

The tolerance and the Recognition of the Other in the Peace Agreement between the Colombian Government and Farc-Ep

La tolerancia y el reconocimiento del otro en el acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las Farc-Ep¹

[Artículo misceláneo]

Aurymayerly Acevedo Suárez²

Andrés Botero-Bernal³

Fecha de entrega: 10 de enero de 2024
Fecha de evaluación: 25 de mayo de 2024
Fecha de aprobación: 10 de junio de 2024

Cite as:

Acevedo, A., & Botero-Bernal, A. (2024). Tolerance and recognition of the other in the peace agreement between the Colombian government and the Farc-Ep. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 501-530. <https://doi.org/10.15332/25005375-9975>



Abstract

This document presents an analysis of tolerance and recognition of the other in the text of the peace agreement signed between the Colombian government and the Revolutionary Armed Forces of Colombia People's Army (FARC-EP), and its implication in the success of the Agreement and the construction of a stable and lasting peace.

¹ This article is the result of research financed with resources from the projects *La tolerancia y el reconocimiento del otro en el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el estado colombiano y las FARC-EP* and *Ontología de negocios y alienación temporal: detonantes de patologías depresivas del Homo oeconomicus en la sociedad neoliberal occidental contemporánea* (Sivie 4233) from Universidad Industrial de Santander (UIS).

² Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). PhD in Philosophy. Master in Philosophy. Master in Legal Hermeneutics, Universidad Industrial de Santander (Colombia). Associate researcher Minciencias. E-mail: aurymayerly.acevedo@correo.uis.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1877-690X>.

³ Professor at the School of Philosophy at Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). Doctor in Law from the Universidad de Buenos Aires (Argentina) and Doctor in Law from Universidad de Huelva (Spain). Member of the research group Politeia of the UIS. E-mail: aboterob@uis.edu.co Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2609-0265>.

A documentary review was conducted and the hermeneutic method was followed to analyze philosophical texts that address the concept of tolerance and recognition of the other. Then, a dialogue was established with the text of the Final Agreement. It is concluded that the final Agreement expressly emphasizes tolerance, but not recognition of the other. However, there are relevant aspects in the text of the Agreement, such as forgiveness and reconciliation, that require going beyond tolerant acts, especially when a Peace Agreement is going to be implemented to end an armed conflict that involves negative feelings that make it difficult to advance in national reconciliation.

Keywords: Tolerance, recognition of the other, otherness, peace, armed conflict.

Resumen

Este escrito presenta un análisis de la tolerancia y el reconocimiento del otro en el texto del Acuerdo de paz firmado entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del pueblo FARC-EP, y su implicación en el éxito del Acuerdo y la construcción de una paz estable y duradera. A través de una revisión documental y del método hermenéutico, se revisaron textos filosóficos que abordan el concepto de tolerancia y del reconocimiento del otro, para luego entrar en diálogo con el texto del Acuerdo final. Se concluye que el Acuerdo final hace énfasis expreso en la tolerancia, pero no en el reconocimiento del otro. Sin embargo, existen aspectos relevantes en el texto del Acuerdo como el perdón y la reconciliación, conceptos que requieren ir más allá de actos tolerantes, especialmente cuando se va a implementar un Acuerdo de paz para terminar un conflicto armado que involucra sentimientos negativos que dificultan avanzar en la reconciliación nacional.

Palabras clave: Tolerancia, reconocimiento del otro, alteridad, paz, conflicto armado.

Introduction

In 2016, after a phase of rapprochement, *the Revolutionary Armed Forces of the People's Army (FARC-EP)* and the Colombian government signed a *Peace Agreement* to end an armed conflict of more than 50 years. The Agreement is a political and legal text whose main purpose was to put an end to a historic armed conflict and achieve social reconciliation throughout the territory.

Colombia is a country that has long faced problems of drug trafficking, corruption, social inequalities, forced displacement, and the absence of the state in vulnerable territories. Although there is no certainty among historians about the beginning of the current armed conflict, it can be affirmed that it oscillates between the 1920s and 1960s, with an upsurge between the 1940s and 1950s that led to the formation of communist guerrillas as a consequence of the struggle in the 1960s (Giraldo, 2015). Between 1958 and 1974, the National Front⁴ was established, a civil coalition regime implemented to achieve political stability, peace, and economic improvements in the urban areas, but excluded opposition groups from the political and democratic scenario. This coalition worsened the already poor social and economic conditions of the working and rural population and unleashed discontent in sectors that, influenced by the Cuban revolution of the 50s of the last century, gave rise to several armed groups outside the law, such as the Revolutionary Armed Forces of Colombia (FARC), the National Liberation Army (ELN), and the Popular Liberation Army (EPL), the April 19 Movement (M-19), the Workers' Self-Defense (ADO), the Revolutionary Organization of the People (ORP) and the Quintín Lame Indigenous Movement (MQL) among others (Carrillo, 2015, pp.13-14). In addition, drug trafficking emerged in Colombia through drug cartels lead by powerful men – for example, Jaime Caicedo (the “Grillo”) or Pablo Escobar Gaviria (the “Patrón”) – that permeated the entire country, including state institutions.

The social and political structural transformations that are required in the historical Colombian context, characterized by a culture of violence, must come from a personal and cultural change. It is here where it is necessary to address two concepts that are fundamental for peaceful coexistence: *tolerance* and *recognition and acceptance of the other*⁵. This paper presents, as a result of research, an analysis of these two

⁴ The National Front was a political pact or coalition between the Liberal and Conservative parties – who were at odds with each other – that lasted from 1958-1974. The coalition imposed the alternation of power between the two parties to overcome the partisan violence of the time.

⁵ There are philosophical theories that refer to the recognition of the other, while others refer to the acceptance of the other. Recognizing and accepting are not exactly the same thing, which is why there is some discussion as to whether the former or the latter term should be preferred. For reasons of space, we will not refer to those that make a conceptual distinction between recognizing and accepting the other and given the conciliatory worldview of the authors here we prefer to consider them as correlative terms: accepting supposes recognizing,

concepts in the text of the Peace Agreement, identifying which is the reading suggested by the Agreement and which should be given according to the opinion of the authors of this paper. That is, whether the Agreement should be read from tolerance or from the recognition and acceptance of the other.

In order to achieve the above, this paper is divided into two main parts: In the first the concepts of tolerance and recognition and acceptance of the other are outlined from the philosophical tradition. In the second, the philosophical conceptualizations of tolerance and recognition of the other are articulated with the text of the Final Agreement (Acuerdo, 2016). Additionally, Relevant elements or aspects that refer to tolerance and the recognition of the other were identified. Finally, the conclusions of the research are presented.

The Concepts of Tolerance and Recognition of Others

Tolerance and recognition of the other are the main ways to guarantee social coexistence. However, the advocates of the latter are usually very critical of the former. This article will argue that they are complementary concepts within the framework of the Peace Agreement.

Tolerance is a concept that emerged in the war of Christian religions in Europe during the second half of the 16th century. The war unleashed multiple acts of violence and discrimination due to faith and affected the political and social stability of the continent, since religion was an instrument to strengthen economies, achieve power, and control the political, economic and social lives of the population [on the conceptual history of tolerance, see Botero (2009)]. Given the impossibility for one side to win the war and eliminate the others, tolerance was imposed, as a religious

recognizing allows accepting. Consequently, we will refer to one or the other term as part of the same ethical stance.

and political virtue within Christianity, to force the contenders (Catholics, Protestants and Anglicans) to endure their differences of worship.

Over time, this concept was taken up by great humanist and enlightened thinkers, for example, Pierre Bayle. He was one of the precursors of the concept of tolerance and freedom of conscience. He affirmed that the principle of freedom of conscience should prevail over the faith imposed by the church-state dyad. Such principle became key to maintaining social order, replacing the principle of *unity under the same creed* that determined social cohesion in Europe prior to the Protestant Reformation. In this regard, Bayle (2006) affirmed: “intolerance is contrary to law and reason (...) men who dictate laws for conscience manifestly exceed their power and legislate without authority” (p.174). The church-state relationship was criticized by the humanists and thinkers from the liberal tradition because they considered necessary to separate theological discourses from those of governance proper to the human condition, as well as the church from the state (Locke, 1999, p.73).

For his part, Voltaire, in his work *The Treatise on Toleration*, exposed the case of the death sentence of Jean Calas in the city of Toulouse, who was unjustly accused of murder, when in fact the only proof of his alleged responsibility was that he was a Protestant (Voltaire, 2015). The enlightened man stated that tolerance was the path that guaranteed social coexistence, as long as the person was endured, even if his ideas are rejected. Voltaire defended tolerance as a natural and human right that has its foundation in the principle of “Do not do to others what you would not want to be done to you” (p.73), which is understood as *bearing with others*, without interfering in their faith beliefs and without violating their freedom of worship or thought. In this way, Voltaire lashed out against dogmatism and especially against the Jesuits (who represented the most conservative sector of the time), to the point of proposing the process of laicization: “one can only think freely without the bonds of servile fear” (Cisneros, 1996, p.62). Thus, he preceded the *Sapere Aude*, “dare to think” by Immanuel Kant (Cisneros, 1996, p.62).

Although Tolerance has developed as a liberal idea, considered as a proto human right, with Immanuel Kant it went further, when it initiates its path to republicanism. Although Kant did not deal vehemently with the concept of tolerance, he produced important contributions. First, Kant (1998), taking the idea of the social contract of Thomas Hobbes and Jean Jacques Rousseau – who affirmed that a social pact, a sovereign one, existed – stated that there is only one pact, which he called the *original contract* that articulated civil society, legal norms, and coercion (p. 15). From this original contract, the rationality that rests, in turn, on the principles of freedom, equality of citizens and independence emerged (Kant, 2006, p. 34). The first principle is freedom, understood as the capacity of individuals to decide in accordance with natural laws or their own reason, was related to the autonomy of the will (Kant, 2006, p. 34). The second principle is equality, considered as that which exists between subjects in the exercise of power and coercive law, implied political equality. And the third principle, independence, indicated that active citizens are those who participate in the creation of laws or exercise their right to vote. Those who are not part of this dynamic are called co-protected, and they are only holders of their labor force and subject to the laws (Kant, 2006, p. 34). Thus, those who have the right to exercise the vote are independent and vice versa.

Moreover, the principle of freedom also refers to the freedom of expression of individuals, and in this enjoyment of their free expression they can oppose and criticize the government, making use of their *public reason*, in order to guarantee the republican constitution. However, Kant did not endorse or support resistance and rebellion since he considered them as crimes that went against the original contract. Therefore, in order to exercise freedom of expression, within the framework of the principles of liberty, equality, and independence, for Kant it was important that such political spaces were of tolerance and respect for the difference. For Kant, tolerance was the attitude that occurred in the relations between politics and religion, relations that occurred vertically, between the prince and his subjects (power must tolerate those who practice a religion different from the official one), and horizontally,

between human beings who coexist on earth (individuals must be tolerant of each other).

But tolerance does not end here. It reaches into the political sphere as a democratic principle. For example, for Kelsen, the power of democratic government is not absolute, because there are spaces of individuals that are not susceptible to government intervention (Kelsen, 1970; Kelsen, 2002). That is, there are opposing value judgments that are neither illogical nor morally impossible. This postulate is essential in democracy, since democracy requires and promotes pluralism, which implies the need to tolerate the moral and political opinions of others, given that all are considered equal and possess freedom (Kelsen, 1970, p.50). Thus, for Kelsen, individual freedom (everyone has the right to forge and express his own value judgments) gives rise to axiological relativism (since there is no single or universal parameter of what is morally correct or not) and this requires tolerance (since no one has the right to impose his way of valuing others), which allows a healthy coexistence and a real democracy.

Rawls (2006b) proposed that, in a pluralistic society with multiple reasonable comprehensive doctrines, the basis for achieving social order and a new political conception of justice is to leave aside subjective moral beliefs, and rather bet on justice as impartiality. In such social order citizens interact through language within the framework of respect (p.206). The intolerant person is the one who does not seek reconciliation, is not open to pluralism, opposes *overlapping consensus* because he considers that he is the sole possessor of the truth (p.352).

Enrique Dussel (2004) mentioned that there are several types of tolerance. However, he defended the one that arises from a universal and non-relativistic argumentative rationality (in which everything is equally valid). For Dussel (2004), whoever tolerates has a claim to truth and recognizes that this truth is not absolute, but depends on many factors, such as historical and social among others (p.2). In other

words, in the face of the same reality, each person may have his or her own claim to truth. It is necessary to distinguish between the claim to truth, which is access to the real and the claim to validity, which is acceptability at the level of discourse. The latter is the consensus of the community that is convinced of the arguments for accepting a premise as truth. Therefore, “the truth claim is *a priori* for the other. The acceptance of the other comes later, it is an *a posteriori* that manifests that “intermediate time” that tolerance fills” (p.3). In synthesis, for Dussel, tolerating is the time of the non-acceptance of the other, the time given for the other to improve his arguments and thus convince his interlocutor to accept his truth claim. He is tolerated while he argues.

Another view of the concept of tolerance, from the liberal and moderate tradition of democracy, was provided by Jürgen Habermas, who considered it as a form of encounter with the other based on a communicative openness that, in some way, can be an *acceptance*, without homogeneity. For Habermas, in the process of rational communicative interaction, dialogue is what comes closest to what he understands as tolerance and, in this process, the limits of tolerance are set dialogically by the community itself. Hence, tolerance has an important place in the deliberation in the public sphere and in decision-making in the collective interest (Habermas, 2010; Botero, 2012).

Derrida opened the way to another more critical view of the concept of tolerance and paved the way to *hospitality*. This author considered that tolerance is a virtue of religious origin and of a vertical character (someone tolerates someone he believes to be in error and is therefore below the tolerant). Tolerance is an implicitly Christian charity characteristic that the strongest, the ones who believes they are superior, possess. It is “the kind face of sovereignty that says, from its heights, to the other: I let you live, you are not unbearable, I open a place for you in my house, but do not forget: I am in my house” (Derrida, quoted by Borradorri, 2003, p.186). In this sense, Derrida argued that tolerance is the means used by the powerful for the benefit of

minority groups or those who do not hold power. He proposes, in its place, hospitality, which consists in considering the other as equal without differences, because there is an unconditional surrender to the other (unconditional hospitality). However, applying unconditional hospitality is difficult in the political and legal sphere; therefore, Derrida proposed conditional hospitality, which in essence remains a limited hospitality, following the statement that a limited tolerance is better than an absolute intolerance (Derrida & Dufourmantelle, 2008, p. 31). Then, it may well be affirmed that hospitality transcends or surpasses tolerance, since it allows a limited and conditional acceptance of the other under better conditions or with a kinder gaze.

Another strong criticism of the liberal idea of tolerance was presented by Slavoj Žižek (2008), who questioned whether multicultural tolerance is really not as harmless and innocent as it seems (p.11). Žižek breaks new ground in understanding inequalities, criticizes capitalism, which has made liberal politics (including tolerance) and social democracy as smokescreens to hide oppressive policies. Consequently, for him, tolerance (from the liberal and capitalist democratic point of view) legitimizes globalization and neoliberalism since its foundation is in appreciating the other without his otherness. Thus, the other is accepted only within the framework of what does not generate discomfort and what can be seen as useful. The otherness is accepted from the other, as long as it does not produce or reveal cultural clashes, inequality, exploitation, violence, etc. (pp.59-60).

Faced with this critical stance, Ernesto Laclau took a positive view of tolerance and distanced himself from Žižek. While Žižek considered the concept of tolerance as hypocritical, the fruit of the liberal capitalist ideology, Laclau (1997, p.68), with a different perspective, referred to the act of tolerance as an acceptance of the other. However, tolerating is an ambiguous concept for the following reasons: if the intolerant is tolerated without limits, an intolerant society can be reached under the shadow of tolerance. In addition, there are practices that cannot be supported from the morality of the community. Therefore, they should not be tolerated (Laclau, 1997,

p.68). To overcome this dilemma, one must “morally separate the morally acceptable from the morally unacceptable” (p.68). Tolerance “only begins when I morally disapprove of something, however, I accept it (...). If what I tolerate is what I morally approve of, (or at least, in front of which, I am morally neutral), I am not *tolerating* anything” (p.68). Rather than resolving the tolerance/intolerance dichotomy, however, there is a reconfiguration of what is morally acceptable from what is morally unacceptable.

However, there are positions in favor of tolerance as a way of putting up with the other, in order to avoid violence or even as a primordial form of *accepting the other* as he or she is. However, there are also positions against it that consider it as a vertical virtue that hides political and economic interests.

Historically and etymologically, tolerance is *bearing with* the different without accepting it. However, tolerance is necessary to facilitate social coexistence and move towards other stronger forms of encounter with the other, such as *acceptance*, *hospitality*, or *recognition*. In short, it is not viable to affirm that tolerance, seen from the philosophical tradition (which has not been unanimous), is an acceptance of the other because it does not transcend the sphere of otherness. In order to be able to speak of tolerance, there must be something *different* that is not shared, but that is *endured*, and when one travels along this path of accepting the other, of receiving him, of recognizing him, there is no longer tolerance, but other superior forms of encounter with the other.

Among these forms of encounter, there is recognition to accept the other. To understand the concept of recognition and acceptance of the other, it is necessary to start from pluralism, especially from the point of view of three thinkers who generated a relevant philosophical debate: John Rawls, Chantal Mouffe and William Connolly. Rawls presents the idea of a reasonable pluralism, which occurs in a society with a diversity of reasonable comprehensive doctrines. According to Rawls, in the current

model of society there is a diversity of worldviews, where it is possible to reach a superimposed or overlapped consensus, which produces a consensus on political values, configuring acceptance and reciprocity in the framework of equity in the public sphere, all from deliberative processes based on reasonable judgments (Rawls, 2006a, p. 40). Only those reasonable doctrines can generate a dialogue within the framework of freedom of conscience. In this sense, for Rawls, pluralism is considered fundamental and necessary in current societies, and, therefore, essential in a democratic theory of justice. Rawls does not address the recognition of the other expressly or systematically but is continually brought up for his contribution to the concept of pluralism and his proposal of how to resolve conflicts through overlapping consensus.

Mouffe presented a theory of recognition that is inscribed in post-Marxist thought. She highlights the importance of the conflicts that arise in democratic and pluralist societies, collective identities, emotions, and feelings in the processes of individual and group identity. Mouffe, in her work *En torno a lo político* (2011), approached pluralism, starting with a criticisms to liberal theories oriented to post-politics, the latter understood as a way to refer to a new world order that has privileged individualism and where all kinds of dangers arise –for example, fundamentalism –weakening collective social forms (p.9). However, for Mouffe, dissolving the relation us/them, and denying antagonism and conflict with the idea that the human being is goodness and kindness, is a utopia that has been sustained since modern democracy and liberal theories (p.10). The answer was, then, to accept the conflictivity of humans in the public sphere, but diminishing its violent effects through recognizing that the other is entitled to his own ideas and to express them in political antagonism.

In terms of Mouffe (2011) conflicts should not disappear, they should be taken to *agonism*, where they can be channeled, so that they do not threaten coexistence. In other words, that utopian individualism ends up denying politics and giving greater relevance to an asocial morality, because in the latter the inevitable us/them

confrontation is not read as one between ‘political adversaries’, but as a fratricidal struggle between ‘good and evil’. This way, the conflict, instead of being channeled, becomes radicalized and turns against coexistence. Conflicts cannot and should not be *eradicated* from social life, and collective identities should not be *overcome* through deliberation, instead, the capacity for democratic confrontation of collective identities should be *promoted* in the public sphere and politics should be made *visible* as a way of seeking access to power through social struggles, without the physical or symbolic elimination of the other (p.25).

Another aspect in Mouffe’s (2011) thinking, in the face of pluralism, is the role played by emotions in mobilizing collective identities. Liberalism cannot limit itself to promoting plurality and tolerance from the rational/reasonable, without taking emotions/passions into account in politics: “democratic politics cannot limit itself to establishing compromises between interests or values, or to deliberation about the common good; it needs to have a real influence on people’s desires and fantasies” (p.13). This position of Mouffe regarding pluralism, departs from the liberal approach of Rawls who, with his reasonable pluralism based on overlapping consensus, seeks the coexistence of reasonable comprehensive doctrines within the framework of institutions and principles of justice. Now, as for the limits of pluralism, Mouffe considers that they can be found in the political decisions that occur in the discussion and the agonistic confrontation, but Rawls affirms that the limits depend on the procedural practical reason.

On the other hand, Connolly (2005), who started with a critique of liberal theories, proposed an idea of integral pluralism to be applied in the public and private sphere. He is a critic of Rawls’ liberal pluralist theory, among others, because he does not consider appropriate the Kantian division of public and private, nor the idea of a centralized nation with common interest. In addition, this author criticizes that “they underestimate the influence of faith, sensibility and habits in institutions and political practices” (Pérez, 2017, p.193). Consequently, public reason is overvalued,

downplaying the importance of religious rites and beliefs, when they are pre-existing knowledge that form doctrines with a strong value in society. This leads to discriminatory treatment of communities that do not separate the public from the private, for example, the Muslim community. “A minority is despised for lacking this ‘capacity’ to distinguish private belief from public behavior – a capacity that, on the other hand, would be a necessary condition for the constitution of a tolerant society” (Perez, 2017, p. 194; Connolly, 2005, pp. 57-58). Therefore, the tolerance of liberal theories is oriented to endure the differences that exist in the public sphere, but not in the private sphere. This situation restricts minorities from bringing to the public sphere matters of the private sphere. Based on this criticism, Connolly (2005) proposed a deep, dynamic, and integral pluralism that promotes tolerance in both the public and private spheres, since the public is inherent to private aspects, including the religious issue.

Now, once the concept of pluralism has been approached from democratic theories, it is necessary to define the relationship between pluralism and multiculturalism, the latter understood as the “phenomenon of the multiplicity of cultures that occurs in the world, and in most countries” (Beuchot, 2005, p.13). Charles Taylor has a communitarian view of the recognition of the other and explores moral institutions from the reflection on identity and its construction in a moral space. In the field of morality, there are referential frameworks that provide options for individuals to form their evaluations of what is good and their ideal of a new life, and thus build their own morality. These referential frameworks provide the aspects that build a person's own identity, which, in the view of diversity, can occur in two situations: first, the reception of elements from different cultures that form their individual identity, or second, an atomization that strengthens individualism, which could hinder the recognition of the other.

For Charles Taylor (1996), the deliberative and democratic processes, as well as the understanding of the other, is only possible through the recognition of oneself and of

the other. When the individual achieves a connection with what is outside himself, with that world *outside*, he affirms his identity, as well as that of the group. “I speak of the theme of recognition by the other as a condition of the identity achieved. The individual needs, in order to be himself, to be recognized. According to Hegel’s famous analysis, he demands recognition” (p.13). In these terms, recognition opens the door to be accepted or rejected, which leads to conflicts with the other, therefore, it requires a stable individual identity, which allows opening to the other without losing one’s own originality, one’s own individual identity, but assimilating the collective identity. Thus, there is a close relationship between identity and recognition, since a person builds himself/herself in the midst of the processes of building a collective identity, which is changing and dynamic.

Continuing with the theories of recognition, it is relevant to mention Axel Honneth, Nancy Fraser, and Agnes Heller, three authors that are characterized by the moral content of their theories. Nevertheless, each one has particular elements, which are oriented to the idea of justice and the recognition of the other.

Honneth (1992) took human dignity as the starting point of his theory of recognition, since this inter-subjective recognition is part of the identity of human beings. In dealing with the idea of identity, he considered that there are categories of contempt and humiliation. The first type of contempt is that of physical integrity, i.e., physical abuse. It is not only causing bodily pain on the other, but also considering the feelings that this bodily pain generates. This leads to a loss of confidence and social shame precisely because of the structural exclusion in society and denial of rights, therefore, it is a form of humiliation (p.81). The second type of contempt is that which causes damage to moral capacity; exclusion is produced because of the subject's *status* without considering the moral equality of rights. This type of humiliation affects people’s self-esteem and leads to the third type of contempt, the rejection of the social value of groups and individuals (p.82), where the cultural value of a collectivity is denigrated.

However, for Honneth (1992), these three types of contempt have three ways of being corrected: the first type, physical abuse, is corrected with love. Affective recognition recovers self-confidence and self-esteem. This is the type of recognition that occurs in primary relationships (family, friends, partners, or friendships). The second type of contempt, that of injury to moral capacity, is corrected by law. This social marginalization must be overcome by guaranteeing rights and obligations within the framework of equality, recognizing them as subjects of law. And the third type of contempt, the rejection of the value of certain groups and individuals, is overcome through solidarity. At this point, recognition is oriented towards solidarity with other forms of life, thus giving intersubjective approval (pp.82-83).

In another text, Honneth (2006) took Althusser's concept of ideology (who considers that individuals are subjects through the acquisition of a consciousness of responsibilities and rights, which they acquire by submitting to a system of rules) to differentiate between a measure of recognition and an ideology of recognition. Recognition as an ideology reproduces actions of power and domination, that element of submission or domination is what drives the social manifestations that rebel against the system; on the other hand, recognition measures have a positive character, because they strengthen the autonomy of individuals. According to the above, Honneth's theory of recognition is a theory of moral character, in which recognition should not only be subjective, but also institutional.

Fraser (2012) considered that Honneth's theory of recognition was limited to solve identity problems, leaving aside issues of distributive justice, since there are no magic recipes or corrective measures that work for all sectors and all people (as commutative justice based on the principle of equality believes). Establishing a policy of recognition of the other initially implies – for example, in sectors disfavored by the hegemonic model – a distributive justice of affirmative action (or positive discrimination). Furthermore, Fraser affirms that in order to understand the concept

of justice, one must start from injustice, what Fraser calls negative justice. “The idea of approaching justice negatively, through injustice, is strong and productive (...) what we must do is to sharpen our sense of injustice, to see through obfuscation and ideology” (p.45). In this way, negative thinking is used to identify what is wrong and thus provide possible ways to improve.

Another aspect addressed by Fraser is her criticism of the manipulation of discourses that consolidate individualism, becoming a mechanism of domination, denying individual of the possibility of having critical and reflective thinking. This lack of critical reflection in a society does not allow the identification of that negative justice, therefore, it is not possible for the concept of justice to be found in *praxis*. Moreover, in this dynamic of individualistic discourses, structural inequalities are personalized by considering them as personal problems, and not treating them as social phenomena, making individuals responsible for those phenomena, when their causes are to be found in the structural and the institutions.

However, Heller (1994a), in his theory of recognition, also referred to the concept of justice. He articulated justice and the good life (pp. 343-407). Heller stated that “Justice is the skeleton; *the good life* is the flesh and blood” (p. 343). In these terms, the good life transcends justice. Justice frames not only the juridical aspect, but also the social and ethical; thus, everything that is considered morally good must be related to what is just. Therefore, for Heller (1994b), justice as a virtue must be a virtue of the citizen: if citizens wish to be good, they must share the virtue of justice primarily, understood as “*to claim equality in a situation of inequality*, to proclaim that one’s own particular interests are equal to the interests of the one above” (p. 394).

And with respect to recognition, Heller (1994a) emphasized the importance of mutual recognition and recognition of values in intersubjective relations (p.109). This recognition is given for one’s own values and judgments (ipseity), but not for merits (pp.250-251). For Heller, people are deserving of recognition for their talents, but

they are only respected for the way in which they develop those talents. That is, he who satisfies his needs without recognizing the other, cannot be respected in his being (ipseity) but deserves respect for being part of a community. In synthesis, Heller considers that every person deserves respect for his or her human condition, therefore, tolerance is necessary as a necessary minimum.

In accordance with the above, tolerance is a principle adopted fundamentally by pluralistic democratic systems, aimed at guaranteeing respect for the difference without necessarily accepting the other. Thus, it is the first level of encounter with the other that helps to maintain coexistence, social order, and harmony in inter-subjective relations. Beyond tolerance, there are other forms of encounter such as hospitality, solidarity, recognition, and acceptance of the other, etc., which think of the other in his otherness. That is, the recognition and acceptance of the other is oriented to recognize collective identities and to recognize the other as a fundamental part in the process of construction of personal identity.

Thus, *tolerance* and *recognition of the other*, although they are not the same thing, are essential concepts to deal with current social phenomena related to pluralism and multiculturalism, characteristics of today's societies, which is why it is imperative that they be conceived and reflected upon in scenarios of armed conflict. Therefore, in the following section we will articulate or relate the concept of tolerance and recognition of the other in a political and legal text of transcendence in Colombia: the Final Agreement for the termination of the conflict and the construction of a stable and lasting peace between the Colombian State and the FARC-EP. However, we will not consider its implementation since it is still too early to evaluate its effectiveness in the medium and long term in Colombian society.

Tolerance and Recognition of the Other in the Peace Agreement

Colombian history, in recent decades, has been marked by armed conflict, drug trafficking and structural violence (OEA, 2022), a context that has influenced its citizens and generated negative emotions and feelings that have made it difficult to maintain social harmony based on tolerance and respect for others in the framework of multiculturalism and pluralism. In this scenario of intolerance, the implementation of the Agreement is a challenge for the State, the ex-combatants, and the civil society [we suggest reading Acevedo & Botero (2023) as a complement to the ideas that will now be presented between tolerance and the Peace Agreement].

In the Agreement signed in Havana in 2016 the following points were agreed: 1) a comprehensive agrarian reform, 2) guarantees for political participation: democratic opening to build peace, 3) a bilateral and definitive ceasefire and cessation of hostilities and the laying down of arms, 4) a solution to the problem of illicit drugs, 5) reparation and recognition of victims, and 6) implementation and verification mechanisms. It was an Agreement of historical relevance in which a definitive ceasefire and cessation of hostilities was achieved, an armed conflict with a subversive group was ended and the doors were open for truth, forgiveness, and social reconciliation.

After reviewing the text of the final Agreement (Acuerdo, 2016), we found that the word “tolerance” was mentioned 17 times, but the scope of this paper is wider: our aim was to identify how tolerance was understood in the Agreement as a principle for social coexistence. To this end, each of the points of the Agreement that allude to the concept of tolerance will be addressed, to reveal those actions or situations that require this principle for their realization.

The principles and values necessary to materialize stable and lasting peace are enshrined from the preamble of the Agreement. Such principles include tolerance, non-discrimination, and the right to equality, which are the guiding principles of the Agreement. Similarly, the agreement defines tolerance as “harmony with difference”

(Acuerdo, 2016, p.3). That is, that there must be a balance between pluralism and diversity within the framework for the sake of generating economic, social, and political development. Further on, the introduction to the text of the final Agreement mentions a commitment with the participation and the dialogue of all social sectors, to promote tolerance and, thus, generating trust from the population in the institutions of the state and among the social bases.

Social participation is addressed in the second point of the Final Agreement, entitled *Political Participation: Democratic opening to build peace*. Considering the importance of dialogue and social consensus in democracy, as well as their contribution to the social, political, and economic development of the regions, the Agreement aims to promote and guarantee political participation within the framework of respect. To this end, tolerance is essential to guarantee conditions of respect for the difference, considering that Colombia is characterized by its ethnic, cultural, and environmental diversity (Acuerdo, 2016, p.35). In order to overcome the armed conflict and transit to a stable and lasting peace, tolerance (based on tolerance) and respect of the other (who thinks and is different) must be implemented in the spaces of social and political participation, so that, later on, a culture of forgiveness, justice, truth, and reconciliation may be consolidated. For this reason, the Agreement reiterates that tolerance is important to guarantee the right to protest, for example, of social movements and organizations (Acuerdo, , 2016, p.42).

Then, tolerance is mentioned again in the fifth point of the Agreement entitled: "Victims". Tolerance is considered in this section as an engine for positive transformations in society through the recognition of the victims and the allocation of legal responsibilities (Acuerdo, 2016, p.129). In this way, the Comprehensive System of Truth, Justice, Reparation and Non-Repetition was created, in order to promote social coexistence and national reconciliation, the construction of a culture of tolerance, the peaceful resolution of conflicts, and the creation of spaces for dialogue in favor of the dignification of victims in the exercise of their rights and

citizen participation (Acuerdo, 2016, p.131). In this point, the importance of spaces for deliberation and dialogue aimed at resolving conflicts peacefully was reiterated. Therefore, the system aims to create public policies that promote a political, democratic, and participatory culture, based on respect for human rights and diversity in all its forms (Acuerdo, 2016, p.189).

Tolerance is also related in the text to citizen participation, respect for differences, and to peaceful conflict management and resolution. However, bearing, or respecting differences is not enough: it is necessary, as it is the first step to weave the bonds of forgiveness and reconciliation that are aimed in the Agreement. Therefore, it is necessary to advance, without rejecting the first step, towards other forms of encounter with others, such as the recognition and acceptance of others.

In the following lines we will outline the aspects identified in the text of the Final Agreement that are related to the *recognition and acceptance of the other*, even if the text does not explicitly mention the concept as was the case the term *tolerance*. For a better understanding, they will be mentioned from each of the points of the Final Agreement: comprehensive agrarian reform, political participation, bilateral and definitive ceasefire, and cessation of hostilities and the laying down of arms, and victims.

- Comprehensive Agrarian Reform: Towards a New Colombian Countryside

The Comprehensive Rural Reform (RRI) seeks to solve the longstanding problem of land ownership and concentration in Colombia. It aims at transforming the countryside and giving the peasantry the opportunity to overcome exclusion and the lack of opportunities for development. It also seeks to generate spaces for dialogue to promote the participation of all social sectors in the processes of planning, implementing and monitoring the productive programs and their financing that the final Agreement proposed (Acuerdo, 2016, pp.2-11). Thus, Rural economies and forms of production that come from various communities will be fostered (for

example, black, raizal, indigenous, palenquero, and Afro-descendant), leading to a structural transformation of the countryside and with greater participation of rural women.

In this scenario, tolerance and respect for the difference are the way to guarantee citizen participation. However, when seeking rural reform and the participation of all communities that, throughout history, have been victims of the absence of the state, it is essential to guarantee both citizen participation and the recognition of social groups and communities and their role in the public sphere. It is at this point when tolerance transcends itself to become an intersubjective recognition, which, in Honneth's terms (2006), requires reforming actions that contribute to the construction of collective identity and the personal and social self-realization (p.137).

Moreover, institutional recognition is equally necessary to provide welfare to these social groups, as well as social and economic development. The structural reform in the Agreement is the reflection of those transformative actions that Fraser exposed in his theory of recognition, and are actions that seek to modify the Colombian rural reality in the framework of equity, equality, democracy, gender, welfare, prioritization of population and territories with greater vulnerability, restoration of victims of displacement and dispossession, the right to food, the presence of the state, regularization of land ownership and democratization of access and proper use of land (Acuerdo, 2016, pp.11-12).

- Political participation: Democratic openness to build peace

This section of the Final Agreement is committed to opening spaces to dialogue, deliberation, and participation in the political and social scenario, without any type of discrimination based on political positions, guaranteeing the participation of all persons and social sectors. Political participation is a right of all people, and in its exercise, it is essential to provide guarantees for political opposition and the participation of organizations and social movements, as well as for human rights

defenders, social leaders, and vulnerable sectors. The exercise of politics must take place in a tolerant context, which allows the materialization of consensus within the framework of respect for difference, since, as Rorty (1996) rightly stated, tolerance is the minimum attitude for democracy and social coexistence (p. 59).

In this diverse context, political pluralism takes on importance in the final Agreement. It seeks to guarantee the exercise of opposition and the freedom of expression of the communities and the different territories that have been victims of the armed conflict. Also, it aims to open the necessary spaces to exercise politics, for example, with the creation of the Statute of Guarantees for the exercise of opposition. The statute guarantees the right to mobilization and peaceful protest, and the establishment of the Comprehensive Security System and mechanisms for citizen participation (Agreement, pp.42-44). In this sense, the Agreement considers citizen and political participation essential as a driving force in the consolidation of the democratic system based on deliberation and consensus, within the framework of respect for diversity. Likewise, community participation in the territories allows the construction of public policies that respond to their realities. This process of community participation requires identification processes to build collective identities, which, in terms of Mouffe (2011), are those identities that should be involved in decision-making, power, and as active parts of social struggles (p.25).

Therefore, tolerance is the first step (although it is not enough) to achieve these spaces for deliberation and political participation, especially in territories that have suffered the absence of the State. We state that it is the first step because in Colombian there are groups or minorities (indigenous, peasants, root communities, Roma people, Afros, LGTBI community, etc.) that require to be supported and recognized, initially, as different in order to, from that recognition, advance to their acceptance, within the framework of pluralism and multiculturalism, by the society and the state. In this way, progress can be made towards the structural change in the political and social spheres, through the legitimization and recognition of vulnerable communities, social leaders,

victims, social movements and organizations, from a territorial, differential, and gender perspective, thus allowing the resolution of structural, longstanding identity conflicts in Colombia.

Therefore, it is important for the materialization of the ideals of the Agreement to promote tolerance and the recognition and acceptance of the other (which are not the same thing) in the spaces of deliberation. It is essential, additionally, to recognize minority social groups or organizations of those communities and their socio-cultural traits and feelings of belonging to a certain social group, which are recognized as collective identities. By their nature, those collective identities naturally provoke conflicts. In this regard, it is worth mentioning Baldassare Pastore (2019, p.61), who considers that identity conflicts generate considerable problems in contemporary liberal-democratic societies, which can be overcome if the constitutional state and society embrace the duty of guaranteeing public policies that promote the tolerance and respect of cultural diversity within the framework of individual freedom, so that identity groups can live in their own culture while making coexistence agreements with others.

Thus, the recognition and acceptance of the other cannot be ignored in the processes of community and citizen participation, in order to break with the structural conditions of discrimination, exclusion and inequality. Therefore, the actions in this second point of the Final Agreement should also be read from the theories of recognition.

- Bilateral and definitive cease-fire and cessation of hostilities and the laying down of arms.

The third point of the final Agreement sets out the process of reincorporation into civilian life of the former FARC-EP militants, and the process of truth, forgiveness, and reconciliation. Such process implies the acceptance of the former combatants by the civil society and the state and advancing to a level of recognition and

acknowledgement of the other, in search of a true national reconciliation. It is worth noting that when speaking of forgiveness, tolerance is insufficient, but necessary. Forgiveness implies voluntarily abandoning the resentment, the negative judgments, and the indifference that has hurt or reviled (Casullo, 2005, p.42), it implies overcoming the negative emotions of hatred, anger, and the desire for revenge. Therefore, the process of forgiveness requires recognizing the humanity of the aggressor and recognizing the dignity of the person who at some point caused damage (Villa, 2016, p.2).

In this logic, if forgiveness requires recognizing the humanity of the other, tolerance is insufficient in a process of reincorporation, forgiveness, and reconciliation. An armed conflict generates negative emotions that are difficult to overcome, which makes forgiveness complex. In this sense, in order to achieve a true reincorporation into civilian life of ex-combatants, processes of *recognition of the other* must be developed, to see the humanity in the other and to transforming negative emotions into positive emotions, and thus rebuild relationships between the actors and civil society.

- Victims

This point of the Final Agreement is related, among other things, to the civil reincorporation of former combatants, in the understanding that, in order to achieve this reincorporation, it is vital to materialize the forgiveness not only of civil society, but also of the victims who suffered the terrors of war and see those former militants as enemies, and vice versa. Therefore, it is a matter of overcoming the idea of “annihilating, imprisoning, delegitimizing and/or minimizing the political action of the demobilized guerrilla, instead of advancing in the process of their reincorporation as citizens to public life” (Chaparro, 2018, p.36).

With the signing of the Agreement, the path to peace building was opened, but the basis for national reconciliation still lies in forgiveness, truth, justice, reparation, and

the guarantees of non-repetition. Thus, forgiveness, or rather the capacity to forgive, is a condition for reconciliation. The ability to forgive requires a recognition of the other, an encounter with the other beyond enduring his or her difference. In this regard, Arendt stated that the ability to forgive is a human faculty to bond with the other, that is, the most audacious of actions: the seemingly impossible act of attempting to undo what has been done and to gestate a *new beginning* (Arendt, 1995, pp.29-30; Arendt, 2009, p.266), a capacity that is not necessarily born of religious traditions, since forgiveness is generally related to Christianity. However, for Arendt (2009), forgiveness is the essence of the human condition that not only occurs in the private sphere, but also in the political sphere, which Arendt, inspired by Aristotle and Kant, calls *friendship* (p.262) (Goyenechea, 2021). Now, in the political sphere, forgiveness seeks a peaceful coexistence, which leads to weaving relationships open to dialogue without falling into oblivion, because forgiveness is not understood as oblivion, since non-forgetfulness builds a memory that prevents repeating history and injustices (Etxeberria, 2001, p.1).

Then, when forgiveness occurs, the behaviors towards the person who caused the harm are transformed into positive actions, feelings, and thoughts, producing a change in both the intrapsychic and interpersonal subjective dimension. So, forgiveness is a psychosocial construct driven by many internal and external variables (Casullo, 2005, p.43).

In accordance with the above, tolerance, as the *first level of encounter* with the other, is fundamental to achieve respectful relationships within the framework of difference, and to materialize spaces for social deliberation, political and social participation, and daily coexistence. However, to advance in reconciliation, especially in a context of armed conflict, where negative emotions of hatred, revenge, rage, emerge in all the armed actors and the civil society, tolerance is not enough, although it is necessary, because reconciliation depends largely on forgiveness. Thus, this part of the peace agreement must also be read from the recognition and acceptance of the other, in the

spaces where there is the capacity to generate new dynamics within the relationships, changing the culture of war for a culture of peace, with all that this change entails. It is not possible to continue with “collective emotions and political legitimization of narratives that incite the maintenance of differences, the perpetuation of conflicts, the construction and exacerbation of hatred” (Villa, 2016, p.3), in other words, with sustaining “intractable conflicts” (p.3).

Conclusions

The Final Agreement established tolerance as a fundamental axis for achieving national reconciliation, which, according to the text, consists of respect and harmony with differences. The concept is expressly mentioned 17 times in the Final Agreement. By studying them, we identified transversal aspects in all points of the text that are related to a culture of tolerance, such as political and citizen participation, respect for pluralism and multiculturalism, dialogues, and spaces for deliberation in communities. All of these elements are fundamental to ensure social coexistence in the territories. However, if we review the ultimate goal of the Agreement, which is national reconciliation, tolerance is not enough: it is not enough to *tolerate* the different. It is essential to advance into the sphere of recognition and acceptance of the other in his humanity, to facilitate the transformation of negative behaviors into positive ones, to move from feelings and emotions of anger, hatred, revenge, to feelings of forgiveness, solidarity, and hope.

Recognition and acceptance of the other can be literally located in the text of the Agreement when it refers to the recognition of the political opposition, of ethnic and cultural groups, as well as of certain social sectors. Recognition is understood as a valuation of the most vulnerable social groups or sectors. However, upon reading the Agreement, other aspects are identified that are directly related to the recognition of the other, or rather, that should be read in terms of recognition and acceptance,

despite not being expressly mentioned, such as pluralism, structural transformation of the countryside, forgiveness, and reconciliation.

Therefore, it can be affirmed that tolerance is understood, in the terms of Voltaire (2015), as enduring the other, despite rejecting some of his ideas, or respecting different assessments, according to Kant (1986). It is also a virtue that evolved from religion to politics, and became essential for democracy, according to Kelsen, and that paved the way to pluralism, an aspect also highlighted by Rawls (2006b, p.352). Returning to Habermas (2010), tolerance is a communicative openness, important in the spaces of deliberation in the public sphere. In these spaces, to tolerate is to expect reasonably and rationally, within the framework of respect, that the arguments for the acceptance of one's own truth claim will be improved (Dussel, 2004).

Therefore, articulating these positions with the text of the Final Agreement, the study identified that tolerance is understood as supporting and respecting difference. Also, as a reasonable and rational communicative action that allows citizen political participation and deliberation in the public sphere by the various sectors and communities in order to facilitate compliance with each of the points of the Agreement, through the construction of public policies, plans and programs.

Tolerance is the *minimum* for peaceful social coexistence that allows for dialogic relations in the various social sectors, but it is not enough to achieve the main objective of the Agreement: forgiveness and social reconciliation. In this sense, when referring to reconciliation, forgiveness, reincorporation, and even when dealing with citizen and political participation, the text must be read in terms of recognition and acceptance of the other, and not limited, as the final Agreement proposes, to the mere official recognition of social groups or movements, opposition political parties, social leaders, and human rights defenders. It is necessary that the concept of recognition transcends the valuation of identity groups; it is essential that the others are recognized and accepted in their different conditions (victims, civil society,

vulnerable communities, former militants, military, etc.) in all public spaces. If we are committed to national reconciliation, we must aim to advance in terms of a genuine encounter with the other and transcend the first approach: tolerance.

In summary, we can say that the concept of *tolerance* is expressly used in the Peace Agreement, and not the terms of *recognition and acceptance of the other*, despite the fact that in some sections of the text they are implicitly alluded. For example, when it refers to reconciliation and forgiveness. Additionally, we can conclude that tolerance, as a philosophical and ethical concept, is not enough, but it is necessary to achieve the ultimate goal of the Peace Agreement: national reconciliation. In synthesis, tolerance and the recognition and acceptance of the other complement each other in the Peace Agreement, as they are not mutually exclusive concepts. Therefore, it is better to read the final Agreement from both perspectives (tolerance as a necessary minimum and recognition of the other as a regulatory ideal) to ensure success in its implementation, as well as structural changes. Those changes may not be reflected in the short term, but by initiating this social transformation and the reconstruction of the fabric, will bear fruit for future generations, who will inhabit a more tolerant society, capable of recognizing the other as part of the I and the We.

One final consideration: At least as far as the Agreement is concerned, we cannot say that *tolerance, recognition, and acceptance of the other* are opposing or contradictory terms.

References

- Acevedo, A. & Botero, A. (2023). Tolerancia: una mirada al Acuerdo de paz. *Revista Guillermo de Ockham*, 21(2), 591-605.
- Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera (2016)
https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. (S. Birulés, trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (R. Gil, trad.). Paidós.

- Bayle, P. (2006). *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "Oblígaos a entrar"*. (J.L. Colomer, trad.). Madrid: Centros de Estudios políticos y constitucionales.
- Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. UNAM-Siglo XXI.
- Borradorri, G. (2003). *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. (J. Botero & L. Hoyos, trads.). Madrid: Taurus.
- Botero, A. (2009). *La tolerancia en la historia*. Universidad de Medellín.
- Botero, A. (2012). El discurso de la tolerancia, su desarrollo en el pensamiento de Habermas y el ideal liberal en América Latina. En Botero, A. (coord.). *Tolerancia y Derecho: Memorias del V Seminario Internacional de Teoría General del Derecho* (pp.13-64). Universidad de Medellín.
- Carrillo, F. (2015). *El conflicto armado colombiano (1948-2015) y su proceso de paz en la Habana*. (Tesis de grado en Ciencias Políticas). Universidad Complutense de Madrid. Repositorio institucional: https://eprints.ucm.es/id/eprint/54814/1/21-2017-12-21-CTO1_Javier%20Carrillo.pdf
- Casullo, M.M. (2005). La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica. *Revista de Psicología*, 23(1), 39-63. <https://doi.org/10.18800/psico.200501.002>
- Chaparro, A. (2018). Acordar la paz en Colombia o 'la cosa misma' de la filosofía. *Estudios de filosofía*, (57), 35-57. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n57a03>
- Cisneros, I. (1996). Tolerancia: Voltaire entre nosotros. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 41(165), 53-65. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1996.165.49514>
- Connolly, W. E. (2005). *Pluralism*. Duke University Press.
- Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2008). *La hospitalidad*. (M. Segoviano, trad.). Ediciones La Flor.
- Dussel, E. (2004). Deconstrucción del concepto de tolerancia. De la Intolerancia a la solidaridad. En *XVI Congreso Interamericano de Filosofía, II Congreso Iberoamericano de Filosofía*. UAM, enero 16, 2004. Recuperado de: <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090508.pdf>
- Etxeberria, X. (2010). Impunidad y perdón en la política. *Reflexión Política*, 3(5), 1-6. <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/841>
- Fraser, N. (2012). Sobre la Justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro. *New Left Review*, (74), 37-46. <https://newleftreview.es/issues/74/articles/nancy-fraser-sobre-la-justicia.pdf>
- Giraldo, J. (2015). Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia, su persistencia y sus impactos. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp.407-450). https://www.humanas.unal.edu.co/observapazyconflicto/files/5714/6911/9376/Version_fin_al_informes_CHCV.pdf
- Goyenechea, E. (2021). La *philia politiké* como *amor mundi*: La recepción de Hannah Arendt de la amistad política de Aristóteles. *Isegoría*, (65), 1-13. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.03>
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y Validez* (M. Jiménez, trad.) Trotta.
- Heller, A. (1994a). *Más allá de la justicia*. (J. Vigil, trad.). Crítica.
- Heller, A. (1994b). *Sociología de la vida cotidiana*. (J.F. Yvars & E. Pérez, trads.). Ediciones Península.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*, (5), 78-92. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i5.339>
- Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, (35), 129-150. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2006.i35.33>
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua* (Joaquín Abellán, trad.). Tecnos.

- Kant, I. (2006). *Teoría y Práctica*. (J.M. Palacios, M.F. Pérez López & R. R. Aramayo, trads.). Tecnos.
- Kelsen, H. (1970). El absolutismo y el relativismo en la filosofía y en la política. (A. Peralta, trad.). *Revista Mexicana de Ciencia Política*, 16(59), 41-52.
- Kelsen, H. (2002). *Esencia y valor de la democracia*. (R. Luengo y L. Legaz, trads.). Comares.
- Laclau, E. (1997). Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía. *Ágora* (6), 63-89.
- Locke, J. (1999). *Carta sobre la tolerancia*. (C. Mellizo, trad.). Alianza.
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. (S. Laclau, trad.). FCE.
- Organización de los Estados Americanos [OEA] (2022). CIDH reitera su preocupación por el incremento de la violencia estructura en Colombia. <https://www.oas.org/es/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2022/040.asp>
- Pastore, B. (2018). Conflictos identitarios. *Revista Soft Power*, 5(2), 60-77.
- Pérez, M. (2017). Tres enfoques del pluralismo para la política del siglo XXI. *Ideas y valores*, 66(163), 177-202.
- Rawls, J. (2006a). *El liberalismo político*. (S. Madero Báez, trad.). FCE.
- Rawls, J. (2006b). *La teoría de la justicia* (M. González, trad.). FCE.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. (J. Vigil, trad.). Paidós Ibérica.
- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (7), 10-19.
- Villa, J. (2016). Perdón y reconciliación: una perspectiva psicosocial desde la no violencia. *Polis*, (43), 1-22.
- Voltaire. (2015). *Tratado sobre la tolerancia. Con ocasión de la muerte de Jean Calas 1763*. (C. R. De Dampierre, trad.). Tecnos.
- Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. (J. Eraso Ceballos & A. Antón Fernández, trads.). Madrid: Sequitur.

La tolerancia y el reconocimiento del otro en el acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las Farc-Ep*

The tolerance and recognition of the other in the peace agreement between the colombian government and the Farc-Ep

[Artículo misceláneo]

Aurymayerly Acevedo Suárez**
Andrés Botero-Bernal***

Fecha de entrega: 10 de enero de 2024
Fecha de evaluación: 25 de mayo de 2024
Fecha de aprobación: 10 de junio de 2024

Citar como:

Acevedo Suárez, A., & Botero-Bernal, A. (2024). La tolerancia y el reconocimiento del otro en el acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las Farc-Ep. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 501–530. <https://doi.org/10.15332/25005375.9975>



Resumen:

Este escrito presenta un análisis sobre la tolerancia y el reconocimiento del otro en el texto del Acuerdo de paz firmado entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del pueblo FARC-EP, y su implicación en el éxito del Acuerdo y la construcción de una paz estable y duradera. A partir de una revisión documental y utilizando el método hermenéutico, se revisaron textos filosóficos que abordan

* Este artículo es resultado de la investigación financiada con recursos de los proyectos "La tolerancia y el reconocimiento del otro en el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el estado colombiano y las FARC-EP" y la "Ontología de negocios y alienación temporal: detonantes de patologías depresivas del *Homo aeconomicus* en la sociedad neoliberal occidental contemporánea" de la Universidad Industrial de Santander (UIS).

** Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). Doctora en Filosofía. Magíster en filosofía. Magíster en Hermenéutica Jurídica de la Universidad Industrial de Santander (Colombia). Investigadora asociada Minciencias. Correo electrónico: aurymayerly.acevedo@correo.uis.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1877-690X>.

*** Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y Doctor en Derecho por la Universidad de Huelva (España). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS. Correo electrónico: aboterob@uis.edu.co Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2609-0265>.

el concepto de tolerancia y reconocimiento del otro, para luego entrar en diálogo con el texto del Acuerdo final. Se concluye que el Acuerdo final hace énfasis expreso en la tolerancia, pero no en el reconocimiento del otro, sin embargo, existen aspectos relevantes en el texto del Acuerdo como el perdón y la reconciliación que requieren ir más allá de actos tolerantes, especialmente cuando se va a implementar un Acuerdo de paz para terminar un conflicto armado, donde se involucran sentimientos negativos que dificultan avanzar en la reconciliación nacional.

Palabras clave: Tolerancia, reconocimiento del otro, alteridad, paz, conflicto armado.

Abstract:

This paper presents an analysis of tolerance and recognition of the other in the text of the peace agreement signed between the Colombian government and the Revolutionary Armed Forces of Colombia-FARC-EP People's Army, and its implication in the success of the Agreement and the construction of a stable and lasting peace. As early as, a documentary review and using the hermeneutic method, philosophical texts that address the concept of tolerance and recognition of the other were reviewed, to then enter into dialogue with the text of the Final Agreement. It is concluded that the final Agreement expressly emphasizes tolerance, but not recognition of the other; however, there are relevant aspects in the text of the Agreement such as forgiveness and reconciliation that require going beyond tolerant acts, especially when is going to implement a Peace Agreement to end an armed conflict, where negative feelings are involved that make it difficult to advance in national reconciliation.

Keywords: Tolerance, recognition of the other, otherness, peace, armed conflict.

Introducción

En el año 2016, previa etapa de acercamientos, se firmó el *Acuerdo de Paz entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias Ejército del Pueblo – FARC-EP* (en adelante el Acuerdo) y el gobierno colombiano, dando fin a un conflicto armado de más de 50 años con dicha organización armada. El Acuerdo es un texto político y jurídico que tiene como fin principal dar por terminado un conflicto armado histórico y alcanzar la reconciliación social en todo el territorio.

Colombia es un país que ha afrontado problemas de narcotráfico, corrupción, desigualdades sociales, desplazamientos forzados y ausencia del Estado en territorios

vulnerables desde hace tiempo. Si bien no hay certeza entre los historiadores sobre el inicio del conflicto armado actual, se puede afirmar que oscila entre las décadas de 1920 a 1960, con un recrudecimiento entre los años 40 y 50, desembocando en la conformación de las guerrillas comunistas como expresiones de lucha en la década de los 60 (Giraldo, 2015). Entre 1958 y 1974, se da el Frente Nacional¹, un régimen de coalición civil que condujo a una estabilidad política, paz y mejoras económicas en la zona urbana, pero excluyendo del escenario político y democrático a los grupos de oposición, lo que sumado a las malas condiciones sociales y económicas del mundo obrero y rural, desató un descontento en sectores que, influenciados por la revolución cubana de los años 50 del siglo pasado, dieron origen a varios grupos armados al margen de la ley, tales como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL), el Movimiento 19 de Abril (M-19), la Autodefensa Obrera (ADO), la Organización Revolucionaria del Pueblo (ORP) y el Movimiento Indígena Quintín Lame (MQL), entre otros (Carrillo, 2015, pp.13-14). Además, se suma el problema del narcotráfico, que entra al escenario con los carteles de la droga, permeando incluso las instituciones del Estado, como, por ejemplo, Jaime Caicedo (el “Grillo”) o Pablo Escobar Gaviria (el “Patrón”), por mencionar solo dos casos.

En este contexto histórico, caracterizado por una cultura de violencia, se requieren transformaciones sociales y políticas estructurales, que deben partir de un cambio personal y cultural. Es aquí donde es necesario abordar dos conceptos fundamentales para la convivencia: la *tolerancia* y el *reconocimiento y la aceptación del otro*². Este escrito presenta, como resultado de investigación, un análisis sobre estos dos conceptos en el texto del Acuerdo de paz, identificando cuál es la lectura que sugiere dicho Acuerdo

¹ El Frente Nacional fue un pacto o coalición política entre los partidos Liberal y Conservador, quienes estaban enfrentados entre sí, que duró entre los años 1958-1974, el cual impuso la alternancia del poder entre ellos dos para superar la violencia partidista de la época.

² Existen teorías filosóficas que se refieren al reconocimiento del otro, mientras otras a la aceptación del otro. No es exactamente lo mismo reconocer y aceptar, por lo cual hay cierta discusión sobre si debe preferirse el primero o el segundo de los términos. Por asuntos de espacio no se aludirá a los que hacen pie en la distinción conceptual entre reconocer y aceptar al otro, y dada la cosmovisión conciliadora de los autores aquí se prefiere considerarlos como términos correlativos: aceptar supone reconocer, reconocer permite aceptar. En consecuencia, se aludirá a uno u otro término como parte de una misma postura ética.

y cuál debería darse según la opinión de los autores del presente trabajo, es decir, si el Acuerdo debe leerse desde la tolerancia o desde el reconocimiento y la aceptación del otro.

Para lograr lo anterior, el presente escrito se divide en dos partes principales: 1. Los conceptos de tolerancia y reconocimiento y la aceptación del otro, apartado en el cual se construye dichas conceptualizaciones desde la tradición filosófica; y 2. La tolerancia y el reconocimiento del otro en el Acuerdo de paz, donde se articulan las posturas filosóficas con el texto del Acuerdo final (2016), identificando elementos o aspectos relevantes que se refieren a la tolerancia y, otros, al reconocimiento del otro; finalmente, se presentan las conclusiones de la investigación.

Los conceptos de tolerancia y reconocimiento del otro

Entre las formas de encuentro con el otro, la *tolerancia* y el *reconocimiento* del otro son caminos para garantizar la convivencia social y relacionarse de mejor manera con los demás; sin embargo, los defensores de este último concepto suelen ser muy críticos con el primero, cuando en este artículo se sostendrá que son complementarios en el marco del Acuerdo.

La tolerancia es un concepto que surgió en la guerra de religiones cristianas en Europa durante la segunda mitad del siglo XVI, guerra que desató múltiples actos de violencia y discriminación por asuntos de fe, afectando la estabilidad política y social del continente, pues la religión había sido un instrumento para fortalecer las economías y conseguir el poder, una forma para controlar lo político, lo económico y lo social [sobre la historia conceptual de la tolerancia, véase Botero (2009)]. Ante la imposibilidad de que un bando ganara la guerra, se impuso la tolerancia que fue tomada como una virtud religiosa y política consistente en *soportar* aquellas diferencias de culto, dentro del mismo género, el cristianismo, justo cuando los contendientes (católicos, protestantes y anglicanos) se dieron cuenta que no podían eliminar al otro.

Con el tiempo, dicho concepto fue abordado por grandes pensadores humanistas e ilustrados. Pierre Bayle, fue uno de los precursores de la tolerancia y la libertad de conciencia, al afirmar la importancia de que prevalezca el principio de libertad de conciencia sobre la fe impuesta por la diada iglesia-Estado, principio de libertad que sería la nueva clave para mantener el orden social en reemplazo del de *unidad bajo el mismo credo* que era el que determinaba la cohesión social en la Europa previa a la Reforma protestante. Al respecto afirmó Bayle (2006): “la intolerancia es contraria al derecho y a la razón (...) los hombres que dictan leyes para la conciencia se exceden manifiestamente de su poder y legislan sin autoridad” (p.174). Y es que aquella imposición de la fe sería contraria al principio de voluntad (libre) de los fieles, por esta razón, esa relación iglesia-Estado fue criticada por humanistas y pensadores de la tradición liberal, porque se consideraba necesario separar los discursos teológicos de los de gobernanza propios de la condición humana, así como la iglesia del Estado (Locke, 1999, p.73).

Por su parte, Voltaire, en su obra *El tratado sobre la tolerancia*, expuso el caso de la condena de muerte de Jean Calas en la ciudad de Toulouse, quien fue acusado de manera injusta de un asesinato, cuando en realidad la única prueba de su supuesta responsabilidad consistía en que era protestante (Voltaire, 2015). De ese hecho, parte la reflexión que el ilustrado hizo sobre la tolerancia como un camino que garantiza la convivencia social, en la medida que se soporta a la persona, aunque se rechacen sus ideas. Voltaire defendió la tolerancia como un derecho natural y humano que tiene su cimiento en el principio “No hagas lo que no querrías que te hiciesen” (p.73), que se entiende como un *soportar al otro*, sin interferir en sus creencias de fe y sin violar la libertad de culto ni de pensamiento del otro. De esta manera, Voltaire arremete contra el dogmatismo y especialmente contra los jesuitas (quienes representaban el sector más conservador de la época), hasta el punto de proponer el proceso de laicización: “sólo se logra pensar libremente sin las ataduras del miedo servil” (Cisneros, 1996, p.62); y así se antecede al *Sapere Aude*, “atrévete a pensar”, de Immanuel Kant (Cisneros, 1996, p.62).

Así, la tolerancia se fortalece como una idea liberal, considerada como proto derecho humano, aunque con Immanuel Kant va más allá, pues inicia un camino al republicanismo. Si bien Kant no trata con vehemencia el concepto de tolerancia, sí se resaltan aportes importantes. Primero, Kant (1998), tomando la idea de contrato social de Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau, quienes afirmaron que hay un pacto social y uno soberano, afirmó que solo existe un pacto el cual llamó *contrato originario* que articula la sociedad civil, las normas jurídicas y la coacción (p. 15). De ese contrato originario surge la racionalidad que descansa, a su vez, sobre los principios de libertad, igualdad de los ciudadanos e independencia (Kant, 2006, p. 34). El principio de libertad, entendido como la capacidad que tienen los individuos de decidir según las leyes naturales o su propia razón, se relaciona con la autonomía de la voluntad (Kant, 2006, p. 34). El principio de igualdad, considerado como el que existe entre los súbditos frente al ejercicio de poder y la ley coactiva, implica una igualdad política. Y el tercer principio, el de independencia, indica que los ciudadanos activos son aquellos que participan en la creación de las leyes o ejercen su derecho al voto; quienes no hacen parte de esa dinámica, se les denomina co-protegidos, quienes son solo titulares de su fuerza de trabajo y se someten a las leyes (Kant, 2006, p. 34); así las cosas, son independientes quienes tienen el derecho de ejercer el voto y viceversa.

Por demás, el principio de libertad hace referencia igualmente a la libertad de expresión de los individuos, y en ese goce de su libre expresión pueden oponerse y criticar al gobierno, haciendo uso de su *razón pública*, en aras de garantizar la constitución republicana. No obstante, Kant no avala ni respalda la resistencia y la rebelión, pues los considera delitos que van en contra del contrato originario. Entonces, para llevar a cabo el ejercicio de la libertad de expresión en el marco de los principios de libertad, igualdad e independencia, es importante, para Kant, que dichos espacios políticos sean de tolerancia y respeto a la diferencia. Para Kant, la tolerancia es la actitud que se da en las relaciones del ámbito político y la religión, relaciones que se dan en sentido vertical, entre

el príncipe y los súbditos (el poder debe tolerar a los que practican una religión diferente a la oficial); y en sentido horizontal, relaciones entre los seres humanos que coexisten en la tierra (los individuos deben ser tolerantes entre sí).

Pero la tolerancia no termina aquí, pues pasa a la esfera política como un principio democrático. Por ejemplo, para Kelsen, el poder del gobierno democrático no es absoluto, porque hay espacios de los individuos que no son susceptibles de intervención gubernamental (Kelsen, 1970) (Kelsen, 2002). Es decir, existen juicios de valor opuestos que no son ilógicos ni moralmente imposibles. Este postulado es esencial en la democracia, ya que esta requiere y promueve el pluralismo, lo que supone la necesidad de tolerar las opiniones morales y políticas de los demás, dado que todos son considerados iguales y poseen libertad (Kelsen, 1970, p.50). Entonces, para Kelsen, la libertad individual (cada cual tiene derecho a forjar y expresar sus propios juicios de valor) da lugar al relativismo axiológico (pues no existe un parámetro único ni universal de qué es correcto o no moralmente) y esto exige la tolerancia (ya que nadie tiene derecho a imponer su forma de valorar a los demás), con lo cual sería posible una sana convivencia y una democracia real.

Rawls (2006b) propone, en una sociedad pluralista, con múltiples doctrinas comprensivas razonables, que el fundamento para alcanzar el orden social y una nueva concepción política de justicia sería dejar a un lado las creencias morales subjetivas, y más bien apostar por una *justicia como imparcialidad*, donde exista una interacción entre los ciudadanos mediante el lenguaje en el marco del respeto (p.206). El intolerante es aquel que no busca la reconciliación, no se abre al pluralismo, se opone al consenso solapante (*overlapping consensus*) porque considera que es el único poseedor de la verdad (p.352).

Por su parte, Enrique Dussel (2004) menciona que hay varios tipos de tolerancia, pero defiende aquella que surge de una racionalidad argumentativa universal y no relativista (en la que todo vale por igual). Para Dussel (2004), quien tolera tiene una pretensión de

verdad y reconoce que esa verdad no es absoluta, sino que depende de muchos factores, como históricos y sociales, entre otros (p.2). Es decir, ante una misma realidad, cada persona puede tener su propia pretensión de verdad. Hay que distinguir entre la pretensión de verdad, que es el acceso a lo real, y la pretensión de validez, que es la aceptabilidad en el plano del discurso; esta última, es el consenso de la comunidad que se convence de los argumentos para aceptar una premisa como verdad. Por consiguiente, “la pretensión de verdad es *a priori* para el otro. La aceptación del otro viene después, es un *a posteriori* que manifiesta ese “tiempo intermedio” que la tolerancia llena” (p.3). En síntesis, para Dussel, tolerar es el tiempo de la no-aceptación del otro, el tiempo que se da para que el otro mejore los argumentos y así pueda convencer a su interlocutor de aceptar su pretensión de verdad. Se le tolera mientras argumenta.

Otra mirada al concepto de tolerancia, desde la tradición liberal y moderada de la democracia, la da Jürgen Habermas, al considerarla como una forma de encuentro con el otro a partir de una apertura comunicativa que, de alguna forma, puede ser una *aceptación*, sin llegar a darse la homogeneidad. Para Habermas, en el proceso de interacción comunicativa racional, el diálogo es lo que más se acerca a lo que él entiende por tolerancia y, en ese proceso, los límites de la tolerancia se fijan de forma dialógica por la misma comunidad; de ahí la importancia de la tolerancia en la deliberación en el ámbito público y la toma de decisiones de interés colectivo (Habermas, 2010) (Botero, 2012).

Con Derrida se abre camino a otra mirada más crítica que se da al concepto de tolerancia y que abre la puerta a la *hospitalidad*. Este autor considera que la tolerancia es una virtud de origen religioso y de carácter vertical (alguien tolera a quien cree que está en un error, por lo cual está por debajo del tolerante). La tolerancia tiene implícita una caridad cristiana que siempre está al lado del más fuerte, del que se cree superior. Es “la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa” (Derrida, citado por Borradorri, 2003, p.186). En este sentido, Derrida sostiene que la

tolerancia es el medio utilizado por los poderosos en beneficio de los grupos minoritarios o de quienes no ostentan poder. Propone, en su reemplazo, la hospitalidad que consiste en considerar al otro como igual sin diferencias, porque hay una entrega al otro sin condiciones (hospitalidad incondicional). No obstante, esta hospitalidad incondicional es difícil en el ámbito político y jurídico; por tanto, Derrida propone la hospitalidad condicional, que en esencia sigue siendo una hospitalidad limitada, siguiendo la afirmación de que es mejor una tolerancia limitada que una intolerancia absoluta (Derrida & Dufourmantelle, 2008, p. 31). Entonces, bien puede afirmarse que la hospitalidad trasciende o supera la tolerancia, pues permite una aceptación limitada y condicionada del otro bajo unas mejores condiciones o con una mirada más amable.

Otra crítica fuerte a la idea liberal de tolerancia la presenta Slavoj Žižek (2008), quien se cuestiona si realmente la tolerancia multicultural no es tan inofensiva e inocente como aparenta (p.11). Así, Žižek irrumpe en la forma de entender las desigualdades, criticando al capitalismo que toma la política liberal (incluyendo su tolerancia) y la socialdemocracia como cortinas de humo para esconder políticas opresoras. Por consiguiente, la tolerancia (desde la mirada democrática liberal y capitalista) legitima la globalización y el neoliberalismo, pues su fundamento está en apreciar al otro sin su otredad, se acepta al otro solo en el marco de lo que no genere molestia, se acepta del otro lo que sirve –lo que sea útil– de esa otredad, pero no al otro real que consiste en choques culturales, desigualdad, explotación, violencia, etcétera (pp.59-60).

Frente a esta postura crítica, Ernesto Laclau da una mirada positiva de la tolerancia y toma distancia de Žižek. Mientras Žižek considera el concepto de tolerancia como hipócrita, fruto de la ideología capitalista liberal, Laclau (1997, p.68), con una perspectiva diferente, se refiere a tolerar como una *aceptación del otro*; pero, tolerar es un concepto ambiguo, por las siguientes razones: si se tolera al intolerante sin límites, se puede llegar a una sociedad intolerante bajo la sombra de la tolerancia; además, existen prácticas que no pueden ser soportadas desde la moral de la comunidad, por tanto, no deben ser

toleradas (Laclau, 1997, p.68). Para superar este dilema, se debe “separa(r) moralmente lo aceptable de lo moralmente inaceptable” (p.68). La tolerancia “sólo comienza cuando desapruedo moralmente algo, sin embargo, lo acepto (...) Si lo que tolero es lo que apruebo moralmente, (o al menos, frente a lo cual, soy moralmente neutral), no estoy *tolerando* nada” (p.68). Aunque más que resolver la dicotomía tolerancia/intolerancia, se da una reconfiguración de lo que es moralmente aceptable de lo moralmente inaceptable.

Ahora bien, hay posturas a favor de la tolerancia como un *soportar al otro* para evitar la violencia o, incluso, como una forma primigenia de *aceptar al otro* tal cual como es; pero también están posturas en contra que la consideran como una virtud vertical que esconde intereses políticos y económicos.

Histórica y etimológicamente, la tolerancia es un *soportar* al diferente sin llegar a aceptarlo; sin embargo, es necesaria la tolerancia para facilitar la convivencia social y caminar hacia otras formas más fuertes de encuentro con el otro, como la *aceptación*, la *hospitalidad* o el *reconocimiento*. En resumen, no es viable afirmar que la tolerancia, vista desde la tradición filosófica (que no ha sido unánime), es un aceptar al otro porque no trasciende la esfera de la alteridad. Para que se pueda hablar de tolerancia debe existir aquello *diferente* que no se comparte, pero se *soporta*, y cuando se transita por ese camino de aceptar al otro, de recibirlo, reconocerlo, ya no hay tolerancia, sino otras formas superiores de encuentro con el otro.

Entre esas formas de encuentro, está el reconocer para aceptar al otro. Para comprender el concepto de reconocimiento y aceptación del otro, es necesario partir del pluralismo, especialmente desde la mirada de tres pensadores que generan un debate filosófico relevante y son: John Rawls, Chantal Mouffe y William Connolly. Rawls presenta la idea de un pluralismo razonable, que se da en una sociedad con diversidad de doctrinas comprensivas razonables. Según Rawls, en el modelo de sociedad actual existe diversidad de cosmovisiones, donde es posible llegar a un consenso superpuesto o

traslapado, con lo que se da un consenso sobre valores políticos, configurándose la aceptación y la reciprocidad en el marco de equidad en el ámbito público, todo a partir de procesos deliberativos basados en juicios razonables (Rawls, 2006a, p.40). Solo aquellas doctrinas razonables pueden generar un diálogo en el marco de la libertad de conciencia. En este sentido, para Rawls, el pluralismo es considerado fundamental y necesario en las sociedades actuales, y, por tanto, esencial en una teoría democrática de la justicia. Rawls no aborda el reconocimiento del otro de forma expresa ni sistemática, pero se trae continuamente a colación por su aporte al concepto de pluralismo y a su propuesta de cómo resolver los conflictos mediante el consenso traslapado.

Mouffe presenta una teoría de reconocimiento que se inscribe en el pensamiento posmarxista, con la que resalta la importancia de los conflictos que surgen en la sociedad democrática y pluralista, las identidades colectivas, las emociones y los sentimientos en los procesos de identidad particulares y grupales. Mouffe, en su obra *En torno a lo político* (2011), aborda el pluralismo iniciando con críticas a las teorías liberales que se orientan a la postpolítica, esta última entendida como la forma de referirse a un nuevo orden mundial que le ha dado prevalencia al individualismo y donde surge todo tipo de peligros, como el fundamentalismo, dejando sin fuerza a las formas sociales colectivas (p.9). Sin embargo, para Mouffe, disolver la relación nosotros/ellos, y el negar el antagonismo y la conflictividad con la idea que el ser humano es bondad y amabilidad, es una utopía que se ha sustentado desde la democracia moderna y las teorías liberales (p.10). La respuesta debería ser, entonces, aceptar la conflictividad de y en lo público, pero disminuyendo sus efectos violentos por medio del reconocimiento del otro a tener sus propias ideas y a su derecho de expresarlas en el antagonismo político.

En términos de Mouffe (2011) los conflictos no deben desaparecer, deben llevarse al *agonismo* donde puedan encauzarse para que no atenten contra la convivencia; en otras palabras, aquel individualismo utópico termina negando la política y dando mayor relevancia a una moral asocial, porque en esta última la inevitable confrontación

nosotros/ellos no se lee como una entre ‘adversarios políticos’, sino como una lucha fratricida entre ‘el bien y el mal’, con lo cual el conflicto, en vez de encauzarse, se radicaliza con lo que se vuelve contra la propia convivencia. Por el contrario, no se pueden ni se deben *erradicar* los conflictos de la vida social, y las identidades colectivas no deben *superarse* mediante la deliberación, sino *promover* en la esfera pública la capacidad de confrontación democrática de las identidades colectivas y *visibilizar* la política como una manera de búsqueda de acceso al poder mediante las luchas sociales, sin la eliminación física ni simbólica del otro (p.25).

Otro aspecto en el pensamiento de Mouffe (2011), frente al pluralismo, es el papel que juegan las emociones para movilizar las identidades colectivas. El liberalismo no puede limitarse a promover la pluralidad y la tolerancia desde lo racional/razonable, sin tener en cuenta las emociones/pasiones en la política: “la política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses o valores, o a la deliberación sobre el bien común; necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías de la gente” (p.13). Esta postura de Mouffe con respecto al pluralismo, se aparta del enfoque liberal como el de Rawls, quien con su pluralismo razonable fundamentado en el consenso traslapado busca la coexistencia de doctrinas comprensivas razonables en el marco de instituciones y principios de justicia. Ahora, en cuanto a los límites del pluralismo, Mouffe considera que se encuentran en las decisiones políticas que se dan en la discusión y la confrontación agónica, pero Rawls afirma que los límites dependen de la razón práctica procedimental.

Por otra parte, Connolly (2005) parte de una crítica a las teorías liberales para proponer una idea de pluralismo integral que sea aplicado en la esfera pública y privada. Es un crítico de la teoría pluralista liberal de Rawls, entre otras, pues no considera apropiado la división kantiana de lo público y lo privado, ni la idea de una nación centralizada con interés común; además, este autor les critica que “subestiman la influencia de la fe, la sensibilidad y los hábitos en instituciones y prácticas políticas” (Pérez, 2017, p.193). Por

consiguiente, se sobrevalora la razón pública, restando importancia a los ritos y las creencias religiosas, cuando son conocimientos preexistentes que forman doctrinas con un valor fuerte en la sociedad. Esto conlleva a un trato discriminatorio a las comunidades que no separan lo público de lo privado, por ejemplo, la comunidad musulmana. “Se desprecia a una minoría por carecer de esta ‘capacidad’ de distinguir creencia privada de comportamiento público –capacidad que, por otra parte, sería condición necesaria para la constitución de una sociedad tolerante–” (Pérez, 2017, p.194) (Connolly, 2005, pp.57-58). Por consiguiente, la tolerancia de las teorías liberales se orienta a tolerar las diferencias que existen en el ámbito público, mas no en el privado, lo que restringe a las minorías de llevar a la esfera pública asuntos del ámbito privado. A partir de esta crítica, Connolly (2005) propone un pluralismo profundo, dinámico e integral, que promueva la tolerancia tanto en la esfera pública como en la privada, pues lo público es inherente a los aspectos privados, incluyendo el tema religioso.

Ahora, una vez abordado el concepto de pluralismo desde las teorías democráticas, se plantea acotar la relación entre el pluralismo y el multiculturalismo, entendido este último como el “fenómeno de la multiplicidad de culturas que se da en el mundo, y en la mayoría de los países” (Beuchot, 2005, p.13). Charles Taylor tiene una mirada comunitarista del reconocimiento del otro y explora las instituciones morales a partir de la reflexión sobre la identidad y su construcción en un espacio moral. En el campo de la moral, se encuentran los marcos referenciales que brindan opciones para que los individuos puedan formar sus valoraciones frente a lo que es bueno y su ideal de vida nueva, y de esta manera, construir su propia moral. Estos marcos referenciales brindan los aspectos que van construyendo la propia identidad de una persona que, en la mirada de la diversidad, pueden darse por dos situaciones: primero, que se reciban elementos de diferentes culturas que forman su identidad individual, o segundo, que se dé una atomización con la que se fortalezca el individualismo lo que podría dificultar el reconocimiento del otro.

Para Charles Taylor (1996), los procesos de deliberación y democráticos, así como la comprensión del otro, solo es posible mediante el reconocimiento de sí mismo y del otro; cuando el individuo logra una conexión con lo que está fuera de sí mismo, con aquel mundo del *afuera*, afirma su identidad, así como la del grupo. “Hablo del tema del reconocimiento por otro como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para ser él mismo, de ser reconocido. Según el célebre análisis de Hegel, exige el reconocimiento” (p.13). En estos términos, el reconocimiento abre la puerta para ser aceptado o rechazado, lo que conlleva a conflictos con el otro, por tanto, requiere una identidad individual estable, que permita abrirse al otro si perder la originalidad propia, su propia identidad individual, pero asimilando la identidad colectiva. Así las cosas, hay una estrecha relación entre la identidad y el reconocimiento, pues una persona se construye a sí misma en medio de los procesos de edificación de la identidad colectiva, cambiante y dinámica.

Continuando con las teorías de reconocimiento, es relevante mencionar a Axel Honneth, Nancy Fraser y Agnes Heller, tres teorías que se caracterizan por su contenido moral, pero con algunos elementos particulares en cada una, que se orientan a la idea de justicia y al reconocimiento del otro.

Honneth (1992) toma como punto de partida de su teoría de reconocimiento, la dignidad humana, pues ese reconocimiento intersubjetivo hace parte de la identidad de los seres humanos. Al tratar la idea de identidad, considera que hay unas categorías de desprecio y humillación. El primer tipo de desprecio es de la integridad física, es decir, el maltrato físico. No es solo causar dolor corporal sobre el otro, también se consideran los sentimientos que ese dolor corporal genera, y esto conlleva a una pérdida de confianza y vergüenza social precisamente por la exclusión estructural en la sociedad y negación de derechos, por tanto, es una forma de humillación (p.81). El segundo tipo de desprecio es aquel que causa daño a la capacidad moral; se da la exclusión por el *estatus* del sujeto sin tener en cuenta la igualdad moral de derechos. Este tipo de humillación afecta la

autoestima de las personas y conlleva al tercer tipo de desprecio, el rechazo al valor social de grupos e individuos (p.82). Se lesiona porque se denigra el valor cultural de una colectividad.

Sin embargo, para Honneth (1992), estos tres tipos de desprecio tienen tres formas de corregirse: el primer tipo, el del maltrato físico, se corrige con amor. El reconocimiento afectivo recupera la confianza en sí mismo y autoestima. Es el tipo de reconocimiento que se da en las relaciones primarias (familia, amigos, pareja o amistades). El segundo tipo de desprecio, el de la lesión a la capacidad moral, se corrige mediante el derecho. Aquella marginación social se debe superar con la garantía de derechos y obligaciones en el marco de la igualdad, reconociéndolos como sujetos de derecho. Y el tercer tipo de desprecio, el del rechazo al valor de ciertos grupos e individuos, se supera mediante la solidaridad. En este punto, el reconocimiento se orienta a ser solidarios frente a las demás formas de vida, dando así una aprobación intersubjetiva (pp.82-83).

En otro texto, Honneth (2006) toma el concepto de ideología de Althusser (quien considera que los individuos son sujetos mediante la adquisición de una conciencia de responsabilidades y derechos, que adquieren al someterse a un sistema de reglas) para diferenciar entre medida de reconocimiento y una ideología de reconocimiento. El reconocimiento como ideología reproduce acciones de poder y dominio, ese elemento de sumisión o dominio es lo que impulsa las manifestaciones sociales que se rebelan ante el sistema; en cambio, las medidas de reconocimiento tienen un carácter positivo, porque fortalecen la autonomía de las personas. De acuerdo con lo expuesto, la teoría de reconocimiento de Honneth es una teoría de carácter moral, donde el reconocimiento no solo debe ser subjetivo, sino también institucional.

Frente a la teoría de reconocimiento de Honneth, Fraser (2012) considera que aquel limita su teoría a resolver problemas identitarios, dejando a un lado los temas de justicia distributiva, ya que no hay recetas mágicas ni medidas correctivas que sirvan para todos

los sectores y todas las personas (como lo cree la justicia conmutativa que se basa en el principio de igualdad); incluso, una política del reconocimiento del otro implicaría inicialmente, por ejemplo en sectores desfavorecidos por el modelo hegemónico, una justicia distributiva propia de las acciones afirmativas (o discriminación positiva). Además, Fraser afirma que para entender el concepto de justicia se debe partir de la injusticia, lo que Fraser denomina, justicia negativa. “La idea de acercarnos a la justicia negativamente, por medio de la injusticia, es fuerte y productiva (...) lo que debemos hacer es afinar nuestro sentido de la injusticia, ver a través de la ofuscación y la ideología” (p.45). De este modo, se piensa negativo para identificar aquello que está mal y brindar así posibles caminos para mejorar.

Otro aspecto que aborda Fraser es su crítica a la manipulación de los discursos que consolidan el individualismo, convirtiéndose en un mecanismo de dominación, dejando a un lado la posibilidad que los individuos tengan pensamiento crítico y reflexivo. Esa falta de reflexión crítica en una sociedad no permite que se identifique aquella justicia negativa, por tanto, no es posible que el concepto de justicia se encuentre en la *praxis*. Por demás, en esa dinámica de discursos individualistas se cae en la personalización de las desigualdades estructurales, al considerarlas como problemas personales y no se les trata como fenómenos sociales, responsabilizando a los individuos de aquellos fenómenos, cuando sus causas se encuentran en lo estructural y las instituciones.

Ahora bien, Heller (1994a), en su teoría de reconocimiento, también se refiere al concepto de justicia. El autor articula la justicia y la vida buena (pp. 343-407). Afirma Heller que “La justicia es el esqueleto; *la vida buena* es la carne y la sangre” (p. 343). En estos términos, la vida buena trasciende la justicia. La justicia enmarca no solo el aspecto jurídico, también el social y el ético; es así, que todo lo que se considere moralmente bueno debe estar relacionado con lo justo. Por consiguiente, para Heller (1994b), la justicia como virtud, debe ser virtud del ciudadano: si los ciudadanos desean ser buenos deben compartir la virtud de justicia principalmente, entendida como “*reivindicar la*

igualdad en una situación de desigualdad, a proclamar que los propios intereses particulares son iguales a los intereses del que está encima” (p. 394).

Y frente al reconocimiento, Heller (1994a) resalta la importancia que tiene el reconocimiento mutuo y de valores en las relaciones intersubjetivas (p.109). Ese reconocimiento se da frente a los valores y los juicios propios (ipseidad), pero no por los méritos (pp.250-251). Para Heller, las personas son merecedoras de su reconocimiento por sus talentos, pero solo son respetadas por la forma en que desarrollan esos talentos. Es decir, que quien satisface sus necesidades sin reconocer al otro, no puede ser respetado en su ser (ipseidad) pero merece respeto por ser parte de una comunidad. En síntesis, Heller considera que toda persona merece respeto por su condición humana, por tanto, la tolerancia es necesaria como un mínimo necesario.

De acuerdo con lo esbozado anteriormente, la tolerancia es un principio adoptado fundamentalmente por los sistemas democráticos pluralistas, que se orienta a garantizar el respeto por la diferencia sin llegar necesariamente a aceptar al otro. Así las cosas, es el primer nivel de encuentro con el otro que coadyuva a mantener una convivencia, orden social, y aquella armonía en las relaciones intersubjetivas. Más allá de la tolerancia, hay otras formas de encuentro como la hospitalidad, la solidaridad y el reconocimiento y la aceptación del otro, etcétera, que piensan al otro en su otredad. Verbigracia, el reconocimiento y la aceptación del otro se orienta a reconocer identidades colectivas y a reconocer al otro como parte fundamental en el proceso de construcción de la identidad personal.

Es así que la *tolerancia* y el *reconocimiento del otro*, si bien no son lo mismo, son conceptos esenciales para tratar fenómenos sociales actuales referentes al pluralismo y la multiculturalidad, características de las sociedades actuales, por lo que resulta imperante que sean concebidos y objeto de reflexión en escenarios de conflicto armado. Por tanto, en el siguiente apartado se entrará a articular o relacionar el concepto de tolerancia y

reconocimiento del otro en un texto de carácter político y jurídico de trascendencia en Colombia, el Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el Estado colombiano y las FARC-EP (en adelante, el Acuerdo), pero sin considerar su implementación, pues aún es temprano como para evaluar su eficacia a mediano y largo plazo en la sociedad colombiana.

La tolerancia y el reconocimiento del otro en el Acuerdo de paz

Colombia, en las últimas décadas, ha estado marcado por el conflicto armado, el narcotráfico y la violencia estructural (OEA, 2022), contexto que influye en los individuos, gestando emociones y sentimientos negativos que dificultan mantener una armonía social basada en la tolerancia y el respeto por el otro en el marco de la multiculturalidad y el pluralismo. En este escenario de intolerancia, la implementación del Acuerdo se convierte en un reto para el Estado, los excombatientes y la sociedad civil [se sugiere la lectura de Acevedo y Botero (2023) como complemento de las ideas que ahora se expondrán entre tolerancia y Acuerdo de Paz].

El Acuerdo firmado en la Habana en el año 2016 cuenta con los siguientes puntos: 1) reforma agraria integral, 2) participación política: Apertura democrática para construir la paz, 3) cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las armas, 4) Solución al Problema de las Drogas Ilícitas, 5) Víctimas, y 6) Mecanismos de implementación y verificación. Es un Acuerdo de relevancia histórica en el cual se da el cese definitivo del fuego y hostilidades, se termina un conflicto armado con un grupo subversivo y quedan abierta las puertas para la verdad, el perdón y la reconciliación social.

Revisado el texto del Acuerdo final (2016) se encontró que la palabra 'tolerancia' es mencionada expresamente 17 veces, pero en este escrito se irá más allá: se busca comprender los alcances del concepto de tolerancia en el Acuerdo, como principio para la coexistencia y la convivencia social. Para ello, se abordarán cada uno de los puntos del

Acuerdo que hacen alusión al concepto de tolerancia, descubriendo aquellas acciones o situaciones que requieren de este principio para su realización.

Desde el preámbulo del Acuerdo se consagran principios y valores necesarios para materializar la paz estable y duradera; entre estos principios se encuentran la tolerancia, la no discriminación y el derecho a la igualdad, principios rectores del Acuerdo. De igual manera, define la tolerancia como “la armonía con la diferencia” (Acuerdo, 2016, p.3); es decir, aquel equilibrio que debe existir en el marco del pluralismo y la diversidad en aras de generar desarrollo económico, social y político. Más adelante, en la introducción del texto del Acuerdo final, se apuesta por la participación y el diálogo de todos los sectores sociales, promoviendo la tolerancia y generando así la confianza en las instituciones del Estado y entre las mismas bases sociales.

La participación social se trata en el segundo punto del texto del Acuerdo final, denominado “Participación política: Apertura democrática para construir paz”. Considerando la importancia en la democracia, del diálogo y los consensos sociales, así como su aporte en el desarrollo social, político y económico de las regiones, el Acuerdo apunta a promover y garantizar la participación política en el marco del respeto. Para ello, la tolerancia es esencial para garantizar las condiciones de respeto a la diferencia, teniendo en cuenta que Colombia se caracteriza por su diversidad étnica, cultural y ambiental (Acuerdo, 2016, p.35). Para superar el conflicto armado y transitar a una paz estable y duradera, debe implementarse la tolerancia (basada en soportar) y el respetar al otro (que piensa y es diferente) en los espacios de participación social y política, para que, más adelante, se consolide una cultura del perdón, la justicia, la verdad y la reconciliación. Por esta razón, es que el Acuerdo reitera que la tolerancia es importante para garantizarle el derecho a la protesta a los movimientos y las organizaciones sociales, por dar un ejemplo concreto (Acuerdo, 2016, p.42).

Luego, la tolerancia vuelve a ser objeto de mención en el quinto punto del Acuerdo titulado: “Víctimas”. La tolerancia se considera en este apartado como un motor para las transformaciones positivas de la sociedad mediante el reconocimiento de las víctimas y el restablecimiento de responsabilidades jurídicas (Acuerdo, 2016, p.129). De esta manera, se crea el Sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición, con el fin de promover la convivencia social y la reconciliación nacional, la construcción de una cultura tolerante, la resolución pacífica de conflictos, y los espacios de diálogos en pro de la dignificación de las víctimas en el ejercicio de sus derechos y la participación ciudadana (Acuerdo, 2016, p.131). En este punto, se reitera la importancia de los espacios de deliberación y diálogo para resolver los conflictos de manera pacífica. Por consiguiente, se apunta a crear políticas públicas que promuevan la cultura política, democrática y participativa, basadas en el respeto a los derechos humanos y a la diversidad en todas sus formas (Acuerdo, 2016, p.189).

La tolerancia se encuentra relacionada en el texto del Acuerdo final con la participación ciudadana, el respeto a la diferencia y la gestión y resolución pacífica de conflictos. Sin embargo, soportar o respetar la diferencia no es algo suficiente, pero sí necesario, en tanto es el primer paso, para tejer los lazos de perdón y reconciliación a los que apunta el Acuerdo; por tanto, es preciso avanzar, sin rechazar el primer escalón, hacia otras formas de encuentro con los demás, como el reconocimiento y la aceptación del otro.

En las siguientes líneas se esbozarán aquellos aspectos identificados en el texto del Acuerdo final que deben leerse desde el *reconocimiento y la aceptación del otro*, así no se mencione de manera explícita en el documento, a diferencia de lo que sucede con el término *tolerancia*. Para una mejor comprensión se mencionarán a partir de cada uno de los puntos del Acuerdo final: reforma agraria integral, participación política, cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las armas, y víctimas.

Reforma agraria integral: Hacia un nuevo campo colombiano

Con la Reforma Rural Integral (RRI) se busca dar solución al problema de propiedad y concentración de la tierra que tiene Colombia desde hace décadas, transformando el campo y brindando la oportunidad al campesinado de superar la exclusión y la falta de oportunidades y desarrollo, generando así espacios de diálogo que permitan promover la participación de todos los sectores sociales en los procesos de planeación, implementación y seguimiento de los programas que el Acuerdo final plantea, por ejemplo, proyectos productivos y formas de financiamiento (Acuerdo, 2016, pp.2-11), y así incentivar el desarrollo de la economía rural desde las formas propias de producción de las diversas comunidades (negras, raizales, indígenas, palenqueras y afrodescendientes), llevando a una transformación estructural del campo y con mayor participación de la mujer campesina.

En este escenario, la tolerancia y el respeto a la diferencia son el camino para garantizar la participación ciudadana; sin embargo, al buscar la reforma rural y la participación de todas las comunidades que, a lo largo de la historia, han sido víctimas de la ausencia estatal, resulta fundamental garantizar tanto la participación ciudadana, como el reconocimiento de grupos sociales y el rol de estas comunidades en la esfera pública. Es en este punto, donde trasciende la tolerancia al reconocimiento intersubjetivo, que en términos de Honneth (2006), requiere acciones reformadoras que contribuyan a la construcción de la identidad colectiva y la autorrealización personal y social (p.137).

Por demás, el reconocimiento institucional es igualmente necesario para brindar el bienestar a estos grupos sociales, así como el desarrollo social y económico. Esa reforma estructural es el reflejo de aquellas acciones transformadoras que Fraser expone en su teoría de reconocimiento, acciones que pretenden modificar la realidad rural colombiana en el marco de la equidad, la igualdad, la democracia, el enfoque de género, el bienestar, la priorización de población y territorios con mayor vulnerabilidad, el restablecimiento de víctimas de desplazamiento y despojo, el derecho a la alimentación, la presencia del

Estado, regularización de la propiedad de la tierra y la democratización del acceso y el uso adecuado de la tierra (Acuerdo, 2016, pp.11-12).

□ Participación política: Apertura democrática para construir la paz

En este apartado del Acuerdo final se apuesta por abrir espacios para el diálogo, la deliberación y la participación en el escenario político y social, sin ningún tipo de discriminación en razón a posturas políticas, garantizando la participación de todas las personas y los sectores sociales. La participación política es un derecho de todas las personas, y en su ejercicio es esencial brindar garantías para la oposición política y la participación de organizaciones y movimientos sociales, así como para los defensores de derechos humanos, los líderes sociales y los sectores vulnerables. El ejercicio de la política debe darse en un contexto tolerante, que permita la materialización de consensos en el marco del respeto a la diferencia, pues como bien lo expone Rorty (1996), la tolerancia es una actitud mínima para la democracia y la convivencia social (p. 59).

En esa diversidad, el pluralismo político toma importancia en el Acuerdo final, pues busca garantizar el ejercicio de la oposición y la libertad de expresión de las comunidades y los diferentes territorios que han sido víctimas del conflicto armado, y abrir los espacios necesarios para ejercer la política, verbigracia, con la creación del Estatuto de garantías para el ejercicio a la oposición, garantías para la movilización y la protesta pacífica, y la instauración del Sistema integral de seguridad y mecanismos de participación ciudadana (Acuerdo, pp.42-44). En este sentido, el Acuerdo considera esencial la participación ciudadana y política como motor en la consolidación del sistema democrático a partir de la deliberación y el consenso, en el marco del respeto a la diversidad. Así también, la participación comunitaria en los territorios permite construir políticas públicas que respondan a la realidad de las comunidades. Este proceso de participación comunitaria requiere procesos de identificación para construir identidades colectivas, que, en términos de Mouffe (2011), son aquellas identidades que deben involucrarse en la toma de decisiones, del poder y ser parte activa de las luchas sociales (p.25).

Por ende, la tolerancia es el primer paso (aunque no es suficiente) para lograr esos espacios de deliberación y participación política, especialmente en los territorios que han sufrido la ausencia del Estado. Y se afirma que es un primer paso, porque en el escenario colombiano existen grupos o minorías (indígenas, campesinos, comunidades raizales, pueblo Rom, afros, comunidad LGTBI, etcétera) que requieren antes que nada ser soportados y reconocidos como diferentes para, desde allí, avanzar a su aceptación, en el marco del pluralismo y la multiculturalidad, por parte de la sociedad y del Estado. De esta forma se avanza en el cambio estructural en lo político y social, mediante la legitimación y el reconocimiento de comunidades vulnerables, líderes sociales, víctimas, movimientos y organizaciones sociales, desde una perspectiva territorial, diferencial y de género, que permitan así resolver conflictos identitarios que tienen un trasegar histórico en Colombia.

Por consiguiente, es importante para la realización de los ideales del Acuerdo promover la tolerancia y el reconocimiento y la aceptación del otro (que se reitera no son lo mismo) en los espacios de deliberación, es decir, en este caso, es esencial el reconocimiento de grupos sociales minoritarios u organizaciones de aquellas comunidades que cuentan con rasgos propios socioculturales y tienen un sentimiento de pertenencia a determinado grupo social, siendo esto lo que se denomina identidades colectivas que, por su naturaleza, provocan naturalmente conflictos identitarios. Frente al tema, vale la pena traer a colación a Baldassare Pastore (2019, p.61), quien considera que los conflictos identitarios generan problemas considerables en las sociedades liberal-democráticas contemporáneas, los cuales pueden ser superados si el Estado constitucional y la sociedad asumen el deber de garantizar políticas públicas que toleren y respeten la diversidad cultural en el marco de la libertad individual, para que los grupos identitarios puedan vivir en su propia cultura a la par que hacen acuerdos de convivencia con los demás.

Así las cosas, no puede obviarse el reconocimiento y la aceptación del otro en los procesos de participación comunitaria y ciudadana, para romper con las condiciones estructurales

de discriminación, exclusión y desigualdad; por tanto, las actuaciones en este segundo punto del Acuerdo final también deberían leerse desde las teorías de reconocimiento.

□ Cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las armas

El Acuerdo final, en su tercer punto, plasma el proceso de reincorporación a la vida civil de los ex militantes de las Farc-EP, y del proceso de verdad, perdón y reconciliación, un proceso que implica aceptación de los excombatientes por parte de la sociedad civil y el Estado, y avanzar a un nivel de reconocimiento y aceptación del otro, en busca de una verdadera reconciliación nacional, considerando que, al hablar de perdón, la tolerancia es insuficiente, pero necesaria. El perdón supone abandonar de manera voluntaria el resentimiento, los juicios negativos y la indiferencia que ha lastimado o injuriado (Casullo, 2005, p.42); implica sobreponerse a las emociones negativas de odio, ira y deseo de venganza; por tanto, el proceso de perdonar requiere reconocer la humanidad del agresor, reconocer la dignidad de quien en algún momento causó daños (Villa, 2016, p.2).

En esta lógica, si para perdonar se requiere reconocer la humanidad del otro, la tolerancia resulta insuficiente en un proceso de reincorporación, de perdón y reconciliación. Estar en un escenario de conflicto armado gesta emociones negativas que son difíciles de sobreponer, lo cual hace que el perdón sea complejo. En este sentido, para lograr una verdadera reincorporación a la vida civil de los excombatientes se deben gestar procesos de *reconocimiento del otro*, ver la humanidad en el otro que dé vía a transformar las emociones negativas en emociones positivas, y reconstruir así las relaciones entre los actores y la sociedad civil.

□ Víctimas

Este punto del Acuerdo final se encuentra relacionado, entre otras cosas, con la reincorporación civil de excombatientes, en el entendido que, para lograr esa reincorporación, es vital materializar el perdón no solo de la sociedad civil, también de las víctimas que sufrieron los terrores de la guerra y ven a aquellos exmilitantes como

enemigos, y viceversa. Por consiguiente, se trata de superar la idea de “aniquilar, encarcelar, deslegitimar y/o minimizar la acción política de la guerrilla desmovilizada, en lugar de avanzar en el proceso de su reincorporación como ciudadanos a la vida pública” (Chaparro, 2018, p.36).

Con la firma del Acuerdo se abrió la senda de la construcción de paz, pero la base de la reconciliación nacional se encuentra en el perdón, la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición. Es así, que el perdón, o más bien la capacidad de perdonar, es una condición para la reconciliación. La capacidad de perdonar necesita un reconocimiento del otro, un encuentro con el otro más allá de soportar su diferencia. Al respecto, Arendt afirma que la capacidad de perdonar es una facultad humana para vincularse con el otro, la más audaz de las acciones porque intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo hecho y gestar un *nuevo comienzo* (Arendt, 1995, pp.29-30) (Arendt, 2009, p.266), una capacidad que no nace necesariamente de las tradiciones religiosas, pues generalmente se relaciona el perdón con el cristianismo; no obstante, para Arendt (2009), el perdón es esencia de la condición humana que no solo se da en lo privado, también en lo político, aquello que Arendt, inspirada en Aristóteles y Kant, denomina *amistad* (p.262) (Goyenechea, 2021). Ahora, en lo político, el perdonar busca una convivencia pacífica, que conlleva a tejer relaciones abiertas al diálogo sin caer en el olvido, porque perdonar no se entiende como olvidar, pues el no-olvido construye una memoria que impide repetir la historia, repetir las injusticias (Etxeberria, 2001, p.1).

Entonces, cuando se perdona, los comportamientos a quien causó el daño se transforman en acciones, sentimientos y pensamientos positivos, produciendo un cambio tanto en la dimensión subjetiva intrapsíquica como en la interpersonal, por lo que el perdón es un constructo psicosocial movido por muchas variables internas y externas (Casullo, 2005, p.43).

De acuerdo con lo anterior, la tolerancia como *primer nivel de encuentro* con el otro, es fundamental para lograr relaciones respetuosas en el marco de la diferencia, y que se puedan materializar espacios para la deliberación social, la participación política y social, y la convivencia cotidiana; pero, para avanzar en la reconciliación, especialmente en un contexto de conflicto armado, donde las emociones negativas de odio, venganza, rabia, afloran en todos los actores y la sociedad civil, la tolerancia no basta, aunque es necesaria, pues la reconciliación depende en buena medida del perdón. Es así, que este aparte del Acuerdo de paz debe leerse también desde el reconocimiento y la aceptación del otro, donde exista la capacidad de generar nuevas dinámicas en las relaciones, cambiando esa cultura de guerra por una cultura de paz, con todo lo que ello implica. No es posible continuar con “emociones colectivas y legitimación política de narrativas que incitan al mantenimiento de las diferencias, la perpetuación de los conflictos, la construcción y exacerbación del odio” (Villa, 2016, p.3); en otras palabras, originando “conflictos intratables” (p.3).

Conclusiones

El Acuerdo final plasma la tolerancia como eje fundamental para lograr la reconciliación nacional, que consiste, según el texto, en el respeto y la armonía con la diferencia. El concepto se menciona expresamente 17 veces en el Acuerdo final, por lo que se identificaron aspectos transversales a todos los puntos del texto que se encuentran relacionados con una cultura tolerante, tales como la participación política y ciudadana, el respeto al pluralismo y a la multiculturalidad, los diálogos y los espacios de deliberación en comunidades, todo esto, en aras de garantizar la convivencia social en los territorios. No obstante, si se revisa el fin último del Acuerdo, que es la reconciliación nacional, el tolerar no es suficiente, no basta con *soportar* al diferente, es esencial transitar a la esfera del reconocimiento y la aceptación del otro en su humanidad, que facilite la transformación de comportamientos negativos a positivos, pasar de sentimientos y

emociones de rabia, odio, venganza, a sentimientos de perdón, solidaridad y esperanza, entre otros factores.

El reconocimiento y la aceptación del otro se puede ubicar literalmente en el texto del Acuerdo haciendo referencia al reconocimiento de la oposición política, los grupos étnicos y culturales, así como de ciertos sectores sociales; es decir, se entiende el reconocimiento como una valoración de los grupos sociales o sectores más vulnerables. Sin embargo, leído el Acuerdo, se identifican otros aspectos que guardan relación directa con el reconocimiento del otro, o más bien, que deben leerse en los términos de reconocimiento y aceptación a pesar de no hacerse mención expresa a ellos, tales como el pluralismo, la transformación estructural del campo, el perdón y la reconciliación.

Por tanto, se puede afirmar que la tolerancia se entiende, en términos de Voltaire (2015), como soportar al otro, a pesar de que se rechacen algunas de sus ideas, o respetar las diferentes valoraciones, según Kant (1986); también es una virtud que evolución de lo religioso a lo político, tornándose esencial para la democracia, según Kelsen, y que abre paso al pluralismo, aspecto igualmente resaltado por Rawls (2006b, p.352). Retomando a Habermas (2010), la tolerancia es una apertura comunicativa, importante en los espacios de deliberación en la esfera pública. En esos espacios, tolerar es esperar razonable y racionalmente, en el marco del respeto, que se mejoren los argumentos para la aceptación de la propia pretensión de la verdad (Dussel, 2004).

Por consiguiente, articulando estas posturas con el texto del Acuerdo final, en el estudio realizado se logró identificar que la tolerancia se entiende como soportar y respetar la diferencia, y como una acción comunicativa razonable y racional que permite la participación política ciudadana y la deliberación en la esfera pública por parte de los diversos sectores y las comunidades en aras de facilitar el cumplimiento de cada uno de los puntos del Acuerdo, mediante la construcción de políticas públicas, planes y programas.

La tolerancia se plasma como un *mínimo* para la convivencia social pacífica que permite relaciones dialógicas en los diversos sectores sociales, pero no es suficiente para alcanzar el objetivo principal del Acuerdo: el perdón y la reconciliación social. En este sentido, al referirse a la reconciliación, al perdón, a la reincorporación, incluso al tratar la participación ciudadana y política, el texto debe leerse en términos de reconocimiento y aceptación del otro, y no limitarlo, como lo plantea el Acuerdo final, al mero reconocimiento oficial de grupos o movimientos sociales, partidos políticos de oposición, líderes sociales, defensores de derechos humanos; es necesario que el concepto de reconocimiento trascienda a dar valoración a grupos identitarios; es esencial que se reconozca y acepte al otro en su diferente condición (víctimas, sociedad civil, comunidades vulnerables, ex militantes, militares, etcétera) en todos los espacios públicos; si se apuesta por una reconciliación nacional, se debe apuntar a avanzar en términos del encuentro genuino con el otro y trascender, del primer acercamiento: la tolerancia.

Se puede resumir que el concepto de *tolerancia* es usado expresamente en el Acuerdo de paz y no el término de *reconocimiento y aceptación del otro*, a pesar que en algunos apartados del texto del Acuerdo hace alusión implícita a este último, por ejemplo, al referirse a la reconciliación y el perdón. Entonces, la tolerancia, como concepto filosófico y ético, no es suficiente, pero sí necesaria para alcanzar el fin último del Acuerdo de paz: la reconciliación nacional. En síntesis, la tolerancia y el reconocimiento y la aceptación del otro se complementan en el Acuerdo de paz, ya que no son conceptos que se excluyan entre sí, lo que supone que es mejor leer el Acuerdo final desde las dos perspectivas (tolerancia como un mínimo necesario y reconocimiento del otro como ideal regulativo) para garantizar el éxito en su implementación, así como cambios estructurales, que tal vez no se vean reflejados a corto plazo, pero que, al iniciar esa transformación social y la reconstrucción del tejido, en futuras generaciones se evidencien los frutos en una sociedad más tolerante y capaz de reconocer al otro como parte del Yo y del Nosotros. Por

tanto, por lo menos en lo que atañe al Acuerdo, no se puede compartir que sean términos opuestos o en contradicción.

Referencias

- Acevedo, A. y Botero, A. (2023). Tolerancia: una mirada al Acuerdo de paz. *Revista Guillermo de Ockham*, 21(2), 591-605.
- Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* (2016) Disponible en: https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. (S. Birulés, trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (R. Gil, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Bayle, P. (2006). *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "Oblígales a entrar"*. (J.L. Colomer, trad.). Madrid: Centros de Estudios políticos y constitucionales.
- Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. México: UNAM-Siglo XXI.
- Borradorri, G. (2003). *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. (J. Botero & L. Hoyos, trads.). Madrid: Taurus.
- Botero, A. (2009). *La tolerancia en la historia*. Medellín: Universidad de Medellín.
- Botero, A. (2012). El discurso de la tolerancia, su desarrollo en el pensamiento de Habermas y el ideal liberal en América Latina. En Botero, A. (coord.). *Tolerancia y Derecho: Memorias del V Seminario Internacional de Teoría General del Derecho* (pp.13-64). Medellín: Universidad de Medellín.
- Carrillo, F. (2015). *El conflicto armado colombiano (1948-2015) y su proceso de paz en la Habana*. (Tesis de grado en Ciencias Políticas). Universidad Complutense de Madrid. Repositorio institucional: https://eprints.ucm.es/id/eprint/54814/1/21-2017-12-21-CTO1_Javier%20Carrillo.pdf
- Casullo, M.M. (2005). La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica. *Revista de Psicología*, 23(1), 39-63.
- Chaparro, A. (2018). Acordar la paz en Colombia o 'la cosa misma' de la filosofía. *Estudios de filosofía*, (57), 35-57.
- Cisneros, I. (1996). Tolerancia: Voltaire entre nosotros. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 41(165), 53-65.
- Connolly, W. E. (2005). *Pluralism*. Durham: Duke University Press.
- Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2008). *La hospitalidad*. (M. Segoviano, trad.). Buenos Aires: Ediciones La Flor.
- Dussel, E. (2004). Deconstrucción del concepto de tolerancia. De la Intolerancia a la solidaridad. En *XVI Congreso Interamericano de Filosofía, II Congreso Iberoamericano de Filosofía*. Lima: UAM, enero 16, 2004. Recuperado de: <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090508.pdf>
- Etxeberria, X. (2010). Impunidad y perdón en la política. *Reflexión Política*, 3(5), 1-6. Recuperado de: <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/841>
- Fraser, N. (2012). Sobre la Justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro. *New Left Review*, (74), 37-46. Recuperado de: <https://newleftreview.es/issues/74/articles/nancy-fraser-sobre-la-justicia.pdf>
- Giraldo, J. (2015). Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia, su persistencia y sus impactos. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp.407-450). Recuperado de https://www.humanas.unal.edu.co/observapazyconflicto/files/5714/6911/9376/Version_final_in_formes_CHCV.pdf
- Goyenechea, E. (2021). *La philía politiké como amor mundi: La recepción de Hannah Arendt de la amistad política de Aristóteles*. *Isegoría*, (65), 1-13. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.03>
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y Validez* (M. Jiménez, trad.) Madrid: Trotta.
- Heller, A. (1994a). *Más allá de la justicia*. (J. Vigil, trad.). Barcelona: Crítica.

- Heller, A. (1994b). *Sociología de la vida cotidiana*. (J.F. Yvars & E. Pérez, trads.). Barcelona: Ediciones Península.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*, (5), 78-92.
- Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, (35), 129-150.
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua* (Joaquín Abellán, trad.). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2006). *Teoría y Práctica*. (J.M. Palacios, M.F. Pérez López y R. R. Aramayo, trads.). Madrid: Tecnos.
- Kelsen, H. (1970). El absolutismo y el relativismo en la filosofía y en la política. (A. Peralta, trad.). *Revista Mexicana de Ciencia Política*, 16(59), 41-52.
- Kelsen, H. (2002). *Esencia y valor de la democracia*. (R. Luengo y L. Legaz, trads.). Granada: Comares.
- Laclau, E. (1997). Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía. *Ágora* (6), 63-89.
- Locke, J. (1999). *Carta sobre la tolerancia*. (C. Mellizo, trad.). Madrid: Alianza.
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. (S. Laclau, trad.). México: FCE.
- Organización de los Estados Americanos (2022). CIDH reitera su preocupación por el incremento de la violencia estructura en Colombia. Recuperado de: <https://www.oas.org/es/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2022/040.asp>
- Pastore, B. (2018). Conflictos identitarios. *Revista Soft Power*, 5(2), 60-77.
- Pérez, M. (2017). Tres enfoques del pluralismo para la política del siglo XXI. *Ideas y valores*, 66(163), 177-202.
- Rawls, J. (2006a). *El liberalismo político*. (S. Madero Báez, trad.) México: FCE.
- Rawls, J. (2006b). *La teoría de la justicia* (M. González, trad.). México: FCE.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. (J. Vigil, trad.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (7), 10-19.
- Villa, J. (2016). Perdón y reconciliación: una perspectiva psicosocial desde la no violencia. *Polis*, (43), 1-22.
- Voltaire. (2015). *Tratado sobre la tolerancia. Con ocasión de la muerte de Jean Calas 1763*. (C. R. De Dampierre, trad.). Madrid: Tecnos.
- Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. (J. Eraso Ceballos y A. Antón Fernández, trads.). Madrid: Sequitur.