analizamos bien

⁵⁷ Ibid. Pág. 21
⁵⁸ Ibid. Pág. 14.

"el amplio espectro de razones que entran a formar parte en un proceso racional de formación de la opinión y de la voluntad del legislador político: es las deliberaciones y justificaciones de las decisiones legislativas, también entran en consideración razones éticas junto con las consideraciones morales, las reflexiones pragmáticas y los resultados de negociaciones justas"⁵⁹

Por eso, es normal que dentro de un Estado puedan darse luchas culturales entre minorías que no son tenidas en cuenta o porque el Estado no refleja su forma de vida. Por tanto, esta idea le servirá a Habermas para aclararle a Taylor que el

"Detonante no es la neutralidad ética de un orden jurídico estatal, sino la inevitable impregnación ética de toda comunidad jurídica y de todo proceso democrático de realización de los derechos fundamentales"⁶⁰.

4. En su crítica a la ceguera del "liberalismo 1" Taylor propone otro tipo de liberalismo, que Walzer denomina "liberalismo 2", el cual tiene

⁵⁹ Ibíd.

⁶⁰ Ibíd. Pág. 15.



como base primordial la protección de cierta cultura por medio de la asignación de ciertos derechos colectivos. Ante esta postura Habermas reacciona sosteniendo que

"No se necesita, por tanto, que la coexistencia de igualdad de derechos de los grupos étnicos y sus formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobrecargar una teoría de los derechos cortada a la medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un Estado democrático de derecho, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo. La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies"⁶¹.

El peligro que representa la idea de la existencia de ciertos derechos colectivos no afecta solamente al Estado de derecho y su ordenamiento jurídico, que como se ha dicho, es de carácter individual,

⁶¹ Ibid. Pág. 18.

sino que también afecta a las mismas culturas, en la medida en que

"una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural. Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que vinculan a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la opción de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras costas"⁶².

5. La última crítica que le hará Habermas a Taylor está relacionada con el desconocimiento que hace este último de lo que Habermas llamará "integración ética" e "integración política"⁶³. En este caso la "integración ética" se caracterizaría porque exige que los distintos grupos étnicos con sus respectivas formas de vida puedan desarrollarse. En cambio, la "integración política" exige,

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid. Pág. 21

"por el contrario, que el consenso entre los ciudadanos no se dé sobre la base de valores sustantivos, sino sobre la definición de unos principios y procedimientos que hagan a todos realizar sus derechos y libertades como sujetos con una autonomía privada y sus planes racionales de vida como sujetos con autonomía política"⁶⁴.

⁶⁴ CORTÉS RODAS, Francisco, MULTICULTURALISMO: los límites...
Op. cit. Pág. 130.

CONCLUSIÓN

Para finalizar este trabajo diremos dos cosas: primero, hacer un rastreo general de los puntos tocados en la discusión filosófica sobre el multiculturalismo. Segundo, tratar de ver si esa discusión que se hace sobre el multiculturalismo, de manera general, es posible que se pueda aterrizar o aplicar a la sociedad colombiana.

1. En el trabajo lo que hicimos fue partir de los orígenes de la corriente comunirarista, mostrando el sentido de las críticas que a partir de él se le pueden hacer al proyecto ético-político de la modernidad, para luego mirar que una de esas críticas se encuentra expresada en la discusión sobre el multiculturalismo. Pero para antes de llegar al núcleo de esta discusión pasamos primero por las relaciones que existen entre identidad y reconocimiento, puntos vitales en este debate. Por último, lo que hicimos fue revisar, con ayuda de



Taylor, las distintas formas en que se puede concebir el liberalismo y tratar de mostrar por qué Taylor considera que un liberalismo de tipo 1 no responde a la discusión sobre el multiculturalismo, cosa que si lo hace, para él, un liberalismo de segundo tipo.

Lo que podemos concluir, de toda esta discusión, es que el problema reside, más que todo, en la forma en que se pueden relacionar, en un orden jurídico contemporáneo, los derechos individuales con las reclamaciones de derechos colectivos que realizan ciertos grupos de ciudadanos que conviven en un mismo territorio. La cuestión es de relación, como digo arriba, porque en las sociedades contemporáneas el orden jurídico se fundamenta en los derechos individuales. Por tanto, la cuestión es tratar de encontrar un punto de equilibrio donde no se haga énfasis en una clase de derechos, sino que se garantice los

derechos individuales, pero que al mismo tiempo no se desconozcan ciertos derechos colectivos.

2. Si el problema del multiculturalismo gira en torno al equilibrio que debe haber en una sociedad moderna cuando hablamos de derechos individuales y colectivos, podemos preguntarnos nosotros ahora si es posible que en la sociedad colombiana tengamos ese mismo problema, o mejor que nos preguntemos ¿puede considerarse a Colombia como una sociedad multicultural?. Aclaro que o pretendo hacer un análisis riguroso de este problema, sino simplemente ver si este debate teórico encuentra expresión en la realidad colombiana.

Aparentemente esta pregunta se puede resolver con un si o un no, pero lo que no podemos olvidar es que digamos lo que digamos, con la respuesta que demos estamos asumiendo una posición que es necesario justificarla y contrastarla con lo que sucede en la realidad.

Por ejemplo, si llegamos a decir que si, como es normal que se diga, tenemos que explicar, por un lado, por qué a los distintos grupos indígenas y afrodescendientes del país se les ha relegado en el olvido, se le ha excluido socialmente y tienen poca incidencia en las decisiones públicas que se toman. Pero, por otro lado, tenemos que explicar qué pasa con los otros dialectos que se hablan en el país, con las distintas culturas que no son de la mayoría blanca y de habla hispana.

Ante estas preguntas se nos objetará que existen sentencias de la Corte donde se les da respuesta a las preguntas formuladas. Pero inclusive, en nuestra misma constitución se reconoce, de forma expresa, la diversidad cultural y la protección de parte del Estado⁶⁵.

⁶⁵ Para esto ver los artículos 7, 8 y 10 de la Constitución Política de Colombia.

Contraria a esta posición se encuentra la de quienes sostienen que ha Colombia no se la puede catalogar de multicultural por la mínima población, 2%, que no comparte la cultura de la mayoría. A estas personas habría que recordarle que mucha de la población del pacífico colombiano es afrodescendiente, sin contar con los grupos indígenas que se encuentran en el caribe, oriente y sur de Colombia.

No me gustaría que se pensara que en Colombia la cuestión del multiculturalismo se reduce a si hay o no personas que pertenezcan a otra cultura, porque es un hecho que la hay. Lo importante es dejar claro que debido al proceso de mestizaje, que se dio en el proceso de colonización española, encontramos en nuestro país una diversidad cultural. Pero el problema va más allá, porque lo que pretendo preguntar es si ese hecho es reconocido por nuestros dirigentes e incluso por lo que administran la justicia del país.

El problema del multiculturalismo si toca a la sociedad colombiana porque en verdad somos una sociedad multicultural; en este caso nos encontramos en nuestra realidad en la misma situación que se encuentra el debate teórico: ¿cómo garantizar derechos colectivos a ciudadanos sin poner en peligro los derechos individuales?. Esta situación, que se traslada al ámbito jurídico, es hora que se empiece a dar en nuestro país, para que se empiece a hacer justicia con miles de ciudadanos que han pasado desapercibidos en todo este tiempo.

BIBLIOGRAFIA.

- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- _____, *Justicia y Racionalidad*, Eiusa, Barcelona, 1994.
- _____, *Tres Versiones Rivales de la Ética*, Rialp, Madrid, 1992.
- _____, *Animales Racionales y Dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001.
- TAYLOR, Charles, *Ética de la autenticidad*, Piados, Barcelona, 1994.
- _____, *Fuentes del Yo*, Piados, Barcelona, 1997.
- _____, *Argumentos Filosóficos*, Piados, Barcelona, 1997.
- _____, "Atomismo" en: *Derecho y Moral*, Jerónimo y Juan Páramo, Ariel, Barcelona, 1990.
- _____, *La Diversidad de bienes*, en: *La política* # 1, primer semestre del 1996.
- ARENDT, H, *La condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco y Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1988.
- CAMPS, Victoria, *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1999.
- CERRACEDO, José, "Democracia Republicana Vs Democracia Liberal", en: CARRACEDO Rosales y Toscano, *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.
- CORTES RODAS, Francisco, *De la política de la libertad a la política de la igualdad*, Bogotá, siglo del hombre, 1999.
- GÓMEZ-MÜELLER, Alfredo, *Ética, Coexistencia y sentido*, Bogotá, Ceja, 2003
- HOYOS, G y URIBE, Ángela, *Convergencia entre ética y política*, Bogotá, siglo del hombre, 1998.
- MARX, C, *La cuestión Judía*, Salamanca, Sígueme, 1974.
- MURGUERZA, Javier, "Ciudadanía, individuo y comunidad", en: Ver Carracedo y Toscano.
- PUTMAN, Hillary, "¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?", en: NUSSBAUM, Martha, *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1999.
- RAWLS, J. *El Liberalismo político*, Barcelona, Cr
- SANDEL, Michael, *Los Límites de la justicia y el liberalismo*, Barcelona, Gedisa, 2000. Ariel, 1990.
- THIEBAUT, Carlos, *Los Límites de la comunidad*, Madrid, C.E.C., 1992

_____, Cabe Aristóteles, Madrid La balsa de la medusa, 1988
_____, Neoristolismo Contemporáneos, en: Concepciones de la
ética, Victoria Camps, Osvaldo GUARIGLIA y Fernando SALMERÓN
(Eds) Madrid, Trotta, 1992.
Revista Internacional de Filosofía política # 7, Mayo - 1996.
Revista Internacional de Filosofía Política # 14, Diciembre -
1999.
WALZER, M. "La Crítica comunitarista del liberalismo" EN: La
Política # 1, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad,
Paidós, 1996. Pág. 47-64.