

CRISIS DE LA MODERNIDAD

THE CRISIS OF MODERNITY

AMÉRICO PORTOCARRERO CASTRO. Candidato a doctor en Educación y Comunicación Rude Colombia. Director Departamento de Humanidades Fundación Universitaria del Área Andina.

RESUMEN:

El artículo aborda el problema de la diversidad cultural en el contexto de la cultura mundial. La tesis central articulada a partir de un seminario doctoral, estipula que uno de los elementos que constituyen la actual crisis de la sociedad y cultura moderna, tiene que ver con la irrupción violenta de un fenómeno político y cultural que la emergencia de los estados modernos invisibilizaron. Este fenómeno según el artículo, se circunscribe a los fenómenos identitarios reclamados hoy como condición esencial de ciudadanía.

PALABRAS CLAVE:

Modernidad, diversidad cultural, identidad, religión.

ABSTRACT:

The article addresses the problem of cultural diversity within the context of global culture. The central thesis constructed from a doctoral seminar, stipulates that one of the elements which constitutes the current crisis of the society and modern culture, has to do with the violent outburst of a political and cultural phenomenon. This phenomenon being one which the emergence of modern states has made marginalised and according to the article, is confined to the phenomena of identity, categorised today as an essential part of citizenship.

KEY WORDS:

Modernization, cultural diversity, identity, religion.

En este escrito tomo como referencia algunas ideas de los seminarios de Julián Serna y Guillermo Hoyos. El propósito de ambos seminarios se constituye alrededor de una crítica a los ideales de la modernidad. La filosofía desde el siglo XV postuló, una tajante separación entre la fe y la razón. Cada una debía tener su campo específico de estudios, y entre ellas no debía haber incompatibilidad. El humanismo triunfante proclamó que el ser humano era, por designación divina, el centro de la creación, y que su razón y libertad eran rasgos distintivos de su naturaleza. Esta razón y esta libertad le habían sido dadas para descubrir por si mismo la verdad y buscar el bien, que indudablemente encontraría en la creencia religiosa asumida libre y racionalmente. Esta actitud racionalista, también consideró que el bien y la justicia debían lograrse desde la razón humana, sin enfrentarla con la religión, este proceso de racionalización iniciado en la modernidad no opuso de manera radical fe y razón sino que asignó a cada una un papel diferente.

Este es el contexto en el que se desarrolla el seminario de Guillermo Hoyos. En materia política, este proceso de racionalización fundamentó la separación entre los asuntos públicos y los asuntos religiosos, que se considerarán en adelante propios de la dimensión privada de los individuos. Sin embargo

Desde el cambio de época de 1989 / 1990, las tradiciones de creencias religiosas y las comunidades de creencias religiosas han adquirido una significación política nueva y hasta entonces inesperada. Huelga decir que estamos pensando ante todo en las variantes del fundamentalismo religioso que se presentan no sólo en el Oriente próximo, sino también en los países de África, del Sudeste Asiático y en el Subcontinente indio. Esas variantes se combinan en ocasiones con conflictos nacionales y étnicos y constituyen al día de hoy un campo abonado para las unidades descentralizadas de un terrorismo que opera globalmente y que se dirige contra las humillaciones infligidas por una civilización occidental que es percibida como superior (Habermas, 2004).

Habermas, señala que la cuestión religiosa se fortalece en todas las partes de la tierra, de un lado, procesando los cambios radicales de la estructura social y las simultaneidades culturales, excluidas por una

modernización arrogante. De otro, porque el proceso de secularización que acompaña a la modernidad, no riñe con el activismo religioso, al contrario, tal activismo religioso ha resultado benéfico en la medida que revitaliza la política.

La modernidad inició un proceso de racionalización de lo religioso que condujo a la consideración que la gradual eliminación de la religión su superación, constituía un verdadero progreso necesario de la humanidad y que era el camino indicado para hallar la tolerancia y la convivencia universal. Sin embargo, "...La significación de las religiones utilizadas con pretensiones políticas ha ido aumentando por todo el mundo. Ante este horizonte, la escisión de occidente se percibe de tal modo que Europa parece aislarse del resto del mundo, el racionalismo occidental, de Max Weber parece ser ahora el auténtico camino particular". (Habermas, 2004). En este contexto es pertinente la pregunta de Ratzinger (2008) "¿es la religión una fuerza de curación y de salvación, o no será más bien un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error?"

No obstante, las nuevas formas de poder, no están sólo asociadas al ejercicio religioso, la ciencia tiene una responsabilidad innegable. "...la transformación radical de la imagen del hombre y del mundo que ha brotado del incremento de los conocimientos científicos ha desempeñado un papel esencial en demoler las viejas certezas morales." Ratzinger (2008). Y ha creado las condiciones culturales para una confianza definitiva en la razón, tan riesgosa para la convivencia social y la vida humana, como los fundamentalismos religiosos. "Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y la selección de hombres han sido creadas por la razón." (Ratzinger, 2008)

Serna, nos hace una invitación en su seminario, clara y provocadora:

...quisiéramos conversar en torno a una serie de ejemplos prototípicos del multiculturalismo, el pluralismo, pero también a la incertidumbre que nos compete, mediante el análisis de textos seleccionados para tal fin, como otras tantas provocaciones, que no sólo

podrían señalar nuevos horizontes o llevarnos a repensar aquellos en los que previamente nos hemos instalado, sino, además, reforzar o reiniciar determinadas competencias. (Serna, 2009)

El seminario aprueba la crítica a la modernidad. La enfatiza, en lo concerniente a la elección de los recursos narrativos y didácticos destinados a la representación y sustentación de dicha crítica. En este orden, se disponen los textos seleccionados. La radicalización de la crítica no sólo de la virtud moderna, sino también de sus fundamentos y presupuestos, constituye su principal eje discursivo.

La modernidad es criticada desde diferentes posiciones intelectuales. La crítica puede ser recogida de esta manera: el hombre occidental apoyándose en su propio pensamiento reduce el universo al estado de objeto y se distancia de él para poder examinarlo como dato, como cosa. Esta forma de abordar la realidad propia de la cultura occidental, se presenta, sin embargo, como un valor general y no como una experiencia particular de occidente.

En palabras de Touraine:

La particularidad del pensamiento occidental, en el momento de su más vigorosa identificación con la modernidad, consiste en que la modernidad quiso pasar del papel esencial reconocido a la racionalización a la idea más amplia de una sociedad racional, en la cual la razón rige no sólo la actividad científica y técnica sino también el gobierno de los hombres y la administración de las cosas (Touraine, 1992)

La idea de modernidad en occidente, convierte a la razón en guía del mundo, en principio e instrumento. En nombre de esta razón instrumental, se justifica la "destrucción de los vínculos sociales, de los sentimientos, de las costumbres y de las creencias llamadas tradicionales" (Touraine, 1992, p.18). Esta misma concepción occidental de modernidad, afirma que la racionalización no es una categoría o una clase social particular, sino que es la razón misma y la necesidad histórica que preparaba su triunfo. Alain Touraine es categórico cuando afirma:

De manera que la racionalización, componente esencial de la modernidad, se convierte por añadidura en un mecanismo espontáneo y necesario de la modernización. La idea occidental de modernidad se confunde con una concepción puramente endógena de la modernización. Esta no es el producto de un déspota ilustrado, de una revolución popular o de la voluntad de un grupo dirigente, sino la obra de la razón misma y, por lo tanto, sobre todo de la ciencia, la tecnología y la educación, de suerte que las medidas sociales de modernización no deben tener otro fin que el despejar el camino de la razón al suprimir las reglamentaciones... (Touraine, 1992)

La lectura atenta de estos autores propuestos en el seminario, develan la presencia central, de la modernidad en nuestras ideas, pero, al mismo tiempo, esas mismas voces críticas de la idea de modernidad como universalidad, estarían indicando la crisis de un proyecto de dominación cultural, el de Europa sobre el mundo. De esta forma la desaparición progresiva del universalismo se traduce en una cada vez mayor difusión de las culturas locales o minoritarias. "La sociedad afirma, Touraine, ya no tiene unidad, de manera que ningún personaje, ninguna categoría social, ningún discurso posee el monopolio del sentido. Esto determina un multiculturalismo que no pocas obras defienden." (Touraine, 1992).

De otro modo: la crisis de la modernidad, es la crisis de la ciencia moderna, de su método y es la crisis también de la nueva ciencia política, aliada con este método y esta ciencia, "siglo, tras siglo, los modernos han buscado un modelo "natural" de conocimiento científico de la sociedad y de la personalidad, ya fuera organicista o cibernético o uno que reposara en una teoría general de los sistemas." (Touraine, 1992).

Esta ideología que indica el carácter de la idea de conocimiento en occidente, es duramente cuestionada por Jullien en un bello pasaje de su texto, el sabio no tiene ideas, de la siguiente forma:

...el establecimiento de una idea es por donde empieza -y sigue sin interrupción- la historia de la filosofía: de esta idea que

anteponemos hacemos un principio, y el resto sigue: el pensamiento se organiza en sistema, de esta idea antepuesta hemos hecho el punto destacado de nuestro pensamiento, el que defendemos y que otro puede refutar. A partir de este prejuicio establecido puede constituirse una doctrina, puede formarse una escuela, se plantea un debate que ya no tendrá fin. (Francois, 2001)

Jullien, abiertamente opuesto al proyecto moderno, rechaza no sólo el centro vital de la filosofía moderna -el encantamiento del mundo, su conocimiento esencial- sino que apoyándose en la tradición oriental, opone filosofía a sabiduría. Su afirmación "un sabio no tiene ideas" resiste la idea de conocimiento objetivo. Este autor escribe, indicándonos los peligros de una objetividad construida a partir de principios subordinadores que impiden sistemáticamente dar cuenta integral de la realidad.

Jullien, escribe contra la invención sujeto -fuera- del mundo, contra la objetividad de la naturaleza y la sociedad. En su discurso no existe separación alguna entre el individuo y el mundo. Feyerabend aprueba la idea anterior. "La separación entre sujeto y objeto o, de modo más general, entre apariencia y realidad surgió (en occidente) entre 900 y el 600 AC. Como parte de un movimiento general hacia la abstracción y la monotonía". (Feyerabend, 2003, pág. 76)

En el contexto de la cultura occidental, la idea de universalidad de mano de la filosofía se convirtió en la rectora de la existencia. El prestigio que ganó el pensamiento filosófico apoyado en la razón universal y liberado de los apremios impuestos por la asistencia sobrenatural, brindó al filósofo el estatus de pensador fuera del mundo. La filosofía tendió, desde Platón, pero sobre todo desde el siglo XV las bases de una nueva cosmología donde se postulaba que la mecánica del universo funcionaba sola, gobernada por leyes inmutables cuya naturaleza era matemática y su campo de aplicación la materia, la naturaleza. Esta compleja maquinaria, inmensa máquina racional, sólo podía estar sustentada en un mundo alimentado por una fe ciega en la razón. En el siglo XVII la filosofía que había deducido sus principios de su actitud profundamente racionalista, formuló que la verdad, el bien y la justicia debían lograrse desde la razón humana y no desde la religión.

Este proceso de racionalización de lo religioso, excluyó la figura de Dios trascendente. La ideología occidental de la modernidad no sólo reemplazó la idea de Dios por la de razón, también transformó la idea de sujeto. El individuo solamente está sometido a leyes naturales y no a la voluntad de un ser supremo al que hay que obedecer. Con el tiempo, las consecuencias de esta visión fueron exploradas por el conjunto de saberes y discursos; ciencia y disciplina. La literatura, y sobre todo la ciencia política naciente (la cultura occidental en su totalidad) no escaparon a esta concepción natural de la realidad, que aseguraba al espíritu-fuera del mundo su autonomía intelectual al mismo tiempo que atribuía al mundo circundante la homogeneidad material.

En la creación del discurso político moderno, esta concepción postuló una teoría que imaginó de manera diferente los vínculos y las relaciones políticas. Las teorías del Contrato Social, replantearon la relación colectiva con la divinidad e hicieron que la existencia de la comunidad humana, dependiese de un conjunto de decisiones tomadas por los individuos. Al distinguir al estado natural del estado social y al formular la fundación del Estado Social como un contrato, los fundadores del pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Rousseau, afirmaron la primacía no sólo de la razón sobre el sentimiento, también, afirmaron la supremacía del individuo sobre una sociedad que lo integraba en su seno sin por ello privarle de sus derechos naturales:

Un hombre –dice Elsdon Best- pensaba y actuaba en términos del grupo familiar, clan o tribu según la naturaleza o gravedad del asunto, pero nunca en términos de individuo. El bien de la tribu ocupaba siempre el primer puesto en su espíritu. (Levy-Bruhl, 2004)

Las teorías del Contrato Social, estimularon la reflexión sobre la objetividad de lo social, que en adelante se manifestará tan omnipresente y al mismo tiempo muy alejado del sujeto social. Estas teorías, fundamentos de la moderna concepción socio-política, son cuestionadas radicalmente por intelectuales como Lipovetsky y Canclini, para quienes la sociedad actual ha entrado en un proceso de disolución de lo social. La versión más fuerte de sus planteamientos sostiene la posición que las identidades, se organizan hoy fundamentalmente alrededor del consumo y ya no sólo alrededor de los viejos símbolos modernos de territorio y lengua. Sostiene Lipovetsky:

De ahí las nuevas funciones subjetivas del consumo. A diferencia del consumo a lo antiguo que hacía visible la identidad económica y social de las personas, los actos de compra en nuestras sociedades expresan ante todo las diferencias de edad, los gustos particulares, la identidad cultural y personal de los agentes, incluso a través de los productos más triviales... No se trata ya, en este dominio, de hacer ostentación de un signo exterior de riqueza o de éxito, sino de crear un marco de vida agradable y estético el digno de nosotros, un nido acogedor y personalizado. Sin duda es el resultado de comprar productos estandarizados, pero estos, de manera creciente, son reinterpretados, organizados en composiciones que expresan una identidad individual, ya que importa menos el valor estamentario que el valor privado y único del «como en casa», posibilitado por un consumo creador, yo demuestro, al menos parcialmente que existo, como individuo único, por lo que compro, por los objetos que pueblan mi universo personal y familiar, por los signos que combino «a mi manera». En una época en que las tradiciones, la religión y la política producen menos identidad central, el consumo adquiere una nueva y creciente función ontológica. (Lipovetsky, 2007)

Se sostiene en Consumidores y Ciudadanos:

Hombres y mujeres, pero sobre todo los jóvenes, perciben que muchas preguntas propias de los ciudadanos -a donde pertenezco y que derechos me da, como puedo informarme, quien representa mis intereses- se contestan más en el consumo privado de bienes y de los medios masivos que en las reglas abstractas de la democracia o en la participación colectiva en los partidos y sindicatos desacreditados (García, 1995).

De acuerdo con Gilles y Canclini la disolución de lo social, es la expresión de los cambios culturales en la forma de hacer y entender lo político, en el contexto de una sociedad urbana, donde tanto la vida cotidiana,

como la esfera pública son afectadas y transformadas, por la emergencia y consolidación de las industrias comunicacionales y culturales.

Ambos, Gilles y Canclini, reconocen un desplazamiento de los escenarios donde se ejerce la ciudadanía, pueblo y nación a la sociedad civil; entendida no como una "nueva" categoría propia del discurso político moderno y por consiguiente, cargada de certezas, sino, como los modos, siempre diferentes de expresión, de la interacción social, distintos de la economía y del estado, aunque entrelazados con ellos. El consumo y la comunicación masiva, son propuestos, por estos intelectuales, como nuevos escenarios de constitución de lo público, modos culturales que engendran nuevas formas políticas de representar las identidades.

De ahí la necesidad de replantearse la famosa cuestión de la alienación del Homo consumidor. Se ha señalado acertadamente que el consumo moderno debería analizarse, pero no como signo de alienación, sino como expresión de la libertad humana, pues la inestabilidad que manifestamos en relación con la mercancía, es una de las formas que tiene el sujeto de no perderse en el objeto, de plantear su superioridad sobre la exterioridad de las cosas. (Lipovetsky, 2007)

El consumo, basados en lo que hemos venido planteando se convierte en un nuevo objeto de reflexión, por parte de las disciplinas sociales y humanísticas. El llamado de Lipovetsky, de Canclini y de otros intelectuales a analizar el consumo no como una práctica alienante de la sociedad contemporánea, sino como un proceso más complejo, que el planteado por la concepción tradicional, que establece una relación entre medios manipuladores y audiencias dóciles.

Se sabe –dice Canclini- que buen número de estudios sobre comunicación masiva han mostrado que la hegemonía cultural no se realiza mediante acciones verticales en las que los dominadores apresarian a los receptores: entre unos y otros se reconocen mediadores como la familia, el barrio y el grupo de trabajo. (García C. , 1995)

El consumo es re-significado, aproximarnos a su comprensión supone una teoría multidisciplinaria que tenga en cuenta tanto su racionalidad económica, su racionalidad socio política y también los aspectos simbólicos y estéticos de la racionalidad consumidora. "Consumir es participar –dice nuevamente Canclini- en un escenario de disputas por aquello que la sociedad produce y por las maneras de usarlo".

"Entre los miembros de una sociedad política solamente puede darse una solidaridad – por abstracta y jurídica que sea- cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales" (Habermas, 2004). Este principio condición necesaria para la reproducción de la solidaridad ciudadana y existencia de los estados democráticos, está siendo resquebrajado por una modernización descarrilada de la sociedad en su conjunto, que transforma los ciudadanos de sociedades liberales, en mónadas aisladas, guiadas por su propio interés, que utilizan sus derechos subjetivos como armas las unas contra las otras.

Este desgarramiento del vínculo social, del cual ya se observan evidencias en las

...dinámicas políticamente incontrolables de la economía mundial y de la sociedad mundial. Así se da la circunstancia de que los mercados, que evidentemente no pueden someterse a un proceso democrático como las administraciones estatales, adoptan cada vez más funciones de orientación en ámbitos de la vida que hasta ahora habían estado recogidos normativamente; esto es, mediante formas políticas o prepolíticas de comunicación. La consecuencia es que no sólo cada vez más aspectos privados se orientan por el beneficio propio y por las preferencias individuales; también disminuye el ámbito de lo que está sujeto a la legitimación coercitiva pública. (Habermas Jürgen, 2008)

Quiero detenerme ahora en el tema de la diversidad cultural y en la forma en que es abordado en los seminarios. Por lo general, este tema, se estudia desde enfoques sociales y políticos que enfatizan en discursos territoriales y nacionales originarios de identidades

absolutas propias de la modernidad occidental, en cambio, reivindicar la diversidad cultural, bien acudiendo al discurso del multiculturalismo, como lo hace Jullien, o al discurso de la interculturalidad como lo propone Ratzinger, permite operar con una concepción menos simplista de identidad, que nos dispone a pensar en este fenómeno, como algo que abarca y se manifiesta dentro de los distintos ámbitos culturales, como un acontecimiento de larga duración, indicador que a lo largo de la historia de la humanidad, nunca han sido uniformes; "todos,- afirma Ratzinger- están marcados por tensiones radicales en el seno de su propia tradición". Bajo un mismo estado u organización política, casi siempre, han coexistido múltiples lenguas y grupos humanos distintos, como consecuencia del comercio y la conquista.

Sorprendentemente, la tradición política occidental se ha ocupado muy poco de estas cuestiones. La mayor parte de las comunidades políticas organizadas de la historia han sido multiétnicas,... Sin embargo, la mayoría de los especialistas en teoría política han utilizado un modelo idealizado de polis en la que los conciudadanos comparten unos ancestros, un lenguaje y una cultura comunes. Aun cuando los propios especialistas vivieron en imperios plurilingües que gobernaban numerosos grupos étnicos y lingüísticos, escribieron a menudo como si las ciudades estado culturalmente homogéneas de la antigua Grecia proporcionasen el modelo esencial o estándar de una comunidad política. (Kymlicka, 1996)

De lo anterior, se puede concluir que el reconocimiento de la diversidad cultural, como valor político y filosófico es un asunto reciente. No podemos olvidar, como escribe Kymlicka (1996) que las organizaciones políticas en su ideal de alcanzar naciones homogéneas, han seguido diversas políticas con relación a las minorías nacionales.

Algunas minorías fueron físicamente eliminadas, ya fuese mediante expulsiones masivas (lo que hoy se denomina limpieza étnica) o bien mediante el genocidio. Otras minorías fueron asimiladas de forma coercitiva, forzándolas a adoptar

el lenguaje, la religión y las costumbres de la mayoría. En otros casos, las minorías fueron tratadas como extranjeros residentes, sometidas a segregación física y discriminación económica, así como a privación de derechos políticos. (Pág.149)

Sin embargo, las condiciones políticas de la modernidad contemporánea, atravesada por los fundamentalismos y nacionalismos ha planteado la necesidad histórica de asumir una aptitud diferente, frente al tema de la diversidad cultural, esto es claro, tanto en Ratzinger, cuando señala que; "me parece que hoy es indispensable la dimensión intercultural para plantear la discusión sobre las cuestiones fundamentales acerca del hombre", como en Kymlicka (1996) cuando sostiene de manera categórica:

En la actualidad la mayoría de países son culturalmente diversos... Esta diversidad plantea una serie de cuestiones importantes y potencialmente divisivas. Así, minorías y mayorías se enfrentan cada vez mas respecto de temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el currículo educativo, las reivindicaciones territoriales, la política de inmigración y naturalización, e incluso acerca de símbolos nacionales, como la elección del himno nacional y las festividades oficiales. Encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables a dichas cuestiones constituye el principal desafío al que se enfrentan las democracias en la actualidad. En Europa oriental y en el tercer mundo, las tentativas de establecer instituciones democráticas liberales se ven socavadas por conflictos nacionales violentos. En occidente, las tornadizas disputas sobre los derechos de los inmigrantes, los pueblos autóctonos y otras minorías culturales están cuestionando muchos de los supuestos que han gobernado la vida política durante décadas. Desde el final de la guerra fría, los conflictos etnoculturales se han convertido en la fuente más común de violencia política en el mundo, sin que se vislumbren síntomas de que la situación vaya a cambiar. (p. 13)

La discusión de Ratzinger sobre la interculturalidad, desborda el habitual tratamiento étnico al que por lo general se reduce el tema de la diversidad cultural. Las tensiones radicales en occidente entre la cultura racional dominante y la comprensión cristiana del mundo; las tensiones entre absolutismo fanático y las posiciones abiertas de racionalidad tolerante, en el ámbito cultural islámico, son también expresiones de esta diversidad cultural. De ahí que cada conflicto tiene su propia historia y unas circunstancias únicas e intransferibles que lo hacen particular.

El proceso de constitución de las identidades nacionales, en América Latina, y en Colombia por supuesto, se instituye sobre la base de la represión y destrucción de las culturas tradicionales, en nombre de un proceso civilizador que se legitima en un discurso de necesidad histórica. Bajo la forma que le daba su organización estatal, las naciones latinoamericanas, se conformaron políticamente, a partir de identidades arbitrarias, que se establecieron, sobre adscripciones regionales y étnicas.

Aun en zonas multilingüísticas, como en el área andina y en la mesoamericana-dice, Canclini- las políticas de homogeneización modernizadora escondieron la multiculturalidad bajo el dominio del español y la diversidad de formas de producción y consumo dentro de los formatos nacionales. (García N. , 1995)

La lucha por el reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas, ha dado lugar en Colombia, a través de la constitución del 1991 a la introducción del principio de la diversidad étnica, que se ha constituido en el eje transversal de los derechos humanos de los diferentes grupos étnicos, asentados en el territorio nacional, el cual ha tenido desarrollo en múltiples normas constitucionales, legales y reglamentarias.

Es tal su connotación y trascendencia en la vida institucional de la nación colombiana que ha sido objeto de múltiples pronunciamientos de la Corte Constitucional, ya sea obrando en ejercicio de su facultad como guarda de la Constitución, al decidir acciones de inconstitucionalidad o como máxima instancia de reconocimiento de la nación de tutela en ejercicio de la actividad de revisión atribuida privativamente a esta corporación.

Por su importancia transcribo apartes de algunas decisiones proferidas por la corte constitucional a través de las cuales se ha ilustrado el alcance y desarrollo del principio de diversidad cultural en nuestro país y que son pertinentes para el tema que se aborda en éste trabajo.

Sentencia T-496 de septiembre 26 de 1996. M.P.: Dr. CARLOS GAVIRIA DIAZ

"2.1. El principio de la diversidad étnica y cultural

El reconocimiento de la sociedad moderna como un mundo plural en donde no existe un perfil de pensamiento si no una confluencia de fragmentos socio culturales, que se aleja de la concepción unitaria de "naturaleza Humana", ha dado lugar en occidente a la consagración del principio constitucional del respeto a la diversidad étnica y cultural. Los Estados, han descubierto la necesidad de acoger la existencia de comunidades tradicionales diversas, como base importante del bienestar de sus miembros, permitiendo al individuo definir su identidad, no como "ciudadano" el concepto abstracto de pertinencia a una sociedad territorial definida y a un Estado gobernante, sino una identidad basada en valores étnicos y culturales concretos".

Sentencia de tutela N° 523 de octubre 15 de 1997. M.P.: Dr. CARLOS GAVIRIA DIAZ

"2.1. La solución constitucional de los conflictos entre el principio de diversidad étnica y otros principios de igual jerarquía.

El reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural responde a una nueva visión del Estado, en la que ya no se concibe a la persona humana como un individuo abstracto, sino como un sujeto con características particulares, que reivindica para sí su propia conciencia ética. Valores como la tolerancia y respeto por lo diferente, se convierten en imperativos dentro de una sociedad que

se fortalece en la diversidad, en el reconocimiento de que en su interior cada individuo es un sujeto único y singular, que puede hacer posible su propio proyecto de vida". (Nación, 2004).

BIBLIOGRAFÍA

- Feyerabend, P. (2003). Provocaciones filosóficas. Madrid: Biblioteca nueva.
- Francois, J. (2001). Un sabio no tiene ideas. Madrid: Siruela.
- García, C. (1995). Consumidores y Ciudadanos. Mexico, D.F.: Grijalbo.
- García, C. N. (1995). Consumidores y Ciudadanos. En C. N. García, Consumidores y Ciudadanos (pág. 46). Mexico, D.F.: Grijalbo.
- García, N. (1995). Consumidores y Ciudadanos. Mexico, D.F.: Grijalbo.
- Habermas Jürgen, R. J. (2008). Cuando se desgarran el vínculo social. En R. J. Habermas Jürgen, entre razón y religión (págs. 20-21). Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kymlicka, W. (1996). introducción. En W. Kymlicka, Ciudadanía multicultural (pág. 14). Buenos aires: Paidós.
- Levy-Bruhl, L. (2004). El alma primitiva. Barcelona: Península.
- Lipovetsky, G. (2007). La felicidad paradójica. Barcelona: Anagrama.
- Nación, P. G. (2004). presentación. En P. G. Nación, La Diversidad Étnica en Colombia, Alcances y desarrollo (págs. 23- 24). Bogotá. D.C.: Servigraphic.
- Serna, J. (2009). Seminario Doctoral. Programa Posmodernidad y Giro Lingüístico, (pág. 1). Pereira.
- Touraine, A. (1992). Crítica de la modernidad. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica.