Política y democracia: apuntes y reflexiones en clave latinoamericana expresa la idea de que la relación entre estas categorías constituye una problemática transdisciplinar y transcontextual. Transdisciplinar en el sentido de que tal problemática desborda los límites y fronteras de varias disciplinas. Trasncontextual, pues dicha relación reta constantemente los cánones que suelen definir una cultura de otra. Lo "latinoamericano" no es, por tanto, un concepto cerrado y limitante; se refiere fundamentalmente al hecho de que ante la problemática relación entre la democracia y la política, varios investigadores de Brasil, Colombia y Bolivia unen sus esfuerzos en función de reflexionar críticamente sobre su contexto particular, sin perder de vista la relación y posición de sus reflexiones respecto de la teoría ética y política que se desarrolla en diferentes ámbitos del mundo.

ISBN: 978-958-5471-67-2

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
TUNJA

ACREDITACIÓN INSTITUCIONAL DE ALTA CALIDAD MULTICAMPUS
Res. MEN No. 01456 del 29 de enero de 2016
Vigencia por seis años

POLÍTICA Y DEMOCRACIA
Apuntes y reflexiones en clave latinoamericana
Compiladores
Diana Derly Hurtado-Peña
Milton Adolfo Bautista-Roa
Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta

POLÍTICA Y DEMOCRACIA

Apuntes y reflexiones en clave latinoamericana

Compiladores
Diana Derly Hurtado-Peña
Milton Adolfo Bautista-Roa
Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta

ediciones USTA
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
TUNJA

ACREDITACIÓN INSTITUCIONAL DE ALTA CALIDAD MULTICAMPUS
Res. MEN No. 01456 del 29 de enero de 2016
Vigencia por seis años

POLÍTICA Y DEMOCRACIA

Apuntes y reflexiones en clave latinoamericana

Diana Derly Hurtado-Peña
Milton Adolfo Bautista-Roa
Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta
Compiladores

ediciones USTA
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

Política y democracia. Apuntes y reflexiones en clave latinoamericana
ISBN: 978-958-5471-67-2
Compiladores: Diana Derly Hurtado-Peña, Milton Adolfo Bautista-Roa, Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta
138 páginas. Tamaño 17x 24 cm

Comité editorial

Fr. Álvaro José ARANGO RESTREPO, O.P.
Rector

Fr. Omar Orlando SÁNCHEZ SUÁREZ, O.P.
Vicerrector Académico

Fr. Héctor Mauricio VARGAS RODRÍGUEZ, O.P.
Vicerrector Administrativo y Financiero

María Ximena ARIZA GARCÍA
Directora Ediciones Usta Tunja

Sandra Consuelo DÍAZ BELLO
Directora Investigación e Innovación

Juan Carlos CANOLES VÁSQUEZ
Director Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación - CRAI

Primera edición, 2020
ISBN: 978-958-5471-67-2

Corrección de Estilo:
Fr. Ángel María Beltrán Naranjo, O.P.

Todos los derechos reservados conforme a la ley. Se permite la reproducción citando fuente.

El pensamiento que se expresa en esta obra, es exclusiva responsabilidad del autor y no compromete la ideología de la Universidad Santo Tomás.

Diagramación e impresión: Búhos editores Ltda.

Ediciones Usta
Universidad Santo Tomás
2020

Departamento Ediciones Usta Tunja
Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo.
Ley 23 de 1982.

AUTORES

Alexsander Silva de Jesús (Brasil). Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2016). Especialista em Direito Civil e Processual Civil pela Universidade Estácio de Sá (2018). Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Teologia (FAJE - 2019). Autor do livro "Direito e Experiência Estética: A Literatura na (Des)construção Política", publicado em 2017. Professor. Advogado.

Álvaro Hernández-Acevedo (Colombia). Licenciado en Filosofía Pura, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Teólogo, Convento Santo Domingo. Cocinero, Colegio de Cocineros Gato Dumas. Especialista en Pedagogía de la Educación Superior, Universidad Santo Tomás, Villavicencio. Magíster en Pedagogía, Universidad Santo Tomás, Tunja. He publicado artículos en revistas indexadas y de opinión. Líder en tres proyectos de investigación ligados a la formación de ciudadanos. Actualmente se desempeña como asesor pedagógico en la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), específicamente con la Subdirección de Alto Gobierno.

José Ovidio Nocua-Acuña (Colombia). Abogado litigante y pedagogo, gestor y líder del sector cultural, docente de las áreas de Filosofía política y Derecho de la Propiedad Intelectual en la Universidad Santo Tomás, seccional Tunja. Ha dedicado su vida al quehacer académico, formándose para la educación y la enseñanza de sus áreas de interés profesional. Cuenta con importantes reconocimientos por su investigación sobre los temas de

ciudadanía, participación y democracia, ética y asuntos del derecho de la propiedad intelectual. Becario DAAD (El Servicio Alemán de Intercambio Académico).

Diego Edgardo Rojas-Escobar (Colombia). Licenciado en Filosofía, Ética y Valores Humanos de la Universidad Santo Tomás. Especialista en Gobierno, Gerencia y Asuntos Públicos de la Universidad Externado de Colombia. Magíster en Gobernabilidad y Democracia de la Universidad Santo Tomás. Estudiante del Doctorado en Gerencia Pública y Política Social de la Universidad de Baja California. A nivel investigativo ha podido participar en proyectos como: "Imaginario político de los jóvenes de la Universidad Santo Tomás, seccional Tunja (2010)", "El rol del líder universitario en el municipio de Tunja frente a la política pública de juventud (2012)", "Sistematización de la experiencia de los Consejos Municipales de Juventud como escenario de construcción de gobernabilidad (2014)", "Discursos y prácticas para la construcción de democracia en la población juvenil de la ciudad de Tunja (2015)", "Ética socioeconómica y responsabilidad social empresarial (2016)". Actualmente se encuentra vinculado en la Universidad Santo Tomás.

Osman Daniel Choque-Aliaga (Bolivia). Estudió Filosofía y Teología en la Universidad Católica Boliviana y recibió su licenciatura en 2009. También estudió Filosofía en la Universidad de San Buenaventura, Colombia obteniendo el título, primero de Especialista en Filosofía, y luego de Magíster con un estudio sobre el pensamiento de Michel Foucault. Su proyecto doctoral se está gestando alrededor de la figura de Friedrich Nietzsche. Se desempeñó como docente de bachillerato y profesor de Tiempo Completo de Humanidades en la Universidad Santo Tomás, Colombia. Publicó en distintas revistas: Topologik (Italia), Fragmentos de filosofía (España), Estudios de filosofía (Colombia), RYPC (Chile), entre otras. Trabaja en los campos de la filo-

sofía de la cultura, el psicoanálisis, la teología y la filosofía moderna y contemporánea. Sus recientes publicaciones giran en torno a la filosofía francesa.

Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta (Colombia). Profesor e investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás, seccional Tunja. Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Magíster en Filosofía y estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro activo del grupo de investigación Expedicionarios Humanistas. Ha sido editor de la Revista Quaestiones Disputatae: temas en debate y director del Centro de Estudios Educativos Enrique Lacordaire. Actualmente dirige el Centro de Investigación de Estudios Generales (CIEG). Autor de los libros El deber de la memoria: una reflexión ética sobre las víctimas y La concepción de la democracia en la teoría política de John Rawls, y de una serie de artículos sobre filosofía antigua, filosofía de la percepción, teoría crítica y el pensamiento de Theodor W. Adorno en revistas nacionales e internacionales. Sus principales áreas de investigación son epistemología, ética, filosofía moral y filosofía política contemporánea.

PRÓLOGO

Uno de los riesgos del uso cotidiano de conceptos y definiciones es que con el tiempo pueden llegar a perder su significado real y esencial. Esta pérdida sucede porque el uso cotidiano de dichos conceptos nos puede hacer creer o dar por hecho que conocemos su significado. Esta pérdida de significado esencial también puede suceder porque en medio de la cotidianidad pueden surgir muchas interpretaciones que pueden desvirtuar los conceptos. Política y democracia son dos conceptos que por su naturaleza social no han escapado a esta desvirtuación de significado esencial. Frente a tal pérdida se hace necesario una reflexión seria y profunda que sea un constante volver a la razón de ser esenciales.

Este libro contiene una serie de artículos que proveen una reflexión seria, profunda y de un alto nivel y rigor académico e investigativo que no sólo está encaminado a volver a lo esencial de la política y la democracia, sino que además, de manera profética y muy realista, describen las problemáticas que indican el mal uso y abuso de estos dos conceptos en medio de un mundo globalizado: la corrupción, la apatía política, la falta de comprensión sobre quiénes integran la comunidad política, la represión y otros.

Los artículos contenidos en este libro no solo describen las problemáticas que surgen de estas comprensiones confusas y tergiversadas. También proponen una relación justa y equitativa entre política y democracia, democracia y economía. Esta es una obra que describe una problemática y ofrece criterios para una solución entre ellas diferenciar

entre democracia formal y democracia real, la comunidad política integrada por cada ciudadano y no solo por miembros de la sociedad que pertenecen a partidos o movimientos políticos, la participación ciudadana, la importancia crucial de la participación de la mujer y los jóvenes en la política y el diálogo como instrumento para disipar las tensiones de la tremenda polarización política que existe a nivel local, nacional y global.

Con seguridad, este libro contribuirá significativamente a la formación del ciudadano colombiano, pero de manera especial a la de nuestros estudiantes tomasinos. Para que, la política y la democracia recuperen su sentido de bien común, conviene leer los aportes de nuestros académicos. Un agradecimiento especial a todos los que aportaron a este texto. Tengan la seguridad que han contribuido a cultivar el espíritu crítico necesario para prevenir y superar las difíciles realidades de nuestra cotidianidad política y democrática.

Jorge Aurelio Rátiva Ochoa, O.P.
Docente USTA Tunja

CONTENIDO

Introducción. John Rawls y la «justicia como imparcialidad»: un panorama de la filosofía política contemporánea

Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta..... 13

Cap. 1. Formación política: un camino para la construcción de una sociedad participativa

José Ovidio Nocua-Acuña/ Diego Edgardo Rojas-Escobar 27

Cap. 2. Reconhecimento, política e economia: entre cadáveres, alienação e esperanças

Alexsander Silva de Jesús 55

Cap. 3. Economía solidaria en Boyacá: una lectura académico-investigativa de los estudiantes de Negocios Internacionales en busca de alternativas a la construcción de paz en el territorio

Álvaro Hernández-Acevedo 77

Cap. 4. ¿Dónde están los pobres? Teología y política

Osman Daniel Choque-Aliaga 111

Introducción. John Rawls y la «justicia como imparcialidad»: un panorama de la filosofía política contemporánea

Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta[1]
Universidad Santo Tomás
Tunja-Colombia

Quizá no hay mejor forma de adentrarse al basto mundo de la filosofía política contemporánea que recurriendo a una de las figuras más importantes del siglo XX: John Rawls. Su teoría, la «justicia como imparcialidad», no deja de ser uno de los lugares comunes en el que confluyen, para bien o para mal, gran parte de teóricos de la política hoy en día. Los más intensos debates en cuanto a las relaciones entre política, ética y democracia, me atrevo a decirlo, invocan el nombre de este autor estadounidense. Para comprender la importancia de Rawls y, a través de este ejercicio, presentar un panorama de las tensiones más fuertes en la filosofía política contemporánea, quisiera comenzar por traer a colación la polémica ya clásica entre dos corrientes de la tradición del constitucionalismo democrático. Una de ellas corresponde a la doctrina del contrato social que se ve representada en autores como Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. La otra hace alusión al utilitarismo convencional tal cual puede rastrearse desde filósofos y economistas como D. Hume, J.S. Mill y Adam Smith hasta autores como Edgeworth y Sidgwick. El contencioso entre estas dos corrientes relacionado con la «justicia como imparcialidad»

1 Ma. Contacto: rafael.bohorquez@usantoto.edu.co

puede describirse del siguiente modo: para la época en que fue publicada la *Teoría de la justicia (1971)*, la balanza entre estas corrientes estaba bastante desequilibrada. Al parecer, era una creencia generalizada del momento la opinión de que durante gran parte del periodo moderno de la filosofía moral había predominado sistemáticamente en el mundo angloparlante alguna forma de utilitarismo. Ciertamente, esto se debía al gran trabajo de muchos autores brillantes que se habían propuesto la tarea de desarrollar varias de sus ideas. Pero, sobre todo, a que, pese a las críticas y observaciones que en reiteradas ocasiones aparecían en contra del principio de utilidad, ninguna se había atrevido a proponer una teoría moral alternativa, viable y sistemática que pudiera oponérsele con éxito.

A lo anterior, se le suma cierta desatención hacia el contractualismo civil clásico, y en especial al constructivismo kantiano, como una tradición que podría aportar en el campo de la filosofía moral y política un método legítimo del que pudiera servirse una teoría normativa para fundamentar el orden constitucional de un régimen democrático contemporáneo. Dicha desatención se veía reforzada debido a las evidentes debilidades de las teorías contractualistas clásicas y a la notable influencia en el mundo académico anglosajón de la publicación de la obra de Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics (1874)*. En efecto, del contractualismo se criticaba, por un lado, el hecho de que, pese a una anuencia mayoritaria, el contrato social podía resultar arbitrario si se le contemplaba desde el punto de vista de la "dictadura de las mayorías" —puerta que parece dejar abierta tanto la propuesta de Locke como la de Rousseau. Por otro, en cuanto a Kant, la tendencia a carecer de la necesaria deliberación colectiva de los imperativos morales, rehuyéndole con ello a la intersubjetividad. Estas debilidades explican en gran medida la reducción de las concepciones morales en la obra de Sidgwick a tres modelos (el egoísmo racional, el

intuicionismo y el utilitarismo clásico), reducción que le costó al constructivismo kantiano una desatención en la cultura anglosajona que, en contraste, propició el desarrollo de las tres corrientes citadas. Desde la perspectiva de Rawls (1995b, pp. 9-10) (1995a, p. 10), el resultado de esta situación fue el haber caído en la obligación de escoger, para efectos de una teoría democrática liberal, entre el utilitarismo y el intuicionismo racional, a la vez que una suerte de conformismo frente a alguna variante del principio de utilidad, circunscrito y restringido por limitantes aparentemente intuicionistas.

En gran medida tal situación explica el objetivo principal de *Teoría de la justicia,* a saber, "generalizar y llevar a un más alto nivel de abstracción la tradicional doctrina del contrato social"(Rawls, 1995b, p. 9). En este sentido, el propósito de Rawls (1995b, pp. 9-10) consistía en "demostrar que esta doctrina no estaba abierta a las más obvias objeciones que se pensaba serían letales para ella" y, a la vez, "exponer más claramente las principales características estructurales de esta concepción [−que denominó «justicia como imparcialidad»−]", para desarrollarla como una explicación alternativa y sistemática de la justicia que fuera superior a la del utilitarismo (y, por supuesto, a la del intuicionismo racional). La teoría resultante, como lo observa Oscar Mejía Quintana (2005, p. 50), derivaría del intento de "«kantianizar» a Locke y Rousseau y «locke-rousseaunianizar» a Kant", es decir, del intento de fundamentar un contractualismo que "supere la concepción convencional del utilitarismo, evitando igualmente los excesos abstractos de lo que denomina intuicionismo", pero que, a la vez, tome críticamente distancia frente a algunos puntos problemáticos de estos autores de la tradición del contractualismo clásico.

De un lado, como lo señala Carlos S. Nino (2004, pp. 131-132), contra el utilitarismo Rawls defiende una posición deontológica según la cual la corrección moral

de un acto no deriva de su contribución a maximizar un bien intrínseco, y frente al intuicionismo, advierte que, a diferencia del utilitarismo, exhibe una grave deficiencia al endosar una pluralidad de principios morales sin contar con un método constructivo para decidir los conflictos entre ellos, recurriendo a la intuición frente a casos particulares para adoptar la solución prescrita por algunos de los principios en pugna. De otro, como lo explica Mejía Quintana (2005, p. 34), en cuanto a Hobbes, el autor estadounidense intenta desligar el contrato social de sus preceptos iusnaturalistas ya que, a pesar de sus bondades, reivindican la relación entre moral y política que era lo que precisamente se había querido replantear. Respecto a Locke y Rousseau, otorga una connotación moral al criterio de legitimación que ellos le confieren al acuerdo mayoritario evitando así la arbitrariedad con la que se puede llegar a una dictadura de las mayorías. Y, frente a Kant, procura superar la solución que el filósofo alemán da a la problemática generada por el criterio de legitimación fáctico de Locke y Rousseau, solución que al consistir en una fundamentación monológica "termina quitándole la base consensual al contrato que los anteriores autores sí habían podido darle".

Para ello, Rawls va a plantear, de manera contractual hipotética, "unos principios de justicia desde los cuales se derive todo el ordenamiento social pero cuya selección garantice, primero, la selección racional de los mismos, segundo, su rectitud moral y, tercero, una base consensual que los legitime"(Mejía Quintana, 2005, p. 50). Y en este punto aparece una nueva polémica relacionada con la justificación de la «justicia como imparcialidad». Cuando Rawls afirma que "una concepción de la justicia no se puede deducir de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es una cuestión de mutuo apoyo entre múltiples consideraciones, de que todo se ajuste mutuamente en una visión coherente"(Rawls, 1995b, p. 19), deja entrever el punto de quiebre de su

teoría normativa frente a la orientación de la filosofía política influida por la tradición de la filosofía analítica. Esta tradición arraigada en el campo meta-ético y centrada en el estudio lógico-categorial de los conceptos normativos fundamentales −con lo cual se acerca metodológicamente al enfoque analítico dominante de la ciencia política−, ha mantenido una posición bastante escéptica frente a la capacidad transformadora de los juicios de valor de las teorías normativas, ya que, en sus términos, tales juicios están esencialmente relacionados con ítems como deseos, preferencias, intereses o emociones, aspectos que por su carácter subjetivo, emotivista o convencional, no pueden representar razones morales objetivas y, por consiguiente, a los que no se les pueden expresar verdad o falsedad (Bohórquez-Aunta, 2018).

Tal imposibilidad de lograr enunciados con contenido teórico cognoscitivo llevó a la mayoría de filósofos analíticos de la primera mitad del siglo XX a adoptar para la filosofía política y moral de talante normativo un bajo perfil (Bohórquez-Aunta, 2018). De hecho, esta rama era considerada un apéndice poco significativo de la filosofía. Y no es de extrañar, como lo señala Botero (2005, p. 24), "durante muchos años sus resultados fueron tan pobres en contenido teórico que su marginamiento podría considerarse plenamente justificado". Tal situación se mantuvo en relativa calma hasta 1971, año en que, como lo reseña Carlos S. Nino (2004, p. 133), las aguas tranquilas de la filosofía moral y política fueron violentamente agitadas por la aparición de *Teoría de la justicia.* Frente a la tradición analítica y las posturas meta-éticas, Rawls va a defender un planteamiento según el cual las razones morales no pueden estar fundadas en deseos e intereses del agente ya que a ellas suele acudirse cuando tales deseos e intereses determinan cursos de acción insatisfactorios que, por consiguiente, necesitan ser neutralizados. Para ello, e inspirándose en el constructivismo Kantiano, el autor estadounidense va a recurrir a un enfoque metodológico

particular, con una concepción de la objetividad diferente, que le permita salirle al paso a la dicotomía entre «enunciados descriptivos» vs «enunciados normativos» en la que se había respaldado la crítica de la tradición analítica. El resultado de este ejercicio es un complejo aparato meta-ético que funciona para fundamentar principios de justicia respecto de las instituciones sociales y que se caracteriza por la búsqueda de una visión coherente, como remplazo de un fundamento absoluto, que se da en la medida en que los principios alcanzados logren una congruencia máxima con los juicios morales ponderados de cada agente, justificación que, como se observa más adelante en este trabajo, Rawls ha denominado «equilibrio reflexivo» (Bohórquez-Aunta, 2018).

Este modo de proceder según el cual, como lo indica Delfín Ignacio Grueso (2008, p. 17), a diferencia de las teorías normativas tradicionales −usualmente deducidas de verdades consideradas fundacionales y con conclusiones de pretensión igualmente universal (verdades sobre la armonía del cosmos, la ley natural, la naturaleza del ser humano o el sentido de la historia)−, la rawlsiana emerge en estrecha relación con convicciones morales sobre la justicia social de los ciudadanos arraigadas en un contexto democrático determinado, ha desatado una serie de preguntas y objeciones venidas desde diferentes orillas del mundo académico de su época. Básicamente, las críticas referidas hacen alusión a la manera en que Rawls intenta armonizar en una misma teoría dos elementos que, por su naturaleza diferente, resultaban altamente disonantes. En efecto, el contractualismo hipotético encarnado en la «posición original», por un lado, y la justificación de las condiciones que rodeaban a dicha estrategia contractual ligadas al ejercicio del «equilibrio reflexivo», por otro, parecen hacer de la propuesta de Rawls una teoría que se debate entre el «universalismo», propio de la tradición liberal-kantiana, y el «contextualismo», más cercano al

hegelianismo y al pragmatismo deweyano (Bohórquez-Aunta, 2018, pp. 122-137).

Los que han visto en el pensamiento de Rawls una teoría que inclina la balanza hacia el lado universalista (especialmente autores de talante comunitarista como MacIntyre, Taylor, Walzer, Sandel, entre otros), conciben la «justicia como imparcialidad» como un proyecto que continúa la tradición del liberalismo clásico, heredando también todas las dificultades que dicha tradición tiene para la fundamentación de un orden social verdaderamente democrático e imparcial. De este modo, Rawls debería sucumbir finalmente ante el contexto; su concepción debería ser una teoría que, para asegurar las bases de su propia estabilidad e imparcialidad, tendría que dar un giro político-contextual que limitara las pretensiones de universalidad del liberalismo tal y como se le había conocido hasta entonces.

En contraste, quienes han observado en Rawls las implicaciones que trae para la fundamentación de su teoría este énfasis contextual, notan una dificultad frente a la tradición liberal en la que había querido instaurarse. Estos autores neocontractualistas de la democracia liberal (Nozick, Buchanan, Hayek y Gauthier, son ejemplo de ellos) piensan que la estrategia de Rawls para mediar en la vieja disputa entre lo que Benjamín Constant denominó "libertad de los antiguos" vs "libertad de los modernos", se inclina más hacia la distribución del poder político entre todos los ciudadanos que hacía la garantía de los goces privados. Como lo señala Mejía Quintana (2005b, pp. 63-64), la crítica de tales autores de la corriente liberal tiene como común denominador la reivindicación de la libertad sin constricciones, la autorregulación de la economía sin intervencionismo estatal, la minimización del Estado y la reivindicación del individuo y su racionalidad instrumental.

Ahora bien, las anteriores reacciones que desata la publicación de *Teoría de la justicia (1971)* venidas desde el flanco liberal y desde el flanco comunitarista en los años 70s y 80s, explican en gran parte el cambio de objetivos de *Liberalismo político (1993)* respecto de los escritos anteriores. En efecto, en el marco de la filosofía política, la intención de Rawls puede verse como un intento por "distinguir los elementos fundamentales del liberalismo como expresión de una concepción política de la justicia cuando este es contemplado desde la tradición del constitucionalismo democrático" (2009, p. 23). Con todo, pocos estudiosos del autor estarían de acuerdo con la afirmación de que el liberalismo de Rawls simplemente desarrolla los presupuestos fundamentales del liberalismo decimonónico. De hecho, parece ser que una de las premisas de justificación de la «justicia como imparcialidad», como la concepción política (moral) más adecuada para una sociedad democrática, plantea como condición de posibilidad cierta distancia frente a la comprensividad del liberalismo (y frente a todas las doctrinas razonables de índole omnicomprensivo) como doctrina filosófica.

Este asunto se deja ver claramente cuando Rawls responde a una crítica venida del comunitarista Michael Sandel para quien el proyecto rawlsiano, circunscrito dentro de la tradición del pensamiento ilustrado debido a su cercanía con el kantismo, extrajo una teoría política de un presupuesto metafísico equivocado acerca de la naturaleza humana. Según este presupuesto, todo agente posee en su interior, sencillamente en virtud de su racionalidad, una base para cooperación social. Como Richard Rorty (1992) lo señala, desde un punto de vista comunitario, una teoría semejante constituye una premisa necesaria de la doctrina liberal según la cual todos los ciudadanos de una democracia liberal necesitan compartir solamente unas pocas convicciones respecto a cuestiones de «procedimiento», esto es, convicciones acerca de aquello que deben hacer para marchar juntos, antes de convicciones sobre el bien común a que aspiran.

Ciertamente, la observación de Sandel reclama notablemente la atención de Rawls. No obstante, pese a su importancia, parece constituir solamente la punta del iceberg de una dificultad más general y aguda que el autor de *Liberalismo político* ha denominado "el problema de la estabilidad". Sintéticamente, dicho problema se refiere al modo poco realista en que en *Teoría de la justicia* el autor estadounidense concibe lo que llamó una "sociedad democrática bien ordenada", esto es, como un sistema de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales relativamente homogéneo, estable en sus creencias fundamentales y en el que hay un consenso generalizado sobre lo que constituye el bien de dicha sociedad. Como se puede notar, si se tiene en cuenta que las sociedades democráticas contemporáneas se caracterizan precisamente porque permiten y promueven la coexistencia de diferentes doctrinas comprensivas razonables −religiosas, filosóficas y morales− dentro de los límites de sus instituciones, una respuesta al modo en que podría generarse la estabilidad de un orden constitucional democrático no podría consistir en una suerte de unidad respecto de las creencias morales básicas de sus ciudadanos. Sin abandonar el terreno de lo normativo, Rawls va a proponer una explicación diferente en la que una unidad social ya no esté puesta en función de lo que finalmente sería la vida buena para dicha sociedad, sino a la luz de una concepción política de la justicia que no solo sirva como base pública de justificación sino que, además, sea el centro de un consenso traslapado de doctrinas razonables y generales.

Téngase en cuenta que la condición de posibilidad para lograr un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables depende en gran medida de la perspectiva cultural-política, ampliamente liberal y restringida al dominio de lo político, que Rawls, en consonancia con las convicciones razonadas de la ciudadanía sobre la tolerancia democrática, ha adoptado. Este asunto es muy importante, pues parece claro que ni la idea del consenso traslapado

ni la adopción del liberalismo político como perspectiva cultural-política desde y para la cual fundamenta su teoría normativa, estaban en los primeros trabajos del autor. De algún modo, son elementos que muestran una suerte de 'giro' político-contextual en el que el autor estadounidense busca una explicación más "realista" (más en sintonía con el contexto pluralista) de la justificación de la «justicia como imparcialidad». Sin embargo, la polémica en torno a la inclusión de estas nuevas "piezas", como él mismo las llama, trasciende en mucho la simple opinión de que con ellas Rawls únicamente desarrolla los presupuestos que había fijado en su célebre *Teoría de la Justicia.*

En efecto, algunos autores como Mejía Quintana (2005b, p. 79), muy cercano a la posición de Richard Rorty, piensan que lo que se da en *Liberalismo político* es en realidad un cambio en su forma de filosofar que lo conducen a abandonar varios elementos de la tradición del pensamiento filosófico-moral de talante kantiano, universalista y a-histórico, para develar con toda su fuerza un pragmatismo más de corte deweyano, historicista y contextualista. Otros, en cambio, como el Delfín Ignacio Grueso (2008, p. 135), ven en Rawls un neokantiano cuya lectura del autor alemán lo llevan a reinterpretar para sus propios propósitos algunos de los presupuestos del idealismo de Kant, en un proceso de detrascendentalización que culmina con una perspectiva que ha denominado «constructivismo político».

Como se puede apreciar, ambas lecturas suscitan una investigación sobre la lejanía o cercanía que guarda el pensamiento del último Rawls con la filosofía moral kantiana. Además, a primera vista pueden parecer antagónicas e irreconciliables. En todo caso, es en el marco de esta polémica que cobran sentido las lecturas sobre la pragmatización de la filosofía política de Rawls y las oportunidades que tendría dicho modo de filosofar en los debates contemporáneos sobre política y democracia.

Respecto a las dos lecturas señaladas, basta por ahora con indicar que estas interpretaciones no resultan tan irreconciliables y antagónicas como pudieran parecer a primera vista. De hecho, pienso que es posible una suerte de conciliación mediante una interpretación pragmatista del 'giro' político-contextual en la que, lejos de percibirse un abandono completo del kantismo, lo que se observa es un ingenioso uso pragmático de la razón práctica, representado en el «constructivismo político», que se encuentra en sintonía con una tarea de la filosofía política más modesta en cuanto a sus pretensiones tradicionales de universalidad y de verdad (Bohórquez-Aunta, 2018, pp. 166-188). Ahora bien, frente a las oportunidades que tendría este modo más modesto de filosofar, cabe decir que la teoría política del último Rawls se ve abocada a la inquietud de si su entendimiento del «conflicto» que subyace a la dimensión pluralista y multicultural de las sociedades democráticas, resulta suficiente y adecuado para el propósito que le asigna a la filosofía política de proponer una concepción política (normativa) de la justicia para una democracia constitucional, o si, por el contrario, y en detrimento de sus propósitos, dicho entendimiento reduce en grado tal la singularidad del conflicto, singularidad que evoca la idea de un fundamento ausente de lo social, que termina por desconocer lo que Oliver Marchart (2009, pp. 13-24) denomina la "diferencia política", esto es, la diferencia entre «la política» y «lo político».

En este aspecto final se encuentra de manifiesto un pugilato entre dos maneras de comprender el papel que desempeña la filosofía política y su consecuente crítica al liberalismo rawlsiano: de un lado está la perspectiva que concibe la «política como composición o consenso» y, de otro, el enfoque que describe la «política como oposición o conflicto». Esta última posición le ha criticado a Rawls el hecho de que no ha comprendido suficientemente la profundidad y la naturaleza de los conflictos sociales, lo que califica, primero, como una actitud de indiferencia frente a

los mismos y, segundo, como una rehuida a los aspectos contingentes de la actividad democrática que tienen que ver con el ejercicio real del poder político y que lo instan, para no tener que lidiar con ellos, a refugiarse de manera contra fáctica en la moral (Bohórquez-Aunta, 2018). Autores como Humberto Schettino, Jesús Rodríguez Zepeda y Chantal Moüffe son ejemplos de este género de crítica. Aquella posición, en contraste, observa en el pensador estadounidense una falta de imparcialidad al tomar partido disimuladamente en el conflicto, actitud que atenta contra sus propios principios de neutralidad respecto de otras concepciones valorativas, especialmente no liberales, con lo cual hace política en función del mantenimiento y la legitimación de un cierto *status quo* de carácter liberal. Son ejemplos de esta posición Stephen Mulhall, Adam Swift, Thomas MacCarthy y Jürgen Habermas, este último uno de los filósofos que mejor ha desarrollado en los últimos años los presupuestos de una teoría normativa para una democracia deliberativa y que, asistiendo a una de las disputas más famosas en la filosofía política del Siglo XX, denuncia en el pensamiento pragmatista de Rawls una suerte de desatención al potencial crítico-normativo propio de la moralidad política. Ahora bien, haciendo un balance de los aspectos críticos de estas posiciones, Delfín Ignacio Grueso (2008, p. 135) va a intentar mostrar que el autor estadounidense, en contraposición a lo que le recusan estos críticos y defendiendo el potencial crítico-transformador de teorías normativas como la suya en el desarrollo de las democracias deliberativas, concibe la posibilidad de un juego político a través del ideal de «razón pública» más democrático y transformador que el que se da hoy en día en la institucionalidad liberal.

Como se puede apreciar, todas estas polémicas citadas describen el ambiente académico e intelectual en el que se desenvuelve la teoría política de John Rawls. Ciertamente, ésta es una de tantas formas de adentrase en el mundo de la filosofía política contemporánea, que no pretende agotar ni

reducir el contenido de los grandes debates que hoy en día se dan frente a la relación entre política, ética y democracia. Sin duda, como se podrá contemplar en los capítulos de este libro, existen múltiples perspectivas desde las cuales se puede analizar esta relación. *Política y democracia: apuntes y reflexiones en clave latinoamericana* expresa la idea de que la relación entre estas categorías constituye una problemática transdisciplinar y transcontextual que puede abordarse desde diferentes puntos de vista. Lo "latinoamericano" no es, en este sentido, un concepto cerrado y limitante; se refiere fundamentalmente al hecho de que ante la problemática relación entre la democracia y la política, varios investigadores de Brasil, Colombia y Bolivia unen sus esfuerzos en función de reflexionar críticamente, a partir de diferentes autores y desde diversas miradas, sobre su contexto particular. Es, en síntesis, una postura frente a la realidad de la democracia de sus lugares de origen sin perder de vista su relación y su posición respecto de la teoría política que se desarrolla en diferentes ámbitos del mundo.

Referencias

Bohórquez-Aunta, R. R. (2018). *La concepción de la democracia en la teoría política de John Rawls*. Tunja: Ediciones Usta.

Botero, J. J. (2005). Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa. In J. J. Botero (Ed.), *Con Rawls o contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea* (pp. 11–28). Bogotá, D.C. Unibiblos.

Grueso, D. I. (2008). *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafilosofía del último Rawls*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre.

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (1a. ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Mejía Quintana, O. (2005a). La filosofía política de John Rawls [I]: la Teoría de la Justicia. De la tradición analítica a la tradición radical filosófico-política. In J. J. Botero (Ed.), *Con Rawls o contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea.* (pp. 29–62). Bogotá, D.C.: Unibiblos.

_____. (2005b). La filosofía política de John Rawls [II]: el Liberalismo político. Hacia un nuevo modelo de democracia consensual. In J. J. Botero (Ed.), *Con Rawls o contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea* (pp. 63–92). Bogotá, D.C.: Unibiblos.

Nino S, C. (2004). Ética analítica en la actualidad. In V. Camps, O. Guariglia, & F. Salmerón (Eds.), *Concepciones de la ética* (pp. 131–152). Madrid: Trotta.

Rawls, J. (1995a). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1995b). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. España: Paidós.

_____. (1992). La prioridad de la democracia sobre la filosofía. In G. Vattimo (Ed.), *La secularización de la filosofía* (pp. 31–61). Barcelona: Gedisa.

Cap. 1. Formación política: un camino para la construcción de una sociedad participativa

José Ovidio Nocua-Acuña[1]
Universidad Santo Tomás
Tunja-Colombia

Diego Edgardo Rojas-Escobar[2]
Universidad Santo Tomás
Tunja-Colombia

Resumen

El Análisis de la realidad política de Colombia incluye el especialísimo momento histórico que estamos viviendo, y en él, todo lo relacionado al aspecto académico universitario, la nueva y activa función del Docente, el uso y aplicación de las nuevas tecnologías en la educación tradicional y la nueva visión de ciudadano del siglo XXI, la agradable y hasta cómoda burbuja del contexto académico que permite reconocer en su interior la realidad que afecta las diferentes regiones de nuestro país y nuestro departamento, y en esa misma realidad las historias de vida que se llegan a conocer de primera mano por sus protagonistas todos ellos jóvenes llegados al ambiente universitario, en este contexto académico se contrastan fácilmente las teorías académicas con las diferentes visiones de mundo vividas como realidades, escuchar lo que expresan los jóvenes

1 Ma. Contacto: jose.nocua@usantoto.edu.co
2 Ma. Contacto: diego.rojas@usantoto.edu.co

que adelantan sus estudios de pregrado resulta ser un ejercicio absolutamente enriquecedor para los docentes y los grupos. El área de pensamiento de reflexión sobre la filosofía política permite concretar esa unión entre teorías y realidad, además de brindar una apreciación del diverso y complejo ambiente social vivido por los jóvenes ciudadanos colombianos; al escucharlos se puede encontrar la razón de ser de la apatía política, el desconcierto y el desánimo por participar en los procesos que en este sentido se adelantan y se viven en la actualidad colombiana.

Palabras Clave

Participación, Política, Juventud, Academia, Universidad, Realidad, Sociedad.

1. Participación Política y Contexto: Una mirada a la realidad colombiana

La política como actividad humana busca conducir la sociedad como un todo hacia formas organizativas que permitan la adhesión inquebrantable de todas sus partes y el funcionamiento constante de la misma como un sistema. En ese sentido, es la política la que expone prácticas ideológicas que moldean la sociedad hacia un tipo específico, buscando el control total; sin embargo, las partes que conforman la sociedad no son iguales, son ampliamente diversas y cambiantes complejizando la conducción de la sociedad como un todo.

Frente a esto, la política se ha concebido como una actividad exclusiva que pertenece a los dueños de poder que generalmente son de esferas imperantes, las cuales han liderado la organización de la sociedad, dejando por fuera de sus perspectivas el dinamismo y la diversidad de las partes que son tangibles en necesidades, demandas y

problemáticas. Como la conducción de la sociedad compete a todos, es necesario forjar la participación que impida la dirección arbitraria y dictatorial.

La participación política se ha designado como asunto colectivo poco importante y ha ocupado su espacio problemáticas antagónicas como la indiferencia política, la abstención, la violencia y la corrupción, provocando la crisis de la misma, la cual es aprovechada por pocos para afectar al resto. Se ha naturalizado tanto la concepción de la política como actividad exclusiva y excluyente que es necesario reflexionar sus componentes para poder cambiarla.

La apatía hacia la política parte de la construcción intencionada o no, de imaginarios colectivos con aspectos inmediatistas y superfluos, que bloquean una verdadera reflexión de la misma por lo que se vuelve innecesaria y molesta para las personas. La apatía política se debe a varias razones, sin embargo, pueden concentrarse en dos aspectos fundamentales tal como lo propone Alejo Romano: "se ha definido apatía política como (1) el alejamiento subjetivo del sistema político del que se forma parte, (2) caracterizado por una negativa voluntaria del sujeto a ofrecer inputs a dicho sistema" (Romano, 2015, p. 32).Los inputs, según Romano, son entendidos como los diálogos que transfieren demandas dadas por la sociedad hacia la política en principios gubernativos; por lo que la apatía política provoca una brecha entre lo que operacionaliza la política y lo que necesita o demanda la sociedad. Esta apatía política hace parte de algo mucho más grande llamado cultura política, la cual es entendida con varias características, según Almond (1990):

> En primer lugar, es un haz de orientaciones políticas de una comunidad nacional o subnacional; en segundo lugar, con componentes cognitivos,

> afectivos y evaluativos que incluyen conocimientos, creencias sobre la realidad política, sentimientos políticos y con los valores políticos; en tercer lugar, el contenido de la cultura política es el resultado de la socialización primaria, de la educación, de la exposición a los medios y de las experiencias adultas de las actuaciones gubernamentales, sociales y económicas; y en cuarto lugar, la cultura política afecta a la actuación gubernamental y a la estructura política, condicionándola aunque no determinándola porque su relación causal fluye en ambas direcciones (Citado en Schneider y Avenburg, 2015, p. 114)

De acuerdo con lo anterior, la apatía política no aparece por sí misma en la sociedad, sino que es un resultado o consecuencia de la forma en cómo se construye la política y lo que provoca en los sujetos, siendo inversamente proporcional a la cultura.

Otra problemática antagónica de la participación política tiene que ver con las formas de manifestar las demandas sociales que asumen acciones poco incidentes en la toma de decisiones. Estas acciones también son caracterizadas por darse en momentos coyunturales sin mayor permanencia, lo cual parcializa y fragmenta la participación política masiva. La represión estatal también bloquea las acciones colectivas ya que son asociadas al desorden e incluso rebelión, lo que no conviene a las esferas de poder.

Ese activismo intermitente demuestra la coerción que ejerce el Estado, pero también demuestra la falta de persistencia y continuidad que tiene la lucha colectiva por expresar las demandas que concierne a grupos específicos de la sociedad, que deben y merecen ser parte de las decisiones y que contribuye a la construcción de una sociedad partícipe y democrática.

Sobre el tema de la represión, es importante decir que no solo proviene del Estado, también viene de la sociedad en general, cuando son aquellos imaginarios los que juzgan o califican contribuyendo a la violencia política, que encuentra en la eliminación del opuesto la mejor forma de legitimar una perspectiva o idea. Esto anula la esencia de la política y disminuye significativamente los espacios y lugares de participación, disminuyendo igualmente los debates y las convergencias.

Acerca de este tema, Velásquez y González (2003) afirman en relación a la participación que:

> La violencia política y el conflicto armado ha interpuesto barreras y definido límites estructurales a la participación: ha reducido el espacio de la deliberación, ha obligado a los líderes a invisibilizarse; ha introducido sesgos en el desarrollo de los procesos participativos cuando los actores armados controlan a los dirigentes sociales y a sus organizaciones; ha creado miedos, generado lealtades perversas e impuesto la fuerza de las armas sobre la de la razón (Velásquez y González, 2003, p. 30)

Es entonces la violencia política un factor clave para entender cómo se concibe la política y de qué manera el conflicto entre los intereses y las diferencias de los sujetos son solventados con el enfrentamiento a través de armas, estando asociado a otras problemáticas como la desigualdad social, la discriminación y la incapacidad de aceptar la diferencia.

De acuerdo con lo anterior, es necesario que la participación política esté basada en otros elementos que aseguren su vigencia y demuestren que es una vía efectiva y práctica para garantizar la conformación de una sociedad democrática, capaz de incluir todos los elementos y sectores que la

componen, disminuyendo el conflicto y afianzando la conciencia colectiva.

Para llegar a esto, es importante tener en cuenta cuatro elementos que no son los únicos, pero están propuestos como los principales, los cuales son: la formación política, la construcción de ciudadanías, el fortalecimiento de la democracia y la participación política juvenil.

Se entiende por participación "un proceso social que resulta de la acción intencionada de individuos y grupos en busca de metas específicas, en función de intereses diversos y en el contexto de tramas concretas de relaciones sociales y de poder" (Velásquez y González, 2003, p. 19)

Al ser un proceso, la participación es real cuando logra confluir diferentes sujetos para un interés común y que a través del debate surgen conocimientos y perspectivas nuevas. Ahora bien, la formación política para la participación efectiva- o real- debe ser tratada como un asunto clave en la educación de cada sujeto que supera los espacios y las formas convencionales, es decir, esta debe sobrepasar los espacios como las aulas y la idea de ser impartida solo por maestros; la formación política debe ser una formación libre, de paridad e incluyente, con procesos pedagógicos dialógicos encaminados a las preguntas-problema.

Como la participación política implica una conciencia responsable de crear sociedad desde el pluralismo, la formación debe ser fuerte que brinde capacidades críticas en los sujetos para reflexionar los hechos sociales como hechos inherentemente políticos. Esta formación política se convertirá en la base de construcción de ciudadanías, dadas desde perspectivas pluralistas.

La construcción de ciudadanías desde perspectivas pluralistas o nuevas ciudadanías indican desde un primer momento cambios trascendentales en la sociedad que transforma necesariamente la política, también indica que la categoría de ciudadanía como reconocimiento del estado hacia los sujetos debe establecerse desde otras características que no sean solamente la mayoría de edad y la impartición de deberes u obligaciones como el servicio militar. En este sentido, la construcción de nuevas ciudadanías refiere a un activismo importante de los sujetos en la política y la adhesión o pertenencia de colectivos, tal como lo dice Lechner (2000):

> El ciudadano activo está más dispuesto a organizarse con otras personas y no retrotraerse a la vida privada. La preferencia por la ciudadanía activa suele estar asociada a una mayor participación en organizaciones sociales, mayor confianza interpersonal y social y una mayor percepción de la reciprocidad. (Lechner, 2000, p. 6)

Así pues, la ciudadanía activa se basa en la capacidad de agencia y transformación de las realidades que atañen a la sociedad, es una acción colectiva con alta reciprocidad y por lo tanto gran responsabilidad social, esto asegura un activismo e intervención de la política de manera continua y fortalecida. Con respecto a la violencia política, la ciudadanía activa también es consciente de sus derechos y deberes que están sustentados en la constitución política y deben ser defendidos.

También, la construcción de nuevas ciudadanías fortalece la democracia participativa, ya que no limita el accionar del sujeto en el sufragio, sino más bien abre escenarios que dinamiza su participación y provoca un mayor acompañamiento y verificación de las funciones de los representantes elegidos.

Los mecanismos diversos de participación llevan las demandas de la sociedad a instancias legislativas o ejecutivas que pueden ser desde una consulta, hasta la derogación de una ley o la revocatoria de un mandato. El objetivo de la democracia participativa es velar por una sociedad más justa, plural y con inclusión social bajo los valores de concertación, respeto y cooperación. Abogando por la democracia participativa, la política deja de ser contemplativa y aislada.

Ahora bien, transformar la manera de concebir la política es un proceso largo que implica deconstruir las formas en que las personas participan o no, el reto se centra en derrocar esas concepciones que llevan bastante tiempo y han transcendido generacionalmente; por ende, se encuentra en la participación política juvenil la clave para el cambio.

Es importante hacer especial hincapié en la participación política juvenil, como el resultado de la integración de los demás elementos propuestos que forman sujetos capaces de irrumpir prácticas tradicionales y proponer otras de manera consciente, reflexiva y crítica que aporta notoriamente a la sociedad.

Harms y Pereira (2006) consideran que lo que falta en la sociedad es crear y ofrecer marcos o situaciones en las que los sujetos, a través de procesos éticos-educativos velen por el bien común, es por esto que los jóvenes imparten ejemplo a través de su participación política que guía el accionar de la demás sociedad.

Para esto es importante repensar las formas o los procesos educativos en las que los sujetos se encuentran inmersos, como por ejemplo la educación formal, ante esto, una alternativa es:

> Caracterizar al alumnado como sujeto político dentro y fuera del contexto escolar nos sugiere que es indispensable identificar, analizar y debatir las situaciones que enfrentan y enfrentarán en un futuro las y los jóvenes, para poder inferir las competencias (no solo los conocimientos) que es necesario integrar en el currículum (Egea et al, s.f, p. 37)

Esta forma diferente de caracterizar el alumnado también implica brindar herramientas para el acceso de información desde múltiples fuentes con mirada crítica, el cual permita procesar la información de manera responsable y comunicar dicha información al resto de los sujetos.

La participación política de los jóvenes se mostrará evidente desde varios escenarios de la sociedad y desde los diferentes roles como los intelectuales, los militantes o electores. Así mismo, la acción política de los jóvenes se integra en partidos políticos, grupos de presión y movimientos sociales.

Esta acción colectiva de los jóvenes en la política visibiliza problemáticas, pronunciándose frente a asuntos públicos e incidiendo en el cambio de los mismos. En la actualidad, los colectivos integrados por jóvenes, como por ejemplo los movimientos sociales, no solamente se sustentan en una identidad definida de forma estática, es decir, en condiciones como clase social o género; según Aguilera (2006) también los jóvenes y las jóvenes proponen movidas como conjunto de prácticas cotidianas, de orden relacional, pero que comienzan a configurar nuevas formas de estar juntos" (Citado en Botero et al, 2008, p. 588)

Lo anterior explica cómo los jóvenes pueden pertenecer a movimientos sociales que traspasan fronteras geográficas y logran relacionarse en aspectos globales. Este producto de

la globalización, apoyado en las redes virtuales, posibilitan organizaciones diferentes a las convencionales, donde la presencia física no es vital.

En este sentido, se amplía las formas de manifestarse que se suman a las tradicionales y pueden relacionarse a otras dimensiones de la vida, como el arte; de acuerdo con esto:

> La participación deja de concebirse como una conducta que se pueda medir o describir como un simple comportamiento; ésta implica un desocultar o descubrir intereses, acciones, capacidades de agencia; expresiones como militancias en la música, el teatro, la religión, etc., como formas de participación que los jóvenes y las jóvenes priorizan en esta época (Botero et al, 2008, p. 603)

En la actualidad, la participación política juvenil es múltiple y diversa, proponiendo alternativas de hacer política y enfrentando constantemente las lógicas dominantes tradicionales.

No cabe duda que la participación política debe convertirse en una actividad cotidiana de los seres humanos, que promulgue el diálogo y no la confrontación, el debate y no la muerte, la escucha y no la anulación, la convergencia y no la polarización. Esto es factible si se configura una nueva perspectiva que elimine imaginarios, problemáticas como la violencia política o la abstención y brinde paso a la formación íntegra de los sujetos como seres que agencian su destino.

Es por esto que, la participación política debe defender los escenarios de participación ciudadana que amplíen el ejercicio de la política que incluya a todas las personas, enseñando a aceptar los diversos puntos de vista y

escucharlos, para poder construir nuevas representaciones de la vida. En este sentido, la participación política es una virtud en sí misma que debe ser forjada en la cotidianidad y la participación popular, que aporte a la construcción de nuevas ciudadanías, ciudadanías activas, comprometidas y consecuentes.

Como producto consciente, la participación política es un análisis de alternativas a la realidad social y política, quien interviene en la política, interviene en el conflicto y lo disminuye, expresando que la sociedad no está condenada a la violencia y el conflicto exacerbado.

La actualidad del mundo y el sistema en el que se desenvuelve exige que los seres humanos sean verdaderos sujetos políticos, es decir, sujetos que sientan que pertenecen y les afecta todos los asuntos de la sociedad comprendiendo y empatizando con las condiciones de todas las personas sin importar clases sociales, género, edad, etc. La política es esencial para la vida, ya que esta es una actividad que nos diferencia de los demás seres vivos y demuestra la capacidad de reflexionar la existencia.

Así las cosas, se podría concluir afirmando que las acciones colectivas políticas, como la conformación de movimientos sociales, son muy importantes para la visibilización de las demandas sociales específicas, es necesario que el trabajo político ejercido sea continuo para propiciar transformaciones de fondo valiosas. Como la acción colectiva se basa en la participación voluntaria, es necesario la consciencia en cada sujeto que reconozca los diferentes puntos de enunciación de las personas, convirtiéndolo en un trabajo ético y político al tiempo. Es deber de todos construir una sociedad más justa e igualitaria para las futuras generaciones, edificando un mundo más humano.

2. Formación Política: Un acercamiento a la realidad universitaria

Desde luego, la experiencia educativa a nivel universitario en campos como la enseñanza de la filosofía política permite y desarrolla la posibilidad única que tiene el ser humano "Docente" para dejar huella en su tránsito por este mundo y qué mejor que a través del área que permite y limita todo el contexto social desde la antigüedad.

Si bien los procesos académico formativos han sido acusados por presentar diferentes aspectos positivos o negativos, sobre todo en cuanto se les han otorgado principios y momentos de conductismo o de adoctrinamiento (Ardila, 2013), también es cierto que en la inagotable búsqueda de hacer el bien, de enriquecer el espíritu del ser humano con cultura, arte y ciencia, el medio idóneo ha sido siempre la educación, con ella se cultivan y cosechan las mejores y mayores virtudes que el ser humano anhela desarrollar y poseer, como mediador siempre aparece el estado en ese anhelo de ayudar al logro de los más altos ideales del ser humano.

Uno de estos elementos útiles y necesarios en el proceso formativo de cualquier ser humano es la Filosofía Política, ella pasa a convertirse en un instrumento fundamental y poderoso para ejercer la ciudadanía de una forma crítica y libre, ciudadanía entendida como vida en sociedad, no solamente como un grupo de derechos y deberes políticos, sino como una forma de vida consiente, es decir una vida que entiende que todo cuanto le rodea ha sido objeto de un análisis económico, social y decidido con anterioridad y por diversos estamentos de la organización del estado, que es aplicado finalmente por las políticas de la organización política, ya lo decía Rousseau en el capítulo primero del "Contrato Social" intentando interpretar lo que dice el derecho y juntarlo con el interés general, sin apartar la justicia y la utilidad de la normas.

Con el estudio de diferentes contenidos filosóficos, teóricos, históricos, doctrinales y hasta jurisprudenciales, se destaca la importancia que cada sujeto ostenta como ciudadano y como ser político en el estado colombiano, afianzando en el ejercicio académico la búsqueda y demostración con ejemplos prácticos y cotidianos que todo lo dicho y analizado a profundidad desde los grandes pensadores griegos y romanos es válido y aplicable hoy.

Conviene recordar que los antiguos otorgaban y destacaban desde el nacimiento de sus teorías, que el principio de la participación del pueblo en los procesos de la democracia y la política puede llegar a ser el mejor mecanismo de desarrollo para las comunidades y en ellas la valoración y reconocimiento de cada sujeto individual; está claro que esta es la más transparente de sus interpretaciones.

El ejercicio docente evidencia que la realidad vivida en un aula de clases universitaria permite apreciar una pluralidad social, permite analizar en un micro mundo, en una pequeña experiencia sobre el todo lo que significa vivir en sociedad, apreciar desde la praxis, más que desde la teoría, los principios del respeto a la ley, las costumbres, la ética y la moral, todo en un contexto social, cultural y económico propio a un ambiente de vida y convivencia académica, en la universidad los docentes llegan a conocer a jóvenes de diferentes lugares, con ellos interactúan para dialogar y escuchar experiencias diversas de las regiones colombianas con realidades y situaciones propias como las vividas por estudiantes venidos al interior del país desde los Llanos orientales, departamentos como el Arauca, con su respectiva historia paramilitar y de guerrilla, ciudades como Yopal y Aguazul en el Departamento de Casanare con su oportunidad no tan benéfica de la explotación petrolera y el efecto de los acuerdos de libre comercio, mismos que han afectado a los cultivadores y comerciantes de arroz, Aguazul por ejemplo ciudad que fuera una de las principales productoras de arroz del país.

Por la misma ruta, pero con otras realidades jóvenes venidos desde el municipio de Pajarito en el pie de monte llanero, saliendo de Boyacá y entrando al Casanare, municipio donde las incursiones guerrilleras se dieron en la década de los años 90 casi que a diario, también jóvenes llegados desde el Departamento del Meta y su capital Villavicencio, algunos del recordado tristemente Puerto Gaitán, municipio donde se gastó a manos llenas en el mejor festival de verano del país los recursos de las regalías del petróleo, pero que hoy después de la bonanza no tienen escuelas, hospital, ni vías de acceso adecuadas, estudiantes con realidades propias de la costa caribe, los Santanderes, Cundinamarca, Tolima, Vichada y Guainía, al igual que una gran cantidad de municipios y ciudades del departamento de Boyacá, jóvenes del Norte llegados desde el municipio del Cocuy, Güicán, Soatá y de la Uvita, todos estos lugares influenciados hasta hace muy poco por la presencia de la guerrilla y los efectos del conflicto armado colombiano, jóvenes que vienen de la región del occidente, de la zona minera de Boyacá en Muzo, Borbur, Coscués y Quípama, zonas de influencia del paramilitarismo y el narcotráfico, que han sido permeadas también por la violencia que genera la extracción de las esmeraldas más bellas y finas del mundo, realidades que ya les permiten tener un criterio y unos saberes previos en cuanto a su concepto personal de política, ciudadanía y estado.

La gran mayoría de las historias y casos referidos por los estudiantes en el aula se pueden evidenciar también en informes de la Comisión Nacional de Memoria Histórica, informes que buscan dejar prueba fehaciente de lo vivido en el país y que en el aula se escucha y aprecia inclusive con testimonios de primera mano, en los mismos sentidos que la realidad nacional nos exige contemplar:

> Con esta relevancia social, los archivos están asociados al ejercicio de derechos tales como a) el derecho a la memoria; b) el derecho a la

> verdad; c) el derecho a la justicia, d) a conocer a los responsables de crímenes Política Pública de archivos de Derechos Humanos, Memoria Histórica y Conflicto Armado contra los derechos humanos; e) de la víctimas a conocer el paradero de familiares desaparecidos; f) de cualquier persona a conocer los datos que existen sobre sí en los archivos públicos; g) a la investigación histórica; h) a la demanda de compensaciones y reparaciones (González Quintana, Antonio, 2009, pp. 79 y ss.).

De la región Central del Departamento de Boyacá también se reciben en un gran número de jóvenes, de las ciudades más importantes como Duitama, Sogamoso, Paipa, Chiquinquirá y municipios cercanos como Ramiriquí, Ciénega, Ventaquemada, Samacá, Tuta, Sotaquirá, Arcabuco e inclusive desde Miraflores, ante esta pluralidad de regiones y contextos, la escucha de múltiples realidades expuestas por quienes las han vivido, en algunos casos sobre condiciones favorables desde una óptica social y política y en otros casos desde realidades que dejan sentir de primera mano que factores como la violencia, el despojo de tierras, el desplazamiento forzado, la pobreza extrema y la corrupción, son elementos cercanos, vivos a nuestro pueblo, a nuestras jóvenes generaciones y el efecto que en cada uno de ellos provoca, en algunos casos apatía total frente a todo lo que significan y representan la democracia, la ley y el estado, en otros casos la reflexión y motivación que lleva a pensar que es a través de los mecanismos democráticos, la creación y aplicación de unas leyes apropiadas y benéficas, la elección de buenos líderes que realmente representen los intereses de los diferentes conglomerados sociales, como podríamos hallar el camino apropiado e idóneo para afectar de manera positiva todas estas adversas realidades.

Es virtud en la academia y específicamente desde la enseñanza universitaria de las humanidades el ser

"multitemáticos", el análisis de las realidades desde la Filosofía Política nos lleva a ver, conocer y examinar algunos de los problemas que se hacen evidentes en el estado y la política colombiana, la lucha contra la corrupción, la lucha contra la injusticia, la lucha contra la pérdida de los valores principales y fundamentales de la sociedad, siendo lo propio el desarrollo humanista del estudiante, se hace necesario el análisis de estos diversos temas desde factores no religiosos o pasionales, sino más bien, desde una reflexión que aparece, nace y se desarrolla desde los mismos principios filosóficos y jurídicos propios al contexto social, cultural y económico en la Universidad.

Los objetivos académicos propuestos y presentados por la institución de educación superior que se van desarrollando a través de las diferentes sesiones de clase de filosofía política, ostentan la posibilidad de proponer diversos temas, que despiertan en los jóvenes estudiantes de profesiones en diferentes disciplinas, un espíritu crítico, ético y propositivo, de manera que el estudio de una ciencia o un saber específico busqué a través de su desarrollo en el ejercicio profesional beneficiar no exclusivamente al estudiante, sino también, proponer y buscar soluciones a problemas y a desequilibrios de nuestra sociedad, buscar siempre que los análisis se hagan a la luz de la razón, apartando las pasiones, esas que los grandes filósofos y pensadores nos han dicho y enseñado a lo largo de tantos siglos, son en la mayoría de las ocasiones las que nos impiden ver la realidad.

La razón, entendida desde la raíz latina y según el aporte dado por Cicerón, donde las instituciones políticas son más antiguas que nuestra propia existencia, "la patria es más antigua que la madre" (Cartas a su hermano Quinto III 5,4), nos obliga a un proceso de conocimiento a través del estudio de la realidad y la práctica, la razón entendida como el resultado del estudio y el análisis de las diferentes situaciones y contextos que nos permitan

en conjunto generar un discurso, un contenido y de él beneficiarnos, por ejemplo el análisis de todas y cada una de las especiales condiciones qué tiene nuestro país, sin embargo, la realidad que se aprecia de primera mano en una universidad, deja al descubierto que los jóvenes manifiestan y ostentan un profundo desconocimiento de lo que significa la participación en la vida política y pública del país, la generalidad se hace evidente en tanto los jóvenes no relacionan las diversas situaciones que se viven cotidianamente y el desarrollo de las políticas públicas, su incidencia por los efectos de los procesos democráticos y menos aún, las posibilidades que se tiene como ciudadanos de participar activa y directamente en las decisiones que nos afectan en los campos de la vida en sociedad, la importancia y trascendencia de los principios, de las normas y leyes nacionales, hasta los reglamentos y normativas simples y sencillas de convivencia como por ejemplo el reglamento estudiantil institucional.

Es un factor común en este siglo de los medios de comunicación y de la información, que frente a estos temas fundantes como lo son la filosofía política, la democracia, la participación y la ciudadanía, no son los más frecuentados por nuestros jóvenes ciudadanos, para ellos estos temas en principio son de otras personas diferentes, de otra población, asunto de los adultos, de los mayores.

Constantemente se aprecian diversas consideraciones individuales y grupales, a través de las cuales se encuentran resultados y apatías del joven frente a las innumerables dinámicas políticas del país, la reflexión y el análisis al interior de las clases de filosofía política se enriquece al poder tener en los grupos de estudiantes procesos académicos diversos, en diferentes programas académicos como la contaduría pública, la administración de empresas, los negociadores internacionales, la arquitectura o las ingenierías, ante este pequeño submundo de intereses, de personalidades y gustos, nace una micro sociedad en

donde con todo contenido humano, se puede ver y sentir, que los jóvenes al convivir en una burbuja académica no encuentran la relación que existe entre nuestra vida personal y profesional con los efectos de la vida política del país.

Por tanto, el estudio y análisis de esta realidad en el aula es la perfecta oportunidad que permite en conjunto la comprensión y aprensión de conceptos y criterios propios a cada sujeto, para este caso los jóvenes en promedio de edad de dieciséis a veintidós o veintitrés años, para ellos también la evolución y búsqueda de teorías y anhelos de mejoras sociales, teniendo muy en cuenta las especiales condiciones que tiene nuestro país. Sin embargo, al interior de la universidad la realidad que se aprecia es encontrar que nuestros jóvenes manifiestan y ostentan un profundo desconocimiento de lo que significa la participación en la vida política y pública del país, olvidando que su propia vida ya es resultado de lo que ellos mismos desconocen.

Es un elemento general que los jóvenes no relacionan las diversas situaciones que se viven cotidianamente en el desarrollo de las políticas públicas, los efectos de los procesos democráticos en regiones y en el país y menos aún, la posibilidad que se tiene como ciudadanos de participar activa y directamente en las decisiones que nos afectan en los campos de la vida en sociedad. El fenómeno no es nacional sino mundial:

> En general las encuestas de juventud para varios países iberoamericanos han detectado posturas similares en el sentido que “los jóvenes de fin de siglo no parecen demasiado preocupados por participar en las organizaciones formales que tuvieron una presencia determinante en la historia de los países a os que pertenecen, ya sea políticas, sindicales, estudiantiles o sociales (Navarro 2005, p. 177) (Poncela, 2009)

Dada esta realidad y sobre múltiples experiencias profesionales, una forma pedagógica muy útil de acercamiento al contexto y al análisis del pensamiento político colombiano es la utilización de ejemplos (noticias, artículos, casos reales) propios a cada carrera, la casuística acorde a cada programa genera interés, cercanía y empatía con los temas y contenidos, pues de esta manera el pensamiento político se ve cercano a las carreras y de rebote a los estudiantes, los expertos en pedagogía mencionan que se aprende con experiencias significativas sin que la clase en si misma pretenda ser esa experiencia significativa, sin embargo, si es posible ver que los ejemplos tomados de la realidad se convierten para los estudiantes en una experiencia significativa al ver como protagonistas positivos o negativos, a profesionales en el área que ellos se encuentran estudiando.

Cuando se lee sobre la responsabilidad que tienen los profesionales por acción u omisión en la aplicación de una ley o Norma se está invitando al futuro profesional a ostentar actuaciones en responsabilidad, cuando un ingeniero reflexiona sobre una noticia que anuncia la pérdida de vidas humanas por errores en los cálculos estructurales de una obra pública, se les permite ver que su trabajo va mucho más allá de la aplicación de una técnica de construcción y que su labor como profesional directamente afecta la vida de las personas, cuando se presenta una noticia por la cual el voto en blanco obliga al cambio de candidatos en un proceso de elección popular, se entiende de primera mano que las reglas del juego de la democracia y la política están hechas con anterioridad y que en realidad ellas si tienen una aplicación, un fin y una utilidad, cuándo se analiza la calidad de las propuestas de un candidato a un cargo público (alcalde, gobernador, presidente, senador o diputado), se llega a entender que con ese proceso de elección se busca como dirigir la sociedad, el medio ambiente, la economía y hasta la cultura definiendo a si la ruta a seguir y el juego del destino que se surte al

momento de la elección popular a través de mecanismos democráticos.

Pensar en la educación implica preparación, estudio, conocimiento y práctica, la educación solo es válida si permite tocar conciencias, si no es así, entonces ¿para qué la educación?, por tanto y, en esa misma línea, las prácticas académicas realizadas dentro del estudio de la filosofía política, obligan a una investigación sobre lo que los jóvenes y niños piensan es o debe ser el proceso democrático, sobre la participación en política y sobre su quehacer como ciudadanos, trabajos previos realizados en el contexto escolar han permitido entender, que desde la base de la formación en los colegios se viene deformando el concepto y se viene mal interpretando la práctica de la formación en el campo del pensamiento político, es así que en conversatorios, en entrevistas y en diversos ejercicios académicos se ve claramente, que los jóvenes en las instituciones educativas asimilan la democracia tal cual como la ven reflejada en la vida en sociedad, es decir; la participación en Política no es una posibilidad de desarrollo, ayuda y mejora para todos, sino que ella denota una posibilidad de surgir o hacerse conocer, individualmente, se entiende también que la promesa de campaña fijada sobre los anhelos y necesidades de un conglomerado son el trampolín en una elección, tal como ocurre en los procesos democráticos del país, por ejemplo, un personero estudiantil, se elige a través de manejos equivocados de propuestas de campaña aprovechando la ignorancia del común de la población y aprovechando la promesa de cubrir necesidades básicas que son de difícil solución, es lo que en los procesos democráticos se ha llamado la demagogia, un poco el populismo y sobre todo el desconocimiento final de lo que es y significa el concepto de la política, la ciudadanía y la participación. La realidad dista notoriamente de lo preceptuado en la ley 115 de 1994, en donde en sus disposiciones preliminares y sus artículos 2, 3 y 4 nos orienta literalmente:

> La educación es un proceso de formación permanente, personal, cultural y social que se fundamenta en una concepción integral de la persona humana, de su dignidad, de sus derechos y de sus deberes, 2. La formación en el respeto a la vida y a los demás derechos humanos, a la paz, a los principios democráticos, de convivencia, pluralismo, justicia, solidaridad y equidad, así como en el ejercicio de la tolerancia y de la libertad. 3. La formación para facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan en la vi da económica, política, administrativa y cultural de la Nación. 4. La formación en el respeto a la autoridad legítima y a la ley, a la cultura nacional, a la historia colombiana y a los símbolos patrios, (ley 155 de 1994)

En estos aspectos venimos fallando desde la educación media, pues no corresponde con lo previsto en la norma, ni con el ejercicio de la formación en ciudadanía de jóvenes y niños.

De otro lado, en diálogos con jóvenes universitarios se hace evidente que los procesos de formación en ciudadanía son muy débiles o poco significativos, en gran medida se cree estar alejado del contexto del pensamiento y la formación en política y por tanto se desconoce su importancia y trascendencia, en los países desarrollados por ejemplo Alemania, el equilibrio social, el desarrollo de todo un pueblo como sociedad obedece a una misma raíz histórica dolorosa, a la formación que se da desde la base social, en este país un ciudadano promedio es conocedor de los tres temas fundamentales que enmarcan la convivencia en una sociedad moderna, es decir, economía, política y tecnología, a la luz de lo anterior la universidad y el aula de clase se convierten en el lugar idóneo para generar más que profesionales ciudadanos. El conocimiento de los procedimientos y las técnicas que involucran aprender,

conocer y dominar una profesión solo pueden ser una parte de lo que en sí mismo es cada uno de nuestros estudiantes. Como seres humanos, debemos entender que el logro de una profesión es una parte de la vida, es una parte de la realización personal, es también una forma de obtener recursos, es un logro, es una posibilidad, pero todo lo anterior se puede hacer realidad posible, únicamente si se goza de un ambiente social que permita florecer y desarrollar al profesional, el estado debe ayudar al logro de los más altos ideales del ser humano, sin importar el área de interés o desarrollo que interese al sujeto, no importa su arte, profesión u oficio, todo lo que interese al pueblo debe convertirse en función pública, una sociedad que distribuya de la mejor manera los recursos económicos potencializa a su conglomerado.

Hoy día no es posible separarse de todos y cada uno de los avances tecnológicos la vida, por ejemplo la realidad virtual, el ciudadano virtual, aparece como una circunstancia necesaria y ella genera una nueva forma de visibilizar al ciudadano, hace unos pocos días acabamos de elegir al presidente de Colombia para el período presidencial del 2018 al 2022, esta vez en mi opinión, he visto una gran participación y un gran interés por el tema democrático por parte de los jóvenes en edades de 16 y 25 años, jóvenes que en su paso por las universidades seguramente han tenido la influencia de algunos docentes que los han invitado a pensar y reflexionar sobre el tema.

El pensamiento político, la democracia, la ciudadanía y la participación se ha hecho evidentes en las redes sociales, si finalmente no es un conocimiento profundo, un conocimiento analítico, un conocimiento reflexionado desde la parte teórica, pues por lo menos permite ver que algún tipo de lectura el joven está haciendo de la realidad, del uso de la información que aparece en las redes y tal vez de las experiencias propias a través de la tecnología, entonces al ser ciudadanos digitales tenemos muy cerca

la información y con ella empezamos a generar críticas, reflexiones y análisis que poco a poco nos irán llevando a generar una sociedad más interesada y participativa por los destinos de los caminos democráticos. Al respecto ha comentado también José Manuel Robles:

> El autor distingue entre dos tipologías de comunidades virtuales. Una que toma vida a partir de una comunidad real y física y que se apoya en internet para poder contar con un ulterior canal de interacción. En la segunda tipología caben las comunidades definidas dispersas, cuyo lazo de unión son exclusivamente determinados aspectos o intereses en común que se refuerzan a través de internet. Este último tipo es el que más frágil resulta, mientras que el primero, siendo un reforzamiento de relaciones ya existentes en el mundo real, es más estable y resistente. Lo mismo ocurre con las comunidades virtuales políticas: no se generan gracias a internet, pero sí que internet permite ampliar y reforzar las que ya existen (Robles, 2009).

Ser docente universitario implica informarse y mantenerse actualizado en múltiples campos, no solamente en el específico saber al que se dedican los días y los años de estudio, sino también, a los elementos que componen la cultura del planeta entero, ser docente universitario obliga a considerar las diferentes situaciones, historias de vida, necesidades, anhelos, virtudes y defectos que cada ser humano tiene, el docente universitario en el caso específico de los programas presenciales debe ir un poco más allá del sencillo hecho de haber conocido ciertas teorías y nuevamente traerlas al aula para ser compartidas con el estudiantado, es de plena realidad que el docente teniendo esa fabulosa y única oportunidad de interactuar con un grupo de jóvenes, debe en su decisión y acción convertirse en la experiencia significativa para el grupo.

La interacción que se da en un aula de clase presencial debe desarrollar, como lo promueve el pensamiento y la filosofía de la institución Tomasina, el humanismo, la capacidad de ver en el otro, en el estudiante, a un ser humano, por la misma línea que el estudiante también sea capaz de reflexionar y ver en su maestro o en su profesor al ser humano, por tanto si bien la tecnología nos permite recursos numerosos para hacer viva, agradable, dinámica y moderna la acción de la educación, es en definitiva la relación humana del profesor y su alumno la que nos puede llegar a producir verdadero conocimiento, con visos de utilidad, reflexiones que enriquezcan las teorías filosóficas y doctrinales, pero también conocimiento de aplicación en lo cotidiano, en tanto se pueda verificar en las acciones de los docentes y los estudiantes que se ha generado una aprensión, evidente en la interacción y vida en sociedad.

La aplicación sí que es sencilla y se evidencia en mínimos de convivencia, en lo que significa el respeto de los espacios, de los tiempos, de los lugares, porque por ejemplo, la puntualidad debe ser un factor relevante en el proceso académico presencial, de allí parten innumerables reflexiones que enmarca el que hacer docente y del aula a las calles, a la administración pública, al contrato, al ejercicio profesional, y a todas las demás acciones que se viven en el ejercicio de la ciudadanía, la responsabilidad que se vive, se exige y se entrega en el aula de clase también debe ser evidente como un proceso de conocimiento en el ejercicio de la vida cotidiana de un profesional o de cualquier ser humano, el trabajar en la formación de jóvenes implica subrayar en ellos que la profesión que se está estudiando es muy importante en el desarrollo de las metas y los planes de vida de cada quien, pero que la misma no es el absoluto del ser humano, es importante recordar que más allá de la profesión está el ser y que en el ser se define al profesional, es decir no es la profesión la que hace a la persona, es cada persona la que hace al profesional.

Entonces, a través de esta relación directa que surge por la línea de los contenidos del área de filosofía política, el conjunto de derechos y deberes que ostenta el ciudadano por línea de la Constitución y la ley, deben ser concebidos más que un catálogo de reglas de obligatorio cumplimiento como una reflexión sobre la vida del ser humano en la sociedad, de nada sirve que en la Constitución se hable de justicia si los seres humanos no comprenden o no quieren practicar lo que es justo, de nada sirve que la Constitución y la ley hablen de igualdad de derechos si los seres humanos desde sus propias perspectivas y ópticas se consideran mejores o superiores que los demás por una u otra razón, de nada servirá que la Constitución y la ley hablen de garantizar una convivencia y una vida en sociedad en paz, si los seres humanos no avalan condiciones óptimas para el triunfo de lo benéfico sobre lo conflictivo.

A modo de conclusión

No se puede desconocer que la cátedra de filosofía política presenta oportunidades múltiples en la búsqueda de la mejora de la sociedad, se requiere ojo atento y oportuno que logre reflexión en el joven estudiante universitario, que le permita entender y comprender la importancia del área en el desarrollo profesional y personal, en la reflexión que se puede llegar a ser profesional, pero que ya hoy se es ciudadano, y que lo uno y lo otro han dependido siempre de los manejos políticos y administrativos que el estado viene desarrollando desde siglos atrás, considerar que puedo ser un excelente profesional en contaduría, ingeniería o arquitectura, pero que si no soy un buen ser humano estoy desarrollando solo una parte de mi realización, ya que seguramente tendré vacíos que se verán reflejados en mi labor profesional y en mi vida personal, y por sobre todo lo anterior que mi visión y participación en las decisiones y momentos políticos del país me afectaran en todo aspecto, que si deseo colaborar en la construcción de un nuevo y mejor estado social y político debo colaborar en el

mejoramiento y reconstrucción del que ya tengo, y que esto lo voy a lograr comprendiendo, estudiando y participando en los procesos democráticos y políticos del país.

Por tradición nuestro pueblo ha sido cómodo y facilista, el ejercicio de la reflexión política nos permitirá ver poco a poco como los cambios que anhelamos en nuestra sociedad colombiana, llegarán con un poco de esfuerzo intelectual, no violento sino filosófico, pragmático, con el reconocimiento a los derechos y virtudes de la gran mayoría, con el respeto por las instituciones y mecanismos de participación y la exclusión de los intereses egoístas individuales de los llamados "Caciques politiqueros", tan vivos y dinámicos hoy por todos los rincones del país.

Referencias

Ardila, R. (2013). Los origenes del conductismo, Watson y el manifiesto conductista de 1913. Revista latinoamericana de Psicología, 25-30.

Botero, P., & Torres, J. (2008). Perspectivas teóricas para comprender la categoría participación ciudadana-política juvenil en Colombia. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, niñez y juventud. Recuperado el 27 de julio del 2018 de: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2767814.pdf

Egea, A., Massip, C., Flores, M., & Barbeito, C.(sf). Orientaciones pedagógicas para la formación política de las y los jóvenes desde una perspectiva crítica de la educación. Cambiar la educación para cambiar el mundo. Recuperado el 28 de Julio de 2018 de: http://escolapau.uab.cat/img/programas/educacion/Cambiar_la_educacion.pdf

Harms, H., & Pereyra, S. (2006). La necesidad de repensar la democracia. Revista de Ciencias Sociales Sistema. Recuperado el día 28 de julio del 2018 de: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2020117

Histórica, C. N. (2017). Justicia transicional y archivos de derechos humanos, memoria histórica y conflicto armado. Política Pública de archivos de derechos humanos, memoria histórica y Conflicto Armado, CNMH, 25-30.

Lechner, N. (2000). Nuevas ciudadanías. Revista de estudios sociales, (5), 25-31. Recuperado el 29 de julio del 2018 de: https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/res5.2000.03

Poncela, A. M. (2009). Desafección Política Juvenil: desconfianza, desinterés y abstencionismo. Casa del Tiempo, 9- 10.

Redruello, R., & Martín, A. (2015). La apatía política en democracia (Tesis de Maestría, Quito, Ecuador: Flacso Ecuador). Recuperado el día 27 de julio del 2018 de: http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/7548/2/TFLACSO-2015AMRR.pdf.

Robles, J. M. (2009). Ciudadania Digital. Una introducción a un nuevo concepto de ciudadano. fes.sociologia, 1-3.

Schneider, C, & Avenburg, K. (2015). Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques. Postdata. Recuperado el 29 de julio de 2018, de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96012015000100005&lng=es&tlng=es.

Velásquez, F., & González, E. (2003). *¿Qué ha pasado con la participación ciudadana en Colombia?* (pp. 10-11). Bogotá: Fundación Corona. Recuperado el 28 de julio, de: https://scholar.google.es/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=violencia+politica+y+participacion&btnG=#d=gs_cit&p=&u=%2Fscholar%3Fq%3Dinfo%3AOYE07GoiPusJ%3Ascholar.google.com%2F%26output%3Dcite%26scirp%3D0%26hl%3Des http://lasillavacia.com/silla-llena/red-de-la-educacion/historia/la-filosofia-politica-es-indispensable-para-la-paz-63658.

Cap. 2. Reconhecimento, política e economia: entre cadáveres, alienação e esperanças

Alexsander Silva de Jesús[1]
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)
Belo Horizonte-Brasil

Resumo

Pretende-se discutir neste texto a relação entre reconhecimento social e universalidade da experiência política. Aborda-se o império da técnica no sistema capitalista mundial, que inviabiliza as relações múltiplas de acolhimento do outro em sua singularidade imensurável. Economia e cultura são trabalhadas em contraste ao campo propriamenteda política. Almeja-se uma n o v a esperança na polis contemporânea, que aponta pela necessidade de uma espécie de desinstitucionalização para os processos ricos de abertura social, para além do direito. Baseia-se a temática num conceito antipredicativo do reconhecimento. Conclui-se pela necessidade de constatação da imensurável potencialidade presente em cada ser humano, pensando além das estruturas, a fim de que o reconhecimento se torne possível e frutifique.

1 Ma. Contacto: a.sandersilva@hotmail.com.

Palavras chave

Reconhecimento, Universalidade, Política, Multiplicidade, Indeterminação subjetiva.

"A vida eu acho que ensina surrando..."
Rachel de Queiroz.

Introdução

A ideia de reconhecimento traduz a exigência básica de abertura e diálogo aos outros componentes da cena comunitária. Sem a relação de busca comum ao desenvolvimento autêntico das identidades políticas corre-se o risco de transformar a democracia em mera formalidade gerencial. Tão somente a titularidade de direitos não é bastante para a realização de valores democráticos.

O império da técnica e da instrumentalização generalizada das relações humanas atualmente é fator de obstáculo para a prática efetiva do reconhecimento social. Isso coopera para a disseminação da ausência de positividade moral e capacidade de ação de incontáveis indivíduos.

As formas de vida na globalização contemporânea tendem a se afirmar cada vez mais fechadas em si mesmas, em razão do atrofiamento do espaço público como arena de debate, transformação e de cidadania substantiva.

O sistema capitalista, ao potencializar a sociedade de competição globalizada, parece sepultar de vez tudo o que é ideal e transcendente ao seu próprio regime econômico e, assim, acaba por erradicar toda dimensão de sentido. Nesse cenário, a história em seus moldes parece privada de qualquer finalidade.

A ação conjunta direcionada ao bem comum é raptada pelo poder financeiro transnacional. Os fluxos de capital que exorbitam da ordem dos Estados nacionais restringem suas capacidades de governação, colocando em xeque a própria ideia de soberania. Há um processo inegável de despolitização internacional de consequências individualistas em marcha.

Por conta disso, fundamental se coloca a elevação do particular para o universal no espaço político. Deve ser alimentada a perspectiva pela qual é possível romper com particularismos de ocasião e reconhecer no outro aquilo que também não é determinado no sujeito que reconhece. Exige-se um novo olhar sobre velhas questões.

O conflito para a afirmação mais qualificada das relações sociais consiste em elemento constitutivo das redes de interlocução social. É por meio do processo de luta, na verdade, que se desenvolve o aprendizado moral de sociedades concretas.

A partir disso, o presente texto primeiramente discute os contornos da temática do reconhecimento no pensamento filosófico, focalizando as contribuições do filósofo Axel Honneth. Em seguida, aborda a supremacia da técnica na lógica capitalista contemporânea, para, ao fim, trazer à baila os possíveis desdobramentos políticos para a efetividade do reconhecimento social.

1. Reconhecimento e morte

Os filósofos Axel Honneth e Nancy Fraser representam influentes pensadores da temática do reconhecimento na atualidade. Além deles, outros se arriscaram em abordar a categoria, como os filósofos Charles Taylor e Paul Ricoeur. Trabalhar-se-á aqui a proposta teórica de Honneth, por sua indisfarçável e marcante originalidade.

Segundo o professor da escola de Frankfurt, a partir de experiências negativas de exclusão, ofensa e, ou até mesmo, degradação, é possível formular critérios normativos de desenvolvimento social.

Por meio das experiências morais que representam a dimensão do desrespeito, aos indivíduos é aberta a possibilidade de sair da situação "paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma auto-relação nova e positiva" (Honneth, 2003, p. 259)

As lutas sociais funcionam assim como elemento indissociável do aprendizado moral da sociedade. O modelo de luta de reconhecimento aponta uma gramática na qual as experiências de injustiça encontram uma linguagem comum. A articulação política de um movimento social é necessária para que o sentimento de injustiça passe a ter relevância genérica.

Honneth se utiliza em sua teoria dos estudos de Hegel e do psicólogo social George Herbert Mead, para os quais a formação da identidade humana supõe a noção de reconhecimento coletivo. Os dois estabelecem três modos distintos de reconhecimento recíproco: "da dedicação emotiva, como a conhecemos das relações amorosas e das amizades, são diferenciados o reconhecimento jurídico e o assentimento solidário" (Honneth, 2003, p. 157).

A forma específica de luta por reconhecimento nas relações afetivas constitui, para Honneth, o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto-respeito.

É a partir da confiança no cuidado diligente da mãe que a criança passa a possuir condições de estabelecer uma

relação positiva consigo mesma. Essa condição primária tem a capacidade de desenvolver na criança a autoconfiança, que se estenderá depois na vida pública. Quando há maus-tratos nesta condição pelo reconhecimento do amor instala-se o mais elementar rebaixamento pessoal.

Já o reconhecimento pelo direito, para Honneth, expressa a necessidade de os indivíduos serem membros com igual valor na comunidade. Todos os interesses de todos devem ser levados em consideração, devendo o sistema jurídico ser geral o suficiente para isso. As propriedades gerais do ser humano são colocadas em jogo, implicando a sua observância na noção de auto-respeito.

De acordo com Honneth (2003), é por meio da proteção jurídica que se estabelece os direitos de participação política e de garantia de bens materiais mínimos para a sobrevivência. Ao contrário, é o desrespeito jurídico que implica a privação de direitos fundamentais e "representa conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do status de uma pessoa de direito" (Honneth, 2003, p. 194).

Sem o reconhecimento da esfera jurídica a determinados indivíduos, fica reduzida a sua imputabilidade moral em comparação com os outros membros da sociedade. Limita-se na verdade sua autonomia pessoal, o que representa também o "sentimento de não possuir o status de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade" (Honneth, 2003, p. 216, grifos no original).

A terceira e última forma de reconhecimento para o filósofo alemão traduz a esfera dos valores ou solidariedade. Nela existe um "quadro de orientações simbolicamente articulado, mas sempre aberto e poroso, no qual se formulam os valores e os objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade" (Honneth, 2003, p. 200).

Nesta esfera a capacidade e o desempenho dos integrantes da comunidade são avaliados intersubjetivamente, com a categoria de "reputação", capaz de proporcionar estima social.

A forma de desrespeito desta esfera da solidariedade dá-se por meio da degradação moral, em que a dimensão da dignidade é seriamente ameaçada. Nega-se a possibilidade de a pessoa desenvolver uma estima positiva de si mesma.

Essas formas de reconhecimento trabalhadas por Honneth dão mostras da compreensão de que para o autor, o indivíduo não tem como escapar da complexa rede de relações intersubjetivas que há na sociedade onde se encontra, o que o coloca dependente do reconhecimento dos outros indivíduos.

> A realização da cidadania implica reconhecer e ser reconhecido pelo outro, independentemente de sua origem étnica, racial ou nacional: os cidadãos se auto-reconhecem como sujeitos de direitos humanos. O núcleo político da cidadania reside, nesse sentido, na capacidade de poder e força dos sujeitos que demandam determinado padrão social de dignidade, sendo qu tais sujeitos são conscientes das injustiças (Schramm, 2014, p. 36)

Não há como de fato olvidar que é a existência de uma comunidade política anterior que dá sentido ao indivíduo enquanto tal. Em outras palavras, a dimensão social do fundamento ético-político da comunidade a qual pertence perpassa necessariamente a vida daquele sujeito.

> (...)o ético-político abrange todas as condutas e normas pelas quais as relações humanas se põem e sem as quais não podem se expressar como sentido.

> Vale dizer: ele é, ao mesmo tempo, fundamento e instrumento do humano enquanto humano. E aqui podemos antecipar duas características suas: (a) ele é um início, isto é, no estrito domínio do humano não há lugar anterior aque se possa remontar, e (b) o que quer que seja deve inserir-se nele para falar ao homem (Oliveira, 2004, p. 162)

E isso significa também que, quando ao indivíduo é vedada a possibilidade de ser reconhecido, ou seja, de adquirir intersubjetivamente um entendimento positivo sobre si mesmo, há verdadeira morte social deste componente afastado da sociedade.

Não é difícil perceber, por isso, a existência sistemática de verdadeiros cadáveres insepultos na sociedade, contando com a aquiescência de muitos.

Em realidade, a auto-relação positiva de determinados indivíduos foi continuamente assassinada de tal modo pela narrativa social da indiferença e da leviandade naturalizadas, que não se pode conscientemente dizer que tais indivíduos "vivem".

2. O culto capitalista

A atualidade global é marcada pelo poder hegemônico da finança. A tecnologia reificada se arvora ser o único caminho para a resolução dos problemas humanos que surgem.

Formas imediatistas de entender a economia e a atividade produtiva e comercial são responsáveis pela mantença de um sistema de relações sociais estruturalmente perverso, em que a desigualdade social permanece intocada como questão política essencial.

> Os exemplos de malefícios são numerosos, e qualquer um pode fazer uma lista mais ou menos minuciosa, conforme a opinião. Procuremos indicar os mais significativos: as guerras, o desemprego recorrente, o imperialismo, as desigualdades e os efeitos enormes e catastróficos de tudo isso. Aos exemplos acima acrescentem-se a soltura da cobiça, a promoção do egoísmo, a validação de procedimentos moralmente irrecomendáveis, o exclusivismo de critérios monetários e as deformidades decorrentes (Oliveira, 2004, p. 191).

Imperam nesse contexto pretensas necessidades de utilidade e segurança. Nesses termos, "a realidade, transformada pela atividade humana, ganha dinâmica própria, autonomiza-se em relação ao ser humano, opõe-se a ele e o subjuga" (Guedes, 2014, p. 92)

O lucro emerge como realidade auto-evidente, subjugando, através da lógica tecnocrática, os ideais políticos que poderiam apontar concretamente a insensatez e a desumanidade da busca, pura e simples, da maximização dos ganhos ou, em outras palavras, dos lucros.

O consumismo desenfreado parece anestesiar os impulsos de análises mais consistentes e conscientes do plano social em que se vive. Tudo gira em torno de uma maior eficiência e intervenções em curto prazo. Os interesses privados predominam. A satisfação imediata das sensações dita as regras imperantes.

> Temos aqui, portanto, o essencial: no mundo da técnica, ou seja, a partir de agora, no mundo todo, já que a técnica é um fenômeno sem limites, planetário, não se trata mais de dominar a natureza ou a sociedade para ser livre e mais feliz. ¿Por quê? Por nada, justamente, ou antes, porque

> é simplesmente impossível agir de modo diferente devido à natureza de sociedades animadas integralmente pela competição, pela obrigação absoluta de "progredir ou perecer" (Ferry, 2012, p. 143)

É nesse cenário que o pensador Walter Benjamin proporá o sistema capitalista enquanto religião da modernidade (Benajmin, 2013).

O capitalismo é, na visão do autor, um culto permanente, onde é lançada a ideia de progresso ininterrupto. A existência é entendida dentro da lógica da produção plena e do consumo infinito. Não há absolutamente limites para o capital.

Ao contrário das outras perspectivas "religiosas", no culto capitalista não há a ideia de salvação. Ninguém será salvo por meio dele.

Isso porque "tempo é dinheiro" e, portanto, mesmo se otimizando recursos e o próprio tempo, o saldo correspondente não é suficiente.

Daí que, não havendo redenção, existe a culpa. Os indivíduos serão sempre culpados pela sua posição no sistema capitalista.

A existência humana nesses termos, para Benjamin, se resume a viver a crédito.Isso significa que a política perde a primazia para a economia, que passa a ser um fim em si mesma.

> Na realidade — e não mais apenas na história das ideias —, essa mutação transparece no surgimento de um mundo onde o "progresso" (agora as aspas se

> impõem) se tornou um processo automático e sem finalidade, uma espécie de mecânica autossuficiente da qual os homens são totalmente desapossados. E é justamente esse desaparecimento dos fins em benefício apenas da lógica dos meios que constitui a vitória da técnica como tal (Ferry, 2012, p. 144)

Jessé Souza (2015, p. 170) argumenta que o fato de o dinheiro moldar por dentro todas as emoções e pensamentos implica, em outras palavras, que os indivíduos assumem suas virtualidades sem o sentir. Assim, se adquire o "ritmo" do dinheiro e torna-se ansioso, com pressa, dominado pelo relógio, como qualquer comparação com o trânsito de uma grande cidade e a vida tradicional de uma comunidade rural – desde que menos perpassada pelo dinheiro – deixe entrever de modo evidente. Emocionalmente, o dinheiro faz o indivíduo ser indiferente e calculista, reproduzindo a atitude distanciada e fria que o cálculo monetário exige para sua persecução perfeita.

Ainda de acordo com o distinto sociólogo brasileiro (Souza, 2015, pp. 214-215), o caso dos excluídos sociais mostra que as sociedades modernas compartilham muito mais que a troca de mercadorias do comércio internacional ou do fluxo de capitais das bolsas de valores. Elas compartilham também de uma "hierarquia moral" comum ou semelhante, a qual, por exemplo, define quem será percebido, seja pelas instituições, seja pelos seus membros, como "digno" ou "indigno" de respeito e reconhecimento social. Segundo ele, é exatamente a cegueira em relação a toda a "dimensão simbólica" do capitalismo que impede de se perceber e de se "articular" conscientemente sua hierarquia.

Nesse sentido, para Souza, o termo "dignidade" é interessante precisamente porque materializa o "respeito" objetivo para todo aquele ou aquela que possui essas disposições e que, portanto, pode contribuir como "produtor

útil" para o bem geral sob as condições da competição capitalista. A transformação de si mesmo como "meio para todos os fins" heterônomos que marcam o trabalho, seja no mercado, seja no Estado, é aqui o elemento decisivo. (Souza, 2015, pp. 202-203)

Nesse sentido, a agenda neoliberal imperante atualmente no sistema transnacional:

> descaracteriza a própria noção de direitos, desvinculando-os do parâmetro da justiça e da igualdade, fazendo-os deslizar em um campo semântico no qual passam a ser associados a custos e ônus que obstaculizam a modernização da economia ou, então, a privilégios corporativos que carregam anacronismos que precisam ser superados para que o mercado possa realizar plenamente suas supostas virtudes civilizadoras. (MablyTenenblat, 2014, p. 341).

O esvaziamento da política, engendrando maquiavelicamente a condução da sociedade a um suposto progresso, sem fim e sem dimensão de sentido, acaba por minar as possibilidades efetivas de os sujeitos políticos avaliarem sua configuração moral dentro da sociedade em que se encontram.

Conforme aborda a professora Delze dos Santos Laureano (2015), a própria ciência na modernidade tem desempenhado papel de manipulação sobre o mito do desenvolvimento tecnológico como capaz de criar as melhores condições de vida e felicidade para as pessoas, o que contribui para o empobrecimento das subjetividades.

> O reconhecimento da diversidade cultural do mundo não significou o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo. A ciência

> moderna se impôs como ideia e como crença. (...) Por isso, não há outra compreensão senão a de que a ciência moderna é de fato ciência e crença. A subjetividade colonizada se impõe contra a diversidade cultural. Sendo assim, não será apenas com outra racionalidade que será superada a epistemologia moderna, essa que tem servido para justificar tanta violência e agressões aos Direitos Humanos. Para mexer em crença, é preciso mexer em subjetividades e fomentar novas práticas culturais, bem como novas relações e estruturas sociais, econômicas e políticas que viabilizem a vivência de outras crenças. Esse o centro dos debates no novo constitucionalismo (Laureano, 2015, pp. 117-118).

Dessa forma, sem espaços de contestação e reflexão autocompreensivas não se coloca como plausível a existência de experiências concretas de reconhecimento social, fundadas na perspectiva de uma economia que se vê e se porta enquanto instituição ético-política, com o rigor da expressão e, por isso, como espaço de transformação pelo próprio ser humano.

> Essa forma de instituição exclui a natureza externa e anterior ao ser humano como causa da realidade econômica e, portanto, elimina a condição absoluta de possibilidade de conceber a economia como coisa, mas inclui, ao mesmo tempo, essa natureza como condição, matéria ou elemento da economia concebida como atividade. Igualmente, essa forma de instituição permite ver que o movimento parte de dentro do mundo humano, sempre suposta a natureza externa, e que o peso, ou a determinação, inegável das obras humanas (estruturas sociais, condições materiais de produção etc.) é dado pelo próprio ser humano a si mesmo como corpo instrumental e significativo, que ele mesmo criou

> para si. Essa instituição é, portanto, um início verdadeiro, sendo impossível procurar algo ou uma determinação anterior (Oliveira, 2004, p. 182, grifos no originales).

Assim, torna-se urgente uma alteração de mentalidade e de práticas, a fim de que se imponha uma nova realidade, mais justa e mais livre.

Ou seja, conforme diz Guedes (2014, p. 250), torna-se necessário, ao fim e ao cabo, este apartir fundamentalmente de Marx, ao conceber dialeticamente a centralidade da produção da vida material como sistematicamente autonegada na afirmação do ser humano e de sua socialidade como expressão de si e de seu devir, resgatar o problema maior do sentido do existir e da necessária oposição aristotélica entre o viver (como prisão ao reino da necessidade) e o bem viver (como afirmação de um reino da liberdade e de uma vida propriamente humana, não encerrada em qualquer espécie de física social).

3. Por uma nova esperança de humanização

Não obstante o célebre debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth, em que a primeira defende a impossibilidade de redução das esferas da cultura e da economía entre si na temática do reconhecimento, coloca-se como premissa importante de consideração a ideia de que realmente os conflitos por redistribuição não podem ser ¿interpretados como desligados de toda e qualquer experiência de desrespeito social.

Com efeito, as reivindicações por justiça de ordem redistributiva não importam em desconsiderar a vulnerabilidade econômica enquanto reflexo de experiências inexitosas de reconhecimento.

Levando isso em consideração, torna-se importante defender, na linha trabalhada por Vladimir Safatle (2016), um conceito "antipredicativo" de reconhecimento.

Isso significa que é preciso considerar que nenhuma identidad está simplesmente definida e acabada e, por outro lado, passível de ser antagonizada com uma possível diferença do outro. Ambos se encontram com suas identidades em construção ininterrupta.

A diversidade aparece como a modulação de uma mesma universalidade em processo tenso de efetivação em todos os indivíduos. Importante consignar a plasticidade singular das formas de vida em mutação e produção incessantes.

Tal implica que novas formas de solidariedade e igualdade "seriam criadas quando somos capazes de ver sujeitos como suportes de práticas desconstrutivas que modificam estruturalmente o sistema de representações sociais através da constituição de diferenças múltiplas e em eterno movimento" (Safatle, 2016, p. 242).

> Ou seja, o fato de não me estabelecer com identidade fortemente determinada, mas de reconhecer a necessidade de lidar com algo em mim não completamente estruturável em termos de identidade, me levaria a uma maior solidariedade com aquilo que, no outro, sou incapaz de integrar. Se essas novas formas de solidariedade funcionassem, elas poderiam eliminar o caráter meramente compensatório das políticas de reconhecimento cultural, pois não permitiriam que a paralisia política em relação à transformação econômica fosse escondida pela dinâmica regressiva dos embates identitários. Elas poderiam eliminar a dinâmica regressiva dos embates culturais por abrir espaço a uma partilha substantiva de desconfortos

> subjetivos em relação às identidades estáticas. Ou seja, em vez de simplesmente retirar as discussões culturais dos embates relativos à política, há uma tendência a impedir que o debate sobre a cultura não entre em regressão quando for dominado por problemas relativos ao reconhecimento da produção de identidades (Safatle, 2016, p. 242).

Safatle parte do pressuposto de que o campo verdadeiramente político nasce a partir de sua separação do campo da cultura e da economia.

Tal significa que, notadamente em referência ao debate acerca da redistribuição e do reconhecimento entre Honneth e Fraser, em que o pensador brasileiro dá a entender que o primeiro avança em qualidade em relação à segunda, ele pretende ir mais além.

Nesse sentido,

> identidades podem e devem encontrar seu espaço de desenvolvimento, mas não que esse espaço deva necessariamente ser politizado. Defende a hipótese de que a política des-identifica os sujeitos de suas diferenças culturais, ela os des-localiza de suas nacionalidades geográficas, da mesma forma que ela os des-individualiza de seus atributos psicológicos. Nesses termos, a política é, acima de tudo, uma força de des-diferenciação capaz de abrir aos sujeitos um campo produtivo de indeterminação (Safatle, 2016, p. 244).

Segundo o professor paulista,

> sujeitos políticos não são portadores de demandas individuais representativas de certos grupos

> particulares, estamentos e classes. Nessas condições, as demandas que aparecem no campo do político são apenas a emulação de particularismos que procuram se afirmar no interior de um mero jogo de forças, não de uma confrontação realmente política com força concreta de transformação. Os sujeitos só se transformam a rigor em sujeitos políticos quando suas demandas individuais se des-individualizam, podendo assim aparecer como condição maior para a ampliação genérica de direitos (Safatle, 2016, p. 244).

A perspectiva do professor Safatle (2016) não olvida a importância de políticas específicas de discriminação positiva com função estratégica fundamental, como as relacionadas à defesa de grupos sociais historicamente mais vulneráveis, a exemplo de mulheres, negros e imigrantes. Contudo, entende que nesses casos se poderia falar de um uso "estrategicamente provisório" da noção de identidade.

> Na verdade, a autonomia do político em relação tanto à cultura quanto à economia parte da crença de que apenas o campo do político tem condições de se afirmar como campo da igualdade radical, já que os campos da cultura e da economia serão sempre marcados por desigualdades que podem ser minoradas, mas que talvez não possam ser completamente eliminadas. Assim, se é fato que a dinâmica social da cultura é marcada pela afirmação da multiplicidade de diferenças em contínua reconfiguração, é certo também que há uma potência de fragmentação e diferenciação a assombrar o campo da economia. De modo que a defesa da autonomia do político pode funcionar como a garantia de um espaço de igualdade radical na vida social que, inclusive, pode ter grande força

> indutora para demandas de igualdade na esfera econômica (Safatle, 2016, p. 245).

As lutas por reconhecimento particulares quando investidas de um significado que vai além de sua própria particularidade expressam uma função universal que auxilia no processo de afirmação de um igualitarismo radical na sociedade.

Torna-se fundamental perceber que nessa perspectiva o sujeito se define por portar o que resiste ao próprio processo de predicação.

Essas ideias fazem com que se questione o pensamento segundo o qual as lutas políticas caminham necessariamente para a institucionalização de direitos adquiridos. A perspectiva que afirma que a luta social é realizada apenas para ter direitos reconhecidos pelo ordenamento jurídico parece bastante problemática.

A ampliação de direitos às minorias, é bem verdade, constitui importante baliza democrática e isso não está em jogo.

Ocorre que, a partir do pensamento desenvolvido pelo autor brasileiro, vê-se que "cada vez que a estrutura jurídica fortalece sua presença, mesmo que em nome da defesa de setores mais vulneráveis da população, avança a regulação disciplinar da vida" (Safatle, 2016, p. 248).

Dessa forma, a estrutura do direito determina as formas possíveis que a vida pode assumir, os arranjos que as singularidades podem criar. Elas fazem das formas de vida aquilo que previamente tem o molde da previsão legal. A partir deste fato, entende-se a importância fundamental de buscar faticamente desenvolver estratégias de reconhecimento que passem ao largo dos mecanismos

de institucionalização, como é o caso do direito (Safatle, 2016).

Estratégias que permitam, ao contrário, "uma profunda desinstitucionalização através da qual o direito não seja ampliado, mas, de certa forma, atrofiado. Na desinstitucionalização há uma forma de reconhecimento antipredicativo que retrai e desativa o ordenamento jurídico" (Safatle, 2016, p. 248).

Concebe-se assim a possibilidade de abertura do político para além do direito. Talvez, a partir da consideração da irredutibilidade de experiências de indeterminação subjetiva dentro das instituições sociais, da existência de potências não realizadas dentro do sujeito, se possa ir além da afirmação das identidades quando se fala do campo político.

A problemática do reconhecimento recoloca-se, portanto, na tentativa de existência humana fora dos mecanismos de institucionalização.

Considerar a efetivação múltipla dos possíveis na realidade do ser humano faz com que se reflita acerca de alternativas ao processo biopolítico que sequestra e padroniza as individualidades no contemporâneo.

Nesse contexto, José Emílio MedauarOmmati, em arremate à instigante texto sobre o direito à diversidade, aduz:

> (...) enquanto comunidade democrática deve-se assegurar a todos os parceiros desse empreendimento coletivo comum o direito a desenvolver sua forma de vida e de buscar a felicidade do modo mais pleno possível. Isso implica respeitar os diversos projetos de felicidade e de vida boa, portanto o direito à

> diversidade. Para isso, a comunidade deve se assumir como democrática e isso também implica reconhecer as iguais liberdades enquanto o direito mais fundamental de todos serem tratados com igual respeito e consideração. (...) Contudo, (...) tem-se um enorme desafio pela frente, pois o respeito e realização da diversidade implicam não apenas deixar que as pessoas possam realizar livremente seus projetos de felicidade e vida boa, mas também garantir condições materiais para tanto. E isso implica repensar e reformular o modelo económico (Ommati, 2015, pp. 92-93).

Parece possível vislumbrar que somente partindo da constatação do mistério das múltiplas relações que existem entre as coisas torna-se viável um reconhecimento social efetivo. Ou seja, somente partindo da constatação da imensurável potencialidade de cada ser humano se pode voltarao horizonte do reconhecimento recíproco e nele frutificar relações de alteridade.

Assim, resolver os conflitos que surgem na arena social a partir do próprio sujeito, sem a necessidade imperante de regulamentações prévias acerca daqueles, parece apontar pela possibilidade de convívio das diferenças, por meio da singularidade subjetiva de cada qual e, em razão disso, dar azo a alternativas ao sistema capitalista reinante no sistema mundial.

4. Considerações finais

A abertura e o diálogo aos outros sujeitos que compõem a cena social são predicativo básic da convivência na polis contemporânea. Para tanto, faz-se necessário o reconhecimento efetivo entre os atores políticos da comunidade, permanentemente diversos.

O tecnicismo e a reificação de um sistema econômico estruturalmente excludente, como é o capitalismo da forma como praticado nos dias de hoje, dão notas do esfacelamento do espaço público como terreno de transformação e empoderamento dos indivíduos.

Tendo isso em vista, torna-se ainda mais urgente a criação de alternativas existenciais à globalização da indiferença em curso.

Adquirir direitos, nesse contexto, é fundamental no processo democrático de qualquer agrupamento de pessoas. Contudo, o caminho de luta que perpassa todos os espaços da sociedade não se encerra na prescrição de novos direitos.

É necessário romper com particularismos de ocasião e reconhecer no outro aquilo que também não é determinado no sujeito que reconhece. Isso significa dizer que o que diferencia o sujeito é o que o faz igual aos outros.

A política possui, portanto, a capacidade de engendrar espaços de liberdade e reconhecimento efetivo quando presente no escopo social da governabilidade a ideia de que, quanto maior a indeterminação dos sujeitos, maior a possibilidade de eles construírem a sua própria vida.

Assim, pensar além das estruturas sociais permite criar espaços de alteridade e abertura social, além dos mecanismos do direito.

Parece possível concluir que é na constatação da universalidade da política, ao des-individualizar demandas individuais dentro da sociedade, que se torna viável o reconhecimento de “viventes”, na condição de corpos políticos potencializados.

Referências

Benjamin, W. (2013). *O Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo.

Laureano, D. S. (2015). *Direito das minorias: desafios epistemológicos*. Belo Horizonte: Initia Via, 2015, v. 3.

Ferry, L. (2012). *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Guedes, É. (2014). *A economia como sistema da representação em Karl Marx*. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.

Oliveira, J. F. de. (2004). *Ethos e politeia: os fundamentos da concepção marxiana da economia*. São Leopoldo: Unisinos.

Ommati, J. E. M. (2015). *Os fundamentos constitucionais do direito à diversidade*. Belo Horizonte: Initia Via.

Safatle, V. (2016). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Schramm, L. (2014). Reconhecimento, justiça e despolitização da teoria política contemporânea: uma crítica a Rawls e a Honneth. ARACÊ – Direitos humanos em Revista, a. 1, n. 1, p. 34-52, jun/2014.

Souza, J. (2015). A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite. São Paulo: LeYa.

Tenemblat, M. J. T. (2014). Financeirização do capital e questão social no contexto do novo desenvolvimentismo. SER Social, Brasília, v. 16, n. 35, p. 327-353, jul.-dez. /2014.

Cap. 3. Economía solidaria en Boyacá: una lectura académico-investigativa de los estudiantes de Negocios Internacionales en busca de alternativas a la construcción de paz en el territorio

Álvaro Hernández-Acevedo[1]
Escuela Superior de Administración Pública (ESAP)
Bogotá-Colombia

Resumen

Este trabajo se presenta como uno de los resultados parciales del proyecto de investigación "Pedagogía para la paz y lugares del bien común para fortalecer la construcción de paz en Tunja", cuyo objetivo central está centrado en el fortalecer la construcción de paz territorial identificando experiencias significativas sobre economía solidaria y los movimientos sociales en Boyacá.

Se describen algunas perspectivas sobre la visión de los estudiantes de Negocios Internacionales acerca de la Economía Solidaria, analizada no desde la teoría, sino desde el conocimiento práctico de las regiones de Boyacá, donde se lleva a cabo esta experiencia económica alternativa al libre mercado. Se parte de la premisa que, solo generando mecanismos, estrategias y oportunidades

1 Ma. Contacto: alvaro.hernandez@esap.edu.co

de progreso y desarrollo económico integrales, es que en una región la justicia y la paz serán posibles en la vida de cada sujeto que se compromete consigo mismo y con el otro para proteger su entorno vital. En este sentido es que se parte que la consecución de la paz será posible si hay justicia social y desarrollo sostenible.

En primera instancia, se muestran las conclusiones de los ejercicios en clase basados en la investigación como herramienta pedagógica en la educación superior. En un segundo momento, el recurso teórico desde el que se analiza la Economía Solidaria, las economías alternativas, los principios de la doctrina social de la Iglesia y su papel en el mundo de lo económico, y los metarrelatos del libre mercado; luego, se plantea una descripción de las actividades pedagógicas que se realizan hacia la construcción de conocimiento sobre una economía humana, y por último, el aporte de los estudiantes de Negocios Internacionales acerca de la economía solidaria y su papel frente a los objetivos que todo sistema económico debe plantear para la resignificación de lo humano, lo vivo, y lo vivo no humano.

Palabras clave

Economía solidaria, libre mercado, investigación pedagógica, educación superior, economía y humanismo.

1. Introducción a modo de *lectio*

La paz es una construcción continua de relaciones humanas basadas en la justicia, la equidad, el diálogo, el disenso y consenso, en el acceso a las condiciones y posibilidades mínimas de una calidad de vida, y en la transformación continua del entorno en donde participen todos los sujetos en las diversas instituciones de la sociedad civil y estatal, educativa, política y económica. Esta construcción, a través de un aprendizaje significativo

en el que la calle se convierte en laboratorio social para el aula, es un proceso donde interactúan todos los sujetos, establecen sus apuestas ideológicas, teóricas y culturales, y se comprometen en proyectos que vinculan memoria, experiencia y discurso en pro de generar una sociedad pacífica y resiliente ante los conflictos.

Sin embargo, en el intento de unir academia, estudiantes, campesinos y "estado" para eliminar esa idea errónea de desconfianza y de amenaza competitiva, como una causal de la espiral de violencia, es imprescindible generar un proceso de formación en el reconocimiento del otro, de confianza en las instituciones, y en la toma de conciencia de la colaboración comunitaria para lograr objetivos comunes. Esta es una de las primeras conclusiones a las que se llegó en el decurso de la cátedra Fray Louis Joseph Lebret, O.P., dedicada a la Economía y Humanismo, fundamentada en el trabajo "Hacia el cultivo de la paz. Estrategias comunitarias para el desarrollo social" del líder campesino Lázaro Rojas Daza (2016), quien motiva a la generación de proyectos interdisciplinares, interinstitucionales, y más que todo interpersonales, en el que la construcción de paz se convierte en el fin último, a través de experiencias de contacto con el otro y lo otro.

Ahora bien, en el mundo actual se experimenta un deterioro de las relaciones personales, un afán desmedido por el lucro y una búsqueda voraz y casi mortífera del "american dream", que no es posible pensarlo en español, lo que conlleva a existencias y vidas de profesionales marcadas por la frustración, y a la justificación para acceder a diferentes caminos, que pueden incluir la violencia, para alcanzarlo. De ahí que sea necesario seguir apostando por la formación en la importancia de establecer relaciones interdisciplinares, interculturales, ecológicas, y económicas alternativas, para otro mundo mejor que es posible.

Por otra parte, el desarrollo de este trabajo partió del acercamiento a la realidad que se ha venido dando desde diversas perspectivas y contextos históricos, de tal manera que se puede hablar de unas geoepistemologías y discursos que intentan bien explicar o bien describir las dinámicas del sujeto con las ciencias. Aunque la resistencia de los estudiantes que se experimentó en la posibilidad de analizar la realidad desde la otra orilla, que parte del relato, la memoria y la incertidumbre, fue evidente, por la costumbre ante la zona de confort del conocimiento técnico construido y transmitido en orden a un mundo que ya no existe.

Los griegos, por ejemplo, se basaron en la teoría para acercarse a la realidad, y el docente era el guía del saber para que sus discípulos asumieran dicho conocimiento y encontraran nuevas ideas a nuevos problemas. La Universidad asume, desde la edad media, la teología como eje para comprender la realidad, de la mano de San Agustín y Santo Tomás con luminarias como Platón y Aristóteles, en el que las verdades se establecen como absolutas y la creencia religiosa es el medio para educar en esa verdad.

Ya en la Edad Moderna, se oficializó la experimentación como condición de posibilidad para la ciencia y el saber verdaderos, y se generaron las Academias, las sociedades científicas, en el que las escuelas pasaron a ser los colleges. Estos se basaron en el método científico para explicar, modelar y controlar la naturaleza. Esta forma de comprender la realidad dio origen a las ciencias sociales o del Espíritu, las cuales intentaron explicar, bajo este método, las dinámicas y relaciones del ser humano, partiendo de un funcionalismo de la acción humana.

Esta explicación de la realidad y acciones humanas posibilitaron el discurso especializado de la antropología, ya que había que explicar al hombre desde las mismas

culturas, lo que rompía con un principio básico del método que es la objetividad; sin embargo, se abrió camino a la etnografía, en donde el lenguaje se empezó a estudiar como fuente de comprensión de una nueva realidad, y que la investigación se convirtió en hermenéutica, y más adelante con la fenomenología. Estas nuevas ciencias filosóficas sustentaron que la universidad debía generar una función como es la extensión, generando un tipo de investigación que recogió todo el saber y lo dispuso hacia la guerra.

En este sentido, la innovación fue asimilada por las universidades como un plus de su estar-ahí en la sociedad. Si en la edad media, la fe era el fundamento de la universidad, en la edad moderna era la ciencia, y ahora en la universidad contemporánea se le exige una ecuación entre investigación, sociedad, economía, ambiente e innovación, ya que no se habla de un mundo disciplinario sino inter y transdisciplinar.

A través de esta lectura de la realidad, la economía se convierte en un lente esencial, ya que dinamiza las relaciones humanas, sociales, culturales y políticas. Desde esta perspectiva se concluye que esta aldea global se experimenta un crecimiento permanente, un consumo sin límite, una maximización de los beneficios en las empresas, una idolatría del mercado, y la imposición "invisible" de la religión del neoliberalismo, con sus nuevos sacerdotes, ritos, sacrificios, catedrales a todas las esferas y escenarios para controlar la vida toda de cada sujeto.

A partir de esta entronización de la religión del mercado que pregona el advenimiento del reinado de Dios con la libertad que provee el capital, se pretende creer que puede existir una armonización entre estos dos términos, dado como principal benefactor al individuo, y así al bien común de la sociedad; sin embargo, las crisis cada vez más profundas, como el desempleo, el olvido del campo y la exclusión de

los más desfavorecidos, nos demuestra que esta fórmula de economía capitalista tiene poca relevancia, por lo que se hace necesario y urgente encontrar fórmulas alternativas para contrarrestar estas condiciones que demuestran la persistencia de un *homo demens* sin lugar a la esperanza.

Desde un contexto regional, la construcción de paz en el departamento de Boyacá ha sido un reto bastante grande, que todos los ciudadanos deben asumir. Todas las instituciones, civiles y estatales, se han preocupado por desarrollar sus políticas, estrategias y proyectos basados en un objetivo central: brindar a la sociedad un ambiente de armonía y tranquilidad para lograr un equilibrio y una equidad, a través de un desarrollo sostenible que integre medio ambiente, sociedad y economía, con el fin de edificar mejores oportunidades y condiciones para generar una calidad de vida y un desarrollo integral de todo el género humano y para todos los hombres.

Existe un gran problema de desigualdad que se establece en las clases medias a través de la pérdida del poder adquisitivo, junto con la indigna calidad de vida de los sectores más pobres, pero mostrando un aumento de las necesidades básicas que no satisfacen a la población más vulnerable. En la actualidad existen personas en todo el mundo que no tienen acceso a los derechos mínimos como son salud, educación ni trabajo. Los datos del Programa Mundial de Alimentos de la ONU, dan claridad de qué "795 millones de personas sufren de hambre a raíz de la falta de comida y por esta razón no llevan una vida saludable". (Economía Solidaria, 2017).

Nuestra región cundiboyacense, en una lectura académica en las aulas, intenta no dejar a un lado su gran riqueza que es el agro, con todo su saber ancestral que identifica y contextualiza para "hablar con el mundo" acerca del entorno de lo humano que puede estar en vías de extinción, bien

por la guerra absurda o bien por el absurdo de la acción depredadora del hombre sobre el medio ambiente. En estas dos coordenadas, seguirá siendo válida la pregunta ¿cómo la academia se debe convertir en escenario de discusión, compromiso y acción para que la paz se consolide como construcción y transformación de lo humano en un ordenamiento social, económico y político hacia lo justo y digno?

2. Disputatio alrededor de la economía solidaria

En las dinámicas sociales de convivencia entorno a la paz, se destaca la importancia del papel de la investigación al servicio de la sociedad, puesto que crea nuevo conocimiento significativo, el cual es transformador y proyectivo, siempre y cuando el contexto sea el eje motivador. Se destaca, además que, mediante el trabajo, el estudio y las actividades culturales, se permitirá el reconocimiento del otro y lo otro. Es lo que plantean los estudiantes cuando se les habló de cómo construir escenarios de paz.

Ante lo anterior, los estudiantes de Negocios Internacionales, en pro de buscar nuevas alternativas ante el sistema económico actual, concluyeron la necesidad de resignificar el valor del liderazgo hacia lo positivo, en función de la libertad y la justicia, como elementos motivacionales, mediante los cuales se podrán diseñar estrategias concretas para convivir con las distintas culturas, modos de pensar, y la generación de nuevos proyectos que integren vida, contexto y apoyo estatal para construir, entre todos, decisiones de convivencia, justicia, dignidad y paz.

La economía solidaria es una propuesta alternativa a los fundamentos de la Economía Capitalista, que no desconoce las etapas del ciclo económico, es decir financiación, producción, comercialización y consumo, y sí coloca a la persona en particular, y a la sostenibilidad de la vida, en general, como objetivo de su actividad.

Los principios de la Economía Solidaria se pueden describir en los siguientes:

- Promover el desarrollo integral del ser humano.

- Contribuir al perfeccionamiento de la democracia participativa.

- Participar en el diseño y ejecución de proyectos de desarrollo económico y social.

A partir de estos principios, se puede evidenciar que el sistema capitalista debe dar respuesta a los retos de la desigualdad y la injusticia que sus prácticas y organizaciones reclaman como consecuencias colaterales ante el primado de la propiedad privada y el libre mercado. De ahí que, en la búsqueda de nuevas alternativas, sustentadas desde el "depositum" de las ciencias económicas, se han generado experiencias, movimientos sociales y corrientes académicas con enfoques plurales, para "hacer" economía con criterios como justicia social, equidad, desarrollo humano y sostenibilidad.

A finales del siglo XIX, después del nacimiento del cooperativismo y el mutualismo, surgió el concepto de Economía Social, a partir de diversos desarrollos con sus coyunturas específicas y contextos geográficos diferentes, se han ido generando experiencias que dan primacía a la persona en todas sus dimensiones sobre el capital. Se fue caracterizando por darle principal relevancia la adhesión voluntaria, el principio democrático en las organizaciones, el diálogo sereno acerca de los intereses comunitarios, la corresponsabilidad, la subsidiariedad y la autonomía ante actores, públicos y privados, que buscan la meta del desarrollo humano en todas las dimensiones.

No en vano, en las discusiones de clase se comentaron los desafíos que, desde Davos, se plantearon para los próximos años: preparación para la cuarta revolución industrial, el fortalecimiento de la gobernanza de la globalización y la colaboración internacional, el revitalizar el crecimiento económico mundial, y reformar el mercado capitalista (Xi, J. 2017).

2.1 ¿Y el papel de la educación superior?

Ante este estado de la cuestión, es necesario abordar uno de los frentes de análisis, el papel de la Educación Superior. La universidad debe recuperar su razón de ser como un espacio dialogal para construir paz en una sociedad plural, diversa y cosmopolita (Hernández, 2017). Es necesario repensar el quehacer pedagógico y docente de las prácticas, en donde todos los sujetos tengan la disposición a reflexionar e investigar para crear alternativas plausibles de proyectos de negocios entre los mismos campesinos, para que, con pedagogías de paz y pensamiento crítico, se promueva una economía solidaria donde se dinamicen los sectores agrícolas y de servicios en la región, y que el producto interno se reinvierta en la misma región.

Entonces, la riqueza de una región, de una sociedad no debe estar medida solamente en productividad, sino en todas las dimensiones, en términos de calidad de vida humana para todos, o como lo afirmara Lebret: “en un desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres” (1969, p. 47). Esta sencilla pero no menos importante inferencia es una de las conclusiones de los estudiantes al visitar algunas zonas donde se promovió unos proyectos de economía solidaria; además que es necesario ver nuestra realidad no solamente desde el paradigma eurocéntrico, sino desde el saber ancestral con su riqueza conceptual y sapiencial que involucra vida, corazón y mente.

Se dejó claro que la naturaleza nos enseña que debemos estar vinculados íntimamente entre medio ambiente y la totalidad del ser humano que vive en y por él. De esta manera, la paz se entiende como una construcción de justicia social y de protección de las relaciones con el medio ambiente para concretizar una identidad personal y un sentido de pertenencia social. Vivir en los páramos enseña que, sin equidad, sin libertad y sin dignidad no habrá paz, además que es obligatorio desde la academia disminuir la distancia del abismo existente entre la Colombia del campo y la Colombia de la ciudad. En este marco, una cátedra de la paz o una economía y humanismo, deben vincular el recurso a lo ecológico, a lograr estrategias para vivir con calidad humana y no tanto con crecimiento económico, mediante una apuesta por el desarrollo sostenible, e indiscutiblemente, aprender a desaprender para volver a aprender.

Se necesita volver a aprender las reglas básicas de vida de nuestros ancestros, quienes aprendían de la naturaleza el orden para convivir en paz y justicia. Esta afirmación es el derrotero para todos los ciudadanos del mundo. Aunque se ha demostrado que, tristemente, las leyes del agro en Boyacá están realmente contra el agro, contra el campesino que no lo dejan ver más allá de su parcela, porque no le alcanza ni el tiempo ni el dinero para entender las dinámicas económicas en que lo envolvieron, ya que sigue siendo un vacío y una tarea en deficiente para la universidad la educación terciaria y continuada.

A nuestros campesinos se necesita que los empoderemos, tanto desde el Estado como desde la Academia. Se le debe enseñar a los campesinos jóvenes una atractiva mirada a quedarse en el campo, ya que este le dará una mayor calidad de vida, pues solo así se logrará una experiencia de paz, no habrá desplazamiento, forzado o anhelado, y sí una participación construida con cada campesino que será feliz de ser y de realizar su esencial labor en el mundo

vital de lo humano. Desde el campo se nos enseña que es posible el diálogo y el consenso, dejándolos en libertad de actuación, decisión y pensamiento.

Así lo plantea Pastore:

> Cambiar las formas en que entendemos a la economía y sobre cómo formamos en las universidades, es una disputa central porque la concepción sobre qué es la economía hoy está absorbida por la corriente del libre mercado. La idea de que las personas naturalmente tendemos a competir y no a cooperar es construida por poderes institucionales como la academia y los medios de comunicación (2016, p. 29)

En este sentido, el papel de la universidad será ir al campo, al contexto real de los sujetos, para que ellos mismos lo transformen, y por ello la educación terciaria y continua los abordaría en temas como capacitación en derechos, en tecnología para el agro, en desarrollo sostenible, alfabetización tecnológica, y en economía agraria.

Ahora bien, como afirma Juan José Tamayo:

> Estamos ante una crisis más ética que económica. Lo que realmente ha fracasado ha sido la voraz inmoralidad del mercado en que se sustentaba la globalización neoliberal. Y los principios en los que ésta se basa pueden resumirse de este modo: libertad individual como valor absoluto sin referencia comunitaria ni dimensión social, que desemboca en un individualismo beligerante; libre iniciativa como despliegue de la libertad individual: feroz y agresiva competitividad, orientada a la superación y al éxito individuales; culto al dinero, convertido en ídolo, al que se rinde

> adoración y se ofrecen sacrificios; concepción insolidaria de la existencia humana, que desemboca en la creación de marginación cada vez más anchas y más profundas; darwinismo social, que implica la eliminación de los más débiles y consideración de la justicia social como bandera de cuasi superstición (Tamayo, 2011, p. 48).

Se debe asumir pacífica y críticamente que existen unas falsas premisas que ha vendido la teoría del libre mercado, en cuanto que el libre mercado no puede estar por encima de la persona humana, y ese culto a la propiedad privada esclaviza a las menos favorecidas, planteando una "política" discriminatoria y de exclusión, por su género, raza, condición social y geográfica. Así lo estableció Oxfam en enero de este año:

- El mercado nunca se equivoca, y hay que minimizar el papel de los gobiernos en la economía: *Los mercados son siempre el mecanismo más eficiente para asignar valor. Los mercados suelen corregirse a sí mismos y los Gobiernos deben regularlos lo menos posible. Los mecanismos de mercado deben aplicarse todo lo humanamente posible.*

- Las empresas tienden maximizar sus beneficios y la rentabilidad de los accionistas a toda costa*: La rentabilidad debe ser la principal medida del éxito de una empresa y el principal indicador de su eficiencia.*

- La riqueza individual extrema no es perjudicial sino síntoma de éxito, y la desigualdad individual no es relevante: *El hecho de que existan personas muy ricas se debe al éxito económico y a su propio talento y habilidades. La desigualdad entre los más ricos y los más pobres no importa siempre que la economía crezca.*

- El crecimiento del PIB debe ser el principal objetivo de la elaboración de políticas: *El crecimiento del PIB es el mejor indicador de la buena marcha de un país.*

- Este modelo, basado en la maximización del capital y de los beneficios, es neutral desde el punto de vista del género: *Las personas son "agentes económicos" que no necesitan definirse de acuerdo con identificadores sociales; su género, clase social, etnia, etc. son irrelevantes, de manera que son sus capacidades y esfuerzo los que determinan sus resultados, y no el hecho de ser hombre o mujer.*

- El planeta ofrece recursos ilimitados a la economía: *La mayoría de los insumos medioambientales son externos a la economía. No se reflejan en la cuenta de resultados de una empresa, ni en el PIB de un país, lo cual significa que no tienen coste alguno* (Oxfam, 2017).

Estas falsas premisas deben hacer pensar al profesional de cualquier área del conocimiento, a cualquier ciudadano a analizar su entorno, a criticar su manera de ver el mundo, y a resignificar su quehacer en todas las dimensiones, en pro de la construcción de una paz, que no es sólo ausencia de guerra, sino una actitud de vida bajo los principios de reconocimiento del otro, de la apuesta por una vida coherente en el pensar, decidir y actuar.

Lo anterior implica la articulación de lo pedagógico, ambiental y lo económico, en conjunto con las instituciones estatales y civiles para favorecer la realización del ser humano en todas sus dimensiones, porque es una necesidad promover el desarrollo para todos los pueblos, tal y como reza la Populorum Progressio de Pablo VI (1967). Esta es una utopía plena de esperanza de buscar un equilibrio razonable en el que se intente zanjar el abismo entre ricos y pobres, entre las naciones industrializadas y aquellas que, a duras penas son vistas como las regiones donde se extraen los recursos sin beneficio para sus habitantes.

Ya lo establece Albornoz que "es preciso reconocer que el escenario de la globalización de la economía y la tecnología no se ha mostrado necesariamente favorable al desarrollo de las capacidades propias de los países en desarrollo" (2009, p. 59). Estos contextos en sus economías no han tenido el objetivo anhelado; al contrario, se ha profundizado la brecha en los países en desarrollo, evidenciándose la disparidad entre los salarios y las capacidades laborales y profesionales de la mano de obra, a lo que nuestro entorno inmediato debe asumirse como el marco epistemológico desde el cual se analiza esta realidad social, política y económica, en cuanto búsqueda de alternativas del poder y del poder económico.

Lo anterior significa una apuesta por analizar el mundo de la vida desde una perspectiva liberadora, emancipadora e integradora que promueva la dignidad del ser humano todo y la liberación del pensamiento que, por los avances tecnológicos y la imperante globalización, no alcanza a avizorar un mundo mejor. Así pues, lo que se busca es un análisis encarnado de la realidad histórica que no puede ser ajeno a la situación de injusticia que clama por el empobrecimiento de las regiones del Sur (Tamayo, 2010, p. 190). Esta apuesta significa interpelar la geopolítica y la economía situacional que evidencia la indiscutible necesidad de repensar la lógica del capitalismo de los países del Norte a propósito de las condiciones infrahumanas que padecen estos países del Sur.

2.2 Apostarle a una economía alternativa: la solidaria

La economía solidaria está constituida por un profundo e integral proceso de estrategias, políticas, mecanismos, organizaciones y redes, que tienen un fin social o económico, desarrollado por asociaciones organizativas democráticas. Es un modelo económico que se denomina alterno y emergente cuyo objetivo principal es responder,

en palabras de Tamayo, a un proyecto que "*compagine armónicamente con los valores de la libertad, la conciencia y la responsabilidad unidos a los principios del bien común, la solidaridad y la unidad del género humano*" (Tamayo, 2010, p. 190). Vivimos en un mundo para compartir con recursos limitados en el que estamos tardíos para cambiar nuestras formas de relación con este.

La Economía Solidaria parte de la convicción que la economía es un medio que está al servicio del desarrollo humano, personal y social (entiéndase éste como comunidad de ciudadanos), que contribuye a la mejora de la calidad de vida de las personas en su entorno vital. Este modelo económico alternativo se sustenta en una visión ética y humanista del ser humano en sus actividades económicas colocando a la persona y a la comunidad en la fuente del desarrollo integral que implica lo vivo, humano y no humano.

Lo anterior implica que la Economía Solidaria se convierta en conjunto de políticas, estrategias y mecanismos transformadores, en relación con el modelo tradicional de la economía en nuestro mundo. Es un modelo que centraliza su marco de acción a las personas, con la intención de intervenir en la solución de sus necesidades, capitalizando sus capacidades y dignificando el valor del trabajo por encima del capital y de su acumulación, y a su vez reivindica un modelo socioeconómico más redistributivo y equitativo.

La economía solidaria permite analizar la totalidad de lo real desde todas las dimensiones, ya que, al no buscar una mirada alternativa al pensamiento económico, nuestros hijos heredarán una tierra desértica, pues desde hace tiempo rompimos el equilibrio del sistema auto-eco-organizado que nos asegurará la supervivencia de los seres vivos, humanos y no humanos. El cine ya ha mostrado cómo sería lo que la ciencia está pensando de buscar otros mundos, pero que, hasta el momento, la tecnología actual

no alcanza a lograr conquistar lugares donde sea posible la vida.

Nuestra manera de producir y consumir, de desechar y contaminar, y nuestro increíble poder de destrucción, nos han convertido en la única especie con el potencial suficiente para convertir la Tierra en un espantoso desierto, si es que antes no nos destruimos nosotros mismos con las poderosas armas que hemos creado. El que no quiere ver esta realidad y no está dispuesto a cambiar la vida, luego de escuchar estos mensajes apocalípticos, le es más fácil creer irracionalmente en el progreso que asumir las enormes responsabilidades del presente; si no se atienden desde ahora esos urgentes llamados a la cordura, la magnífica obra de la humanidad concluirá con la muerte de esta (Hernández, 2011, p. 98).

Por tanto, debemos recurrir a una economía que posibilite el cuidado del medio ambiente, el cual es expresión de lo divino, y a lo que debemos rendirle respeto y todo nuestro mayor cuidado (Boff, 2002), favoreciendo el bien común que no es autónomo, ni pensado para un solo mandatario, sino que se relaciona con los fines últimos de la persona humana y de lo vivo no humano a través de la perspectiva del bien común.

Una visión estrictamente materialista transformaría el bien común en un simple bienestar socioeconómico, sin un fin más allá del lucro y la propiedad privada, y para el ser humano, en el sinsentido de su más profunda razón de ser; esto significa que el principio dignidad humana, eje central de la doctrina social de sesgo cristiano, fundamenta el principio del bien común, que deviene en igualdad de condiciones y posibilidades de las personas, y en las condiciones de la vida social que hacen posible las asociaciones y, a sus miembros, el logro más pleno y más fácil de su perfectibilidad.

De ahí que se deba entender al bien común como la meta a la que cada uno de los ciudadanos pretende llegar con su aporte desde su área de actuación y conocimiento, ya que es más que la suma de todos los bienes del cuerpo social; es indivisible y, desde la pluridiversidad, es posible alcanzarlo, acrecentarlo, promoverlo y defenderlo.

En vista al futuro, este obliga a unas exigencias que tienen en cuenta un compromiso por la paz, la correcta organización de los poderes del Estado, un sólido ordenamiento jurídico, y la salvaguardia del medio ambiente.

Desde esta perspectiva, el Bien común atañe a toda organización estatal y de la sociedad civil para cumplir en la intervención de las necesidades ante los servicios esenciales para cada persona: alimentación, habitación, trabajo, educación, transporte, salud, libertad de expresión y de creencias religiosas. No se puede dejar a un lado la contribución que cada Nación tiene de intervenir en establecer una verdadera cooperación internacional, en vistas al bien común universal mirando hacia las futuras generaciones (Agenda Social, 2000, nro. 293).

En este sentido, se debe tener claro que crecimiento económico no es igual, ni nunca lo será, a desarrollo integral, ya que este "es un proceso conducente a la ampliación de las opciones de que disponen las personas…, donde las relaciones económicas deben llevar al mejoramiento de la calidad de vida de todos y cada uno de los sujetos que habitamos en esta nuestra casa" (Delors, 1998, p. 89).

La Economía Solidaria, por tanto, busca recuperar la función esencial de esta ciencia social, a saber, ser un medio para que las personas experimenten un buen vivir. La Economía no puede concebirse como un saber exacto que responde con cálculos matemáticos a realidades humanas y en las múltiples, diversas y escalonadas esferas sociales y

políticas de nuestras sociedades. En contraposición a esta visión mecanicista, la economía solidaria establece que la actividad económica, en sus diferentes facetas, debe tener como centro de su actividad a las propias personas, a su sociedad y al medio ambiente, eliminando la maximización de beneficios del modelo productivista que acumula capital por encima del desarrollo de las personas, y es ajeno a los daños ambientales producidos en la consecución de sus objetivos**.**

2.3 Todo es cuestión de principios

Esta afirmación tiene dos direcciones que apuntan a una misma realidad utópica: una sociedad pacífica de ciudadanos éticos e integrales. Ante esta situación, Cortina plantea que es necesario definir un *ethos*, es decir, "un carácter personal y social predispuesto a no expoliar la naturaleza, sino a colaborar en su desarrollo" (2012, p. 145). No basta con buscar soluciones desde lo tecnológico ex profeso a un problema de orden integral, en cuanto que pueden generar consecuencias más graves. Por tal razón, la economía solidaria parte de unos principios fundamentales que son:

a. *Principio de equidad*

La equidad implica brindar los recursos de acuerdo con las necesidades de los ciudadanos y no en un sentido igualitario que redunda en la mayoría de las situaciones en injusticia, ya que reconoce a cada ser humano como sujetos en igualdad de condiciones, posibilidades, y en dignidad; además que se protege su derecho a no estar sometido a relaciones basadas en la discriminación sea cual sea su condición social, género, edad, etnia, origen, capacidad, etc.

Desde la economía solidaria, se parte de la premisa que es necesario brindar las condiciones básicas para que cada sujeto alcance sus ideales y proyectos en conjunto

con el otro y que proteja lo otro, el medio ambiente. Además, es menester aclarar que la equidad no lleva a un asistencialismo ni a una subsidiariedad, sino a la construcción de proyectos que incluyen la empresa privada, el apoyo estatal y, principalmente, el trabajo innovador de cada comunidad que se une para potenciar un producto.

b. *Principio de trabajo*

El trabajo es un generador de calidad de vida de las personas y sustenta las relaciones económicas entre los ciudadanos, donde el Estado tiene la obligación de intervenir en la protección de tales relaciones. De ahí que la economía solidaria, en un contexto social e institucional, mediante el trabajo como factor dignificante de la vida humana, genere las condiciones de posibilidad para que la democracia, la ciudadanía, y el desarrollo económico se conviertan en un proyecto al que todos podemos comprometernos con nuestras profesiones y labores.

c. *Principio de sostenibilidad ambiental*

La economía solidaria sustenta que la actividad económica está relacionada con la naturaleza, lo que implica el reconocimiento de sus derechos como seres vivos pertenecientes a un mismo macrosistema donde interactúan todos los seres vivos, humanos y no humanos. Este equilibrio se convierte en una *conditio sine qua non* para la supervivencia de lo humano, y para ello vincula el concepto de *holismo*, totalidad, haciendo referencia a la inter y codependencia de todos los seres con su entorno; las cuales deben ser vistas glocales, es decir, pensando global y actuando localmente, eliminado de suyo la unilateralidad de la técnica científica.

Bajo este principio de la sostenibilidad ambiental cobra vigor el *biocentrismo*, que rechaza un antropocentrismo destructivo que no respeta el valor sagrado a la vida. Esta categoría sostiene que formamos una comunidad biótica

que vive de manera interdependiente, le da a la naturaleza un valor en sí misma, y no debe ser vista exclusivamente al servicio y manipulación del hombre. No es esotérica la tendencia de la economía solidaria que afirme de la naturaleza que posea *un espíritu*, al que debemos unirnos desde esta experiencia, ya que está demostrado que *evoluciona integralmente*, y el ser humano debe convertirse en eslabón esencial de ese macrosistema y utilizar su inteligencia, experticia y sabiduría para transformar la naturaleza para todos y cada uno de los seres vivos.

Para la economía solidaria, al colocar la persona como el centro y razón de ser, esto es, su *fundamento ontológico o científico,* el carácter ético cobra gran importancia y validez. Desde la época moderna, la razón instrumental, ilustrada y antropocéntrica convirtió en subjetivo ese fundamento, alejando lo ético de la ciencia natural, generando el derecho *motu propio* humano de experimentar con ella. De ahí que la naturaleza se convierta en sujeto de manipulación y destrucción so pretexto de avances científicos, causando la degradación de la naturaleza y los ecosistemas en que se incluye el ser humano.

Al definir al ser humano como un ser relacional, uno de esos vectores es la interacción que establece con la naturaleza. Desde todas las áreas del conocimiento preocupadas por el desarrollo sostenible, se hace imprescindible *una educación orientada a la vida* porque tiene un valor en sí misma y no obligando a respetarla. El momento actual exige que asumamos una postura clara, concreta y concisa por una apuesta a *defender el yo ecológico* y no solamente porque se mire exclusivamente desde el yo social, sino también su yo ecológico, debido a la relación que se mencionó, además que se establece como deber moral.

Lo anterior nos lleva a afirmar de manera tajante que un país es modelo de desarrollo sostenible si lo es ecológicamente,

porque todos debemos entender que vivimos en "nuestra casa", y la debemos proteger en todos los sentidos, pensando a futuro en mantener la riqueza y diversidad de la vida y no, solamente, reparar todo lo malo que hemos hecho con ella. Si todos somos iguales por un contrato social, por un estatuto legal, por naturaleza y/o por obediencia ciega, no es suficiente, sino que es necesario *ser sujetos éticos con responsabilidad y codependencia,* que se refleja en el cuidado por lo débil, vulnerable, discriminado y excluido.

Este principio que sustenta la tríada del desarrollo sostenible, es decir, Economía, Sociedad, Educación, exige de todo un constante ejercicio de *autocrítica* ante el afán desmedido de la producción y del consumo de los países desarrollados, que añoran ese crecimiento tecnológico que dispara ese consumo, agotando los recursos del resto de la humanidad.

Adela Cortina (2002) establece que amar a la tierra solo es posible si se es coherente con el que se dice sentir por otra persona. Reconoce la convicción de las éticas ecológicas a propósito que la tecnología no será la solución a los problemas del medioambiente, sino precisamente un cambio de actitud, y con ello la tecnología que será un instrumento importante. Para tal cometido, la educación se convierte en una estrategia fundamental para lograr ese nuevo estilo de vida que cambiará esa idea de progreso, que no es maximización del consumo, sino donde se involucre al más vulnerable de los seres vivos de esta pequeña gran aldea global.

d. *Principio de cooperación*

La economía solidaria da especial primacía a la cooperación antes que a la competencia productivista y capitalista que elimina al otro y lo otro. Ante el anhelo de un mundo mejor, es imprescindible que los sujetos se entiendan como miembros partícipes y activos que se comprometen en un

mismo proyecto, en el que cada uno aporta sus intereses, conocimientos y saberes.

En este sentido, este tipo de economía, el cooperar es esencial para que todos los sujetos logren conseguir una calidad de vida, digna, equitativa y justa. La Economía Solidaria propone un modelo alternativo que genera y gestiona actividades empresariales donde se logre integrar rentabilidad, eficacia y sostenibilidad técnica y financiera, con el desarrollo humano de todas personas y al interés social en el centro de su actividad. Así, se relativiza y elimina toda política empresarial capitalista que tiene como objetivo principal la maximización de beneficios, y si se prioriza la cooperación para lograr intervenir en los problemas el entorno social y medioambiental**.**

La Economía Solidaria considera al trabajo en todas sus dimensiones, y no sólo con lo que tiene que ver a un empleo bien remunerado y digno, resaltando aquellos que no son reconocidos social o económicamente (piénsese las amas de casa), o que están en condiciones precarias. Este enfoque económico, además que tiene en cuenta y visibiliza estas actividades, reconoce la primacía de los procesos de favorecimiento de la vida, promueve estrategias de conciliación y planes equitativos en las empresas y organizaciones, e impulsa iniciativas empresariales de todo orden social para la gestión con condiciones dignas del servicio.

e. *Principio sin fines lucrativos*

La Economía solidaria, en relación con este principio, al tomar como objetivo fundamental al desarrollo integral, colectivo e individual de las personas, el deseo lucrativo queda, obviamente, en otro plano de importancia, donde el dinero simplemente es un medio para gestionar eficientemente proyectos viables, sostenibles e integralmente rentables, y sin fines lucrativos, porque todo beneficio se reinvierte y

redistribuye en estos mismos proyectos. Así, se genera una apuesta viable ante el sistema capitalista que pregona una voraz destrucción del otro si se interpone en el camino del éxito lucrativo, por lo cual es importante anotar que este sistema busca el desarrollo integral económico, ya que la obtención de poder adquisitivo no es un fin en sí mismo, sino que se entiende como un medio para humanizar las relaciones humanas, sociales, políticas y culturales.

La economía solidaria busca lograr el buen vivir de las personas y pueblos y no la explotación de una actividad predominante para el beneficio de una sola clase social. Asimismo, rescatamos una serie de principios que predominan en el comportamiento de la economía solidaria como; El principio de igualdad, donde se considera la equidad como principio ético. En segundo lugar, se encuentra el principio de trabajo, mediante el cual se prevalece recuperar la dimensión humana, social, política, económica y cultural de trabajo que permita el desarrollo de las capacidades de las personas.

El principio de la sostenibilidad ambiental afirma que el tener una coherente relación con la naturaleza es una fuente de riqueza económica y es saludable para todos. Se considera que uno de los principios más importantes de su marco es el de “sin fin lucrativo”, debido a que el modelo económico que se practica radica en el desarrollo integral, colectivo e individual de las personas.

f. *Principio de compromiso con el entorno*

El compromiso con el entorno es un principio fundamental para la Economía Solidaria en cuanto que todos los ciudadanos están en la capacidad de responder por sus decisiones, pensamientos y acciones que implican el entorno vital y las demás relaciones. Así, tanto consumo de los recursos es una tentación del hombre de hoy gracias a la era de la información. Se fueron creando más

necesidades para satisfacerlas hasta el punto de definir al hombre como *homo consumens*, en el que presume que su camino para alcanzar la felicidad es el dinero y sus dinámicas conducirían a la meta y perfección de la vida humana. Cortina afirma que "sobrevivir, convivir, gozar de la belleza y el conocimiento, y experimentar el profundo sentido de la vida se convierten en peldaños para consumir" (Cortina, 2002, p. 22).

En la actualidad, el sistema económico promulga que la raíz última del universo es el consumismo y la producción, en donde la necesidad mediatizada es el canal para continuar en este ritmo, en donde los menos favorecidos luchan denodadamente por alcanzar ese estatus de vida ideado por las grandes empresas y países industrializados. En este caso, se acuerda con Cortina en el hecho que la economía ya dejó de ser la ciencia de la administración de la casa, y pasó a ser la recetaria del consumo y producción masivos, utilizando recursos y humanidad sin discreción alguna (2002, p. 22), porque el poder adquisitivo es el dictador de las clases sociales más desfavorecidas.

Es un hecho notorio que, así se hable de multiculturalismo, diálogo étnico y de religiones, en la actualidad solo se distinguen dos clases de seres humanos, aquellos que pueden acceder a un consumo desmedido y aquellos que no poseen las condiciones para ello, amén que son los que proveen de los productos para los primeros, lo que ha generado sociedades materialistas, egoístas, insolidarias, desinteresadas de las cuestiones públicas y de lo espiritual aunque lo anhele por las reacciones y noticias de sinsentido que acometen personas y grupos del mundo entero.

Ahora bien, Cortina hace una presentación de aquellos que defienden el consumismo, pues se afirma que es la expresión plena de la libertad (neoliberalismo económico), permite una identidad más propia (Chaney), genera nuevas

experiencias de felicidad (Lebergott), crea nuevos mundos desde los deseos (Campbell), y empodera a consumidores para que ideen una nueva sociedad como vanguardia de la historia (Miller), haciendo que se cree un círculo vicioso del que es casi imposible salirse, so pretexto que se llegue a la miseria por no seguir en ese consumismo (2002, p. 24).

Esta actitud consumista de la sociedad es causada por la influencia de la denominada "sociedad de la información", consecuencia de la posindustrial que dio origen a ese "homo consumens" y "tecnologicus" que entiende su accionar en términos de acceso, bien a los datos del ciberespacio, bien al mundo comercial, por las cuales puede llegar a tener dobles vidas y experimentar, virtualmente, el "don" de la ubicuidad y el desconocimiento de sí mismo. Por tal razón, en este estado de cosas, en lo positivo y negativo, que ofrecen la tecnología y la información que acerca a las comunidades, Cortina comenta que hay una responsabilidad ante el "consumo y la producción desde unos valores éticos que se proclamen globalmente" (2002, p. 28), en aras de que se inicie un proceso de resignificación de la sociedad y género humanos.

Este proceso implica repensar que el capitalismo debe comprender de manera radical la libertad del ser humano, puesto que, si radica simplemente en el libre elegir, esta facultad, don y tarea humana perdería, absolutamente todo su sentido. Aunque Cortina reconoce que aquellas opciones implican una responsabilidad, y es a lo que llama "reino de la libertad" o de la exclusión por aquellos que no tienen poder adquisitivo para consumir los productos del mercado.

Es importante anotar que Cortina establece que en la relación con esas formas de consumo se evidencian los valores que orientan la vida, sus creencias, su carácter, en fin, su ethos hasta tal punto que se considera como esencia

del hombre, cuyo poder y éxito radican en la acumulación de bienes (2002) en la participación en el desarrollo local sostenible y comunitario del territorio.

Por otra parte, la "Economía del bien común", promovida por el economista alemán Christian Felber sintetiza su propuesta bajo "los valores que hacen florecer nuestras relaciones interhumanas: confianza, cooperación, aprecio, co-determinación, solidaridad, y acción de compartir" (Felber, 2013).

Al respecto, con la economía solidaria como alternativa, se va más allá del desarrollo económico desde unos principios y valores para establecer unos niveles crecientes y cualitativamente superiores de solidaridad en las actividades, organizaciones e instituciones económicas, tanto a nivel de las empresas como en los mercados y en las políticas públicas, incrementando la eficiencia micro y macroeconómica, además de generar un conjunto de beneficios sociales y culturales que favorecen a toda la sociedad (Migliaro, 2010).

Bajo el principio del bien común, el marco legal experimenta un giro radical: se pasa de ser orientado a principios de competencia y avidez de lucro a los de cooperación y solidaridad. Unido a ello, la economía solidaria pretende establecer unos principios de participación activa, y no de simple asistencialismo o de subsidiariedad, pues es la búsqueda de proyectos concretos en los que los sujetos sean sus propios actores, y así, en asociación y cooperativismo, puedan competir en los diferentes mercados.

El bien común será definido en un proceso de construcción participativa comunitaria, desde abajo y, luego transmitido a una asamblea democráticamente elegida. Para la economía solidaria, se pretende eliminar el individualismo, buscando elevar la calidad de vida de todos los sujetos,

a través de la concienciación de un comercio justo y equitativo, donde todos puedan participar.

Tanto en economía del bien común como solidaria, el crecimiento y el desarrollo se miden en parámetros de rendimientos sociales, ecológicos, democráticos y de justicia distributiva, cuyo conjunto constituye el nuevo sentido de "éxito empresarial". No se habla solamente de una Responsabilidad Social Empresarial, sino de la búsqueda de una calidad de vida en los mismos contextos y con los mismos aprendizajes, incluso ancestrales de las comunidades.

Con el fin de que la economía del Bien Común que fraternaliza con la solidaria, es vital, la educación para educar en las emociones hacia una ética que no se convierta en cosmética, en una seria y proactiva comunicación, en ciudadanía sostenible que propenda por la actuación coherente que lleva al cuidado del otro y de lo otro. Solo de esta forma las generaciones futuras, arraigadas en una concepción darwinista social y capitalista del ser humano, tendrá sentido este mundo para vivir con dignidad y justicia.

Sánchez (2012) destaca, que en Europa se presentan medidas económicas sociales determinadas en el Tratado de Lisboa con el fin de convertir, específicamente a la Unión Europea, en un mercado altamente competitivo dirigido al proceso social y de desarrollo. Así, estas Políticas Económicas tendrán efectividad y resultados esperados y con beneficios como mejorar el papel de la empresa, se valorizarán y legitimarán a nivel internacional, en esta clase de negocios sociales, hacen que se genere competitividad entre las organizaciones y los mercados, como lo ha realizado Europa, cuestión que deben tener en cuenta todos los países como Colombia para ser más efectivos y crecer el desarrollo del mismo.

En este último aspecto, la economía solidaria apunta hacia un desarrollo sostenible, que se entiende como la relación dinámica entre sociedad, medio ambiente y economía, en aras de dar un correcto uso a los recursos pensando con solidaridad intergeneracional, y así se logrará una construcción colectiva, democrática y ciudadana de una sociedad en paz, generando identidad, pertenencia y raigambre a la cultura y la memoria.

A modo de conclusiones para seguir discutiendo

La economía solidaria es entendida como "un proceso de crecimiento económico y de cambio estructural que conduce a una mejora en el nivel de vida de la población local pensando con sentido global.

La economía solidaria debe ser vista desde tres dimensiones: económica, sociocultural y político-administrativa. La economía solidaria parte de la convicción de que los empresarios locales usen sus capacidades para organizar el aspecto productivo para ser competitivos en los mercados globales; la dimensión sociocultural hace alusión a que los valores y diferentes instituciones sirven de base al proceso de desarrollo integral; y la dimensión político-administrativa que tiene que ver con aquellas políticas territoriales que permiten crear un entorno económico local favorable para protegerlo de agentes externos, y así impulsar el desarrollo local (Redadelco, 2017).

El momento actual proclama una cultura por la no violencia y por un orden económico justo conforme al imperativo moral "obra con justicia y sin doblez", actúa con transparencia.

Para los estudiantes de Negocios Internacionales, la ciudad de Tunja se convierte en un escenario de pocas

expectativas para su desarrollo profesional, pues no es un contexto de relaciones comerciales. De ahí que, sus mayores aspiraciones se reducen a formarse y desarrollarse profesionalmente fuera de la ciudad; sin embargo, al ser una ciudad intermedia, en vías de crecimiento, comprenden que su quehacer profesional debe vincularse a la apertura de nuevos mercados, a la apuesta por la economía azul, verde, naranja, y en la continuación de la economía solidaria, pues llegaron a comprender que la generación de desarrollo humano desde las acciones locales y la construcción del proyecto país, bajo los principios de compromiso, transparencia, corresponsabilidad y solidaridad en Boyacá, estarán dedicadas a las cadenas productivas de turismo, cafés especiales y ganadería.

Es necesario promover y fortalecer procesos de desarrollo económico, a nivel local en Colombia, como un mecanismo para la construcción de territorios más competitivos, sostenibles e incluyentes (Redadelco, 2017), lo que desde una mirada de la economía solidaria se comprende como una apuesta por una construcción de paz y de vinculación de la academia con el agro, para todo el hombre y de todos los hombres.

La Red Adelco surge como respuesta a la necesidad de catalizar los esfuerzos de las Asociaciones de Desarrollo Local, en materia de economía y paz con el fin de maximizar sus impactos, y crear vínculos estratégicos, mayores herramientas de acción, e instrumentos clave en los territorios, partiendo de las necesidades, identidades y potencialidades de los territorios.

El concepto de economía solidaria se ajustaría muy bien al nuevo orden económico que se quiere en la región y a nivel mundial, pero hay que tener en cuenta que las costumbres de cada región y sus pensamientos juegan un papel muy importante para que esta no se pueda cumplir. Tomando como ejemplo las actitudes de los empresarios,

productores y clientes del departamento de Boyacá, se muestra un factor común que es la envidia y la falta de asociatividad entre estos gremios.

Según Luis Razzeto (1993) se encuentran otras tres ventajas, la primera es la utilización de un lenguaje moderno necesario para la sociedad en la que vivimos actualmente, la segunda es la integración de distintas iniciativas y finalmente el reconocimiento de distintas estructuras a través de las experiencias. La economía solidaria juega un papel importante en la sociedad, pues esta es considerada una economía justa. Uno de los ejemplos que más se encuentra es el empoderamiento de distintos grupos sociales, como lo son las mujeres, reinsertados sociales y trabajadores informales.

A pesar del empeño corporativo para alcanzar estos beneficios, debe existir una correlación entre los 3 principales actores (las empresas, las organizaciones no gubernamentales y el estado) para que las sinergias creadas perduren y cada una de las partes además de conseguir un beneficio en el entorno social en que se desenvuelven, también se vea reflejado en la parte contable y económica de la empresa, tales como una agenda de políticas públicas y fiscales, el uso de fondos para el fomento de desarrollo y la creación de conocimientos innovadores por medio de la investigación y soportados en las necesidades y condiciones actuales.

La economía informal es perjudicial para la comunidad ya que a diferencia de la economía solidaria; la informal no produce ningún beneficio económico ni bienestar a las personas, porque la generación de recursos económicos no reporta impuestos. Como negociadoras internacionales dimensionamos la influencia negativa de la economía informal en la comunidad, y debemos dar soluciones para disminuir la cantidad de personas y empresas que

realizan sus actividades generando economía informal como: exigir que las personas trabajen en empresas legalmente constituidas y/o que estas personas exijan un contrato legal con salario y prestaciones sociales, y por el lado de las empresas, que estas den la oportunidad a personas de trabajar ya sea en una actividad directamente relacionada con el objeto social de la compañía o por el contrario esté indirectamente relacionada; entre otras posibles soluciones.

Por último, es necesario dejar abierta la puerta para la reflexión y la investigación social que el fortalecimiento de diversas economías locales, a partir de distintos y alternativos enfoques, y de los derechos territoriales con carácter descentralizado, es como se garantizará la construcción comunitaria de economías más vibrantes, competitivas y de alto impacto internacionalmente. Estas economías locales proporcionarán los medios de vida sustentables locales, bajo la experiencia de la cooperación y la solidaridad comunitaria, con componentes vitales de la resiliencia de los ecosistemas, se convertirán en el único medio para la construcción comunitaria de paz en los territorios.

Referencias

Agenda Social (2000). Colección de textos del Magisterio.

Albornoz, M. (2009). Desarrollo y políticas públicas en ciencia y tecnología en América Latina. *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, *8*(1).

Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Trotta, Madrid.

Católica, I., XXIII, P. J., & Estravís, I. A. (1968). *Populorum progressio*. SEPT.

Cortina, A. (2002). *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Taurus, Madrid.

Delors, J. (1996). *La Educación Encierra un Tesoro.* Editorial Santillana, Madrid.

Felber, C. (2012). Economía del bien común: un modelo económico para el futuro. *Anuario internacional CIDOB*, *2016*, 17.

Fuentes, J., & Contreras, A. (s.f). La economía solidaria, puntal para el desarrollo económico y social de Colombia y otros países de Latinoamérica.

Hernández, Á. (2017). Retos para la educación superior latinoamericana del siglo XXI en un contexto de capitalismo cognitivo. Temas, 3(11), 75 -89

Hernández, C. A.. (2011). La crisis de la educación y el cultivo de la humanidad. En: revista electrónica Forum Doctoral, red Pilares. No. 4, mayo-junio, Bogotá.

Lebret, L. J. (1969). *Dinámica concreta del desarrollo* (No. HC21 L4e 1969).

Migliaro, L. R. (1997). *Los caminos de la economía de solidaridad*. Ed. Lumen-Humanitas.

OXFAM, I. (2017). Una Economía para el 99%. Es hora de construir una economía más humana y justa al servicio de las personas.

Razeto, L. (1993). Economia de solidariedade e organização popular. *Educação comunitária e economia popular. São Paulo: Cortez*, 34-58.

Rodríguez, G. A. R., & Guerra, G. P. (2015). Economía Solidaria: Modelo empresarial de desarrollo sustentable. *Faccea*, *5*(1).

Tamayo J.J. (2010). Nuevo Paradigma Teológico. Trotta, Madrid

_____ (2011). Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo. Editorial Herder, Madrid.

Redadelco. (2017). Red Nacional de Agencias de Desarrollo local de Colombia. Recuperado de: www.redadelco.org

Rojas Daza, L. (2016). Hacia el cultivo de la paz. Estrategias comunitarias para el desarrollo social. Conferencia realizada en el Congreso Internacional de Universidades Católicas. Universidad Juan de Castellanos, Tunja, Boyacá.

Sánchez Álvarez, C. (2012). Economía social y solidaria en el espacio euro latinoamericano. Innovación social para la internacionalización de cooperativas. Revista Cooperativismo & Desarrollo, 2017, 190-212.

Xi, J. (2017). Opening Plenary at Davos 2017. *speech delivered at Davos*, *17*.

Cap. 4. ¿Dónde están los pobres? Teología y política

Osman Daniel Choque-Aliaga[1]
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Friburgo-Alemania
La Paz-Bolivia
Becario DAAD

Resumen

El obispo de Lyon, San Irineo, hablando acerca del Padre dijo que este tiene dos manos: el Hijo y el Espíritu Santo. Este mismo ejemplo fue utilizado con bastante frecuencia por un gran número de teólogos latinoamericanos, es decir, ellos se sirvieron de esa figura para afirmar con bastante acierto que la Teología de la Liberación tiene dos manos: los pobres y la liberación. Han pasado alrededor de 50 años desde que esa teología se gestó en Latinoamérica. ¿Qué ha pasado con los pobres durante esos años? ¿Qué tan actuales son los pobres? Este trabajo pretende explicar el significado de los pobres en la reflexión latinoamericana contemporánea, cuestión que antaño tuvo una importancia nuclear en la Teología de la Liberación. En ese sentido, si es posible situar nuevamente a los pobres dentro de la reflexión teológica, continuar enfatizando su importancia y explorando los nuevos significados, puede lo anterior, indudablemente ser un gran aporte en el campo de la política.

1 Ma. Contacto: junker.odca@gmail.com

Palabras clave

Pobres, liberación, cultura, género, teología, economía solidaria.

Introducción

> *No es nuevo que la Iglesia deba evangelizar; lo que sucede es que aparecen nuevos sujetos eclesiales.*
>
> (Víctor Codina, 1991).

Es indiscutible que vivimos en nuevos panoramas y escenarios: el Éxodo, como clave de lectura teológica, ha pasado. Lo que ahora poseemos son nuevos espacios y, con ellos, una nueva clave bíblica: el Exilio. ¿De qué manera? La Teología de la Liberación si bien fue un excelente aporte a la Iglesia en años anteriores, hoy no podemos negar que su aporte esté debilitado, que perdió, en cierta manera, muchos elementos, símil: teólogos, escritos, bastantes fieles comprometidos por esta causa. Existen bastantes razones que están de por medio en ese "debilitamiento", pero por regirnos a nuestro propósito, no las trataremos aquí, dejaremos al lector interesando para que siga investigando a su tiempo e interés. Lo que sí se debe tratar de matizar, en la medida de lo posible, es la figura del Exilio. En ese sentido, dos características son elementales para él: el lugar de destierro y cautividad. Si lo anterior intentamos aplicarlo a la realidad actual, nos surge la pregunta: ¿vivimos realmente en un destierro y cautividad? Para acercar algún tipo de respuesta no podemos omitir que debemos servirnos o por lo menos iluminar el caso a partir del método teológico que usó la Teología de la Liberación, quizá en ese sentido estemos a la altura para responder y entender la figura de los pobres y de esa manera el presente de dicha teología.

Por otro lado, analizando esta teología podría parecer que se juega de por medio un sentido pesimista que describe el panorama de su realidad, es decir, la situación por la que está pasando la Teología de la Liberación. Pero, no hay espacio acá para pesimismos. No se puede menoscabar el aporte que sembró la Teología de la Liberación y que ahora este continente va cosechando: los nuevos clamores, como la ecología, la mujer, los jóvenes, las culturas y la religión, con su Teología India, ahora tienen una palabra; su palabra decide y reflexiona. Los sujetos olvidados de años pasados, pueden hablar por sí mismos. Hablar y reflexionar de los nuevos rostros que surgieron gracias a la fuerza de la reflexión latinoamericana devienen en aspectos inevitablemente políticos y nuevamente toca la sensibilidad en cuanto a su situación dentro de la economía.

1. El Exilio

El pueblo de Israel, por su cercanía y amistad con YHWV, después del Éxodo pasa a denominarse de diversas maneras: el Pueblo de YHWV (Is 1,3; Am 7,8), su servidor (Is 44,21), su elegido (Is 45,4), su rebaño (Sal 114,2). Con el pasar de los años, Israel pasa a manos de las doce tribus, después comienza un nuevo periodo llamado la época de las monarquías; siglos posteriores, como consecuencia de su ingratitud frente a la Alianza hecha por YHWV (Am 2,10; Jer 2,1-8) llegará el Exilio (*Cfr.* León – Dufour, 1975, p. 432). Este hecho, y todo lo que de él se desprende, será la nueva clave de lectura bíblica e ilustrará el cambio de paradigma al que hicimos mención anteriormente.

En el año 587 a. C., el pueblo de Israel fue deportado de su país, de sus creencias, de su templo y sobre todo del culto a YHWV (2Re 17,6). Nabucodonosor, rey de Babilonia, tras las campañas que hizo contra Judá y Jerusalén en los años 597-587, pudo por fin devastar la ciudad, toda Jerusalén se rindió a sus pies (2Re 24,14; 25,11; Jer

52,28ss). El reino de Jerusalén no tuvo otra opción que vivir la penosa deportación: salieron de su tierra para poder establecerse bajo la sombra de la cautividad en Babilonia: sin horizonte, sin modelos religiosos, sin identidad y sobre todo sin la presencia de YHWV. En cierta manera, y junto a esta lectura bíblica, es lo que vive hoy América Latina. Cuestiones, que bien se sabe, merecen una explicación.

El tema del Éxodo fue considerado como una clave de lectura bíblica. Muchos teólogos pensaban que dicha teología estaba ante una especie de calco exegético: el faraón tenía su *manager* en América Latina, de la misma manera encontraba Egipto su duplo, la tierra prometida y, por su parte, los nuevos Moisés no carecían de ello, poseían también su "congénere" (Codina, 2000, p. 45). Entonces, así como Israel, América Latina se encaminaba a mejores estructuras sociales y económicas, se encaminaba hacia la "Tierra Prometida". La historia nos enseñó que las cosas no resultaron como se sospechaba. ¿Qué es lo que sucedió entonces?

En el año 1989 sucedió la caída del Muro de Berlín, expresión del socialismo, y junto con ella se derrumbaron las ilusiones por una sociedad más equitativa; caída que significará utópicamente para muchos el inicio de una "agonía en su lecho" para la Teología de la Liberación. Para L. Boff, esta caída se debe, por un lado, porque "a pesar de que (el socialismo) ha atendido a la infraestructura, olvidó que *el ser humano no tiene solamente sed de pan, tiene sed de libertad, de participación, de ser sujeto de la historia*" (1990, p. 11), sin negar que dicho acontecimiento trajo un sentido importante y mostró que una sociedad con sentido de justicia no está lejos de ser una realidad: "el sentido de la propiedad más social, de una sociedad más igualitaria. De ahí que era internamente una sociedad más solidaria (…)" (Boff, 1990, p. 11).

Desde que el socialismo comenzó a agonizar, el reino Babilónico inició su campaña con un nuevo nombre: el capitalismo pudo más que el socialismo. La cautividad pondrá sobre los pobres el yugo de la esclavitud. Codina interpreta la caída del muro de Berlín como un hecho que da razón de momentos tan cercanos al Exilio: "El Exilio es el largo tiempo en que el pueblo vivió desterrado de su patria, sin reyes, ni sacerdotes, ni templo, ni tierra, en medio de las culturas refinadas y de las religiones de Asiria y Babilonia" (Codina, 2008, p. 179). El capitalismo pudo muy bien manifestarse de manera solapada y se infiltró en nuestro continente bajo diversos semblantes: los nuevos dioses del dinero, del poder, de las armas, de la corrupción, del sexo y de la droga, sin omitir la ambigua globalización, el neoliberalismo, el dominio del mercado y sobre la ignominiosa exclusión de los pobres.

Posteriormente, en el Exilio de Israel, el profeta llamado segundo Isaías (Is cap. 40–55), se dirige al pueblo: él mantiene la esperanza intacta y la inculca al pueblo, recomienda que se mantengan en la promesa al igual que Dios lo hace con ellos, no se ha de sucumbir ante la desesperación. ¿Quién anunciará la esperanza al igual que Isaías? Era la pregunta que se lanzaba en el contexto latinoamericano; sin embargo, "Dios sigue actuando fiel a su pueblo y presente en su historia, Israel no debe temer, […] Babilonia será abatida y humillada y Dios va a hacer con Israel algo nuevo, como un nuevo Éxodo, una nueva creación, donde el agua brotará del desierto y florecerá la estepa" (Codina, 2008, p. 180). Dios les tiene una promesa escondida, actuará y se revelará en lo oculto.

Aparece entonces el Siervo de Yahvé, figura misteriosa, signo de esperanza para el pueblo abatido de Israel (Is 42; 49; 50; 52–53). A pesar de todo, al final "el destierro iba a durar" (Jer 29).

2. “Ya no hay profetas” (Sal 74,9). El quehacer teológico “después del Éxodo”

El pueblo de Israel en todo este contexto de Exilio tuvo que buscar a Dios bajo la noche. Las tradiciones que tanto le caracterizaban, zarandeadas, se mantienen relativamente íntegras: el sábado, la oración y la circuncisión. “El pueblo sufre como el Siervo de Yahvé, desfigurado, sin belleza, leproso, como castigado de Dios, ante el cual todo el mundo vuelve el rostro horrorizado” (Codina, 2008, p. 180). El contexto camina en la misma línea. En la actualidad, escasamente encontramos en una diócesis obispos como Romero, Cámara, Angelelli con esa personalidad tan carismática y evangélica; en las diferentes parroquias las Comunidades de base están naufragando; hablar de martirio a un laico cristiano suena a caduco y hasta sin sentido; los pobres ya no nos recuerdan un cambio social. Y, sobre todo, las grandes figuras teológicas han desaparecido: Ellacuría muere tras su martirio en el año de 1989, la muerte les llega a Segundo, Bravo, Assman; otros en cambio dan un giro a su vida: L. Boff deja la vida religiosa y el ministerio, Gutiérrez entra en los dominicos. Como se ve, pareciese que se está bajando colina. La euforia desaparece.

Además, las librerías en donde se encontraban estantes llenos de escritos de Teología de la Liberación hoy han llegado a la más mínima expresión, en cambio, los libros que hoy llenan los estantes son libros de superación, autoestima, vida, estética, etc. ¿A qué se debe este cambio? ¿Qué es lo que está emergiendo bajo la sombra del exilio?

Los desterrados tienen, en este aspecto, mucho que decirnos. En un primer momento, una nueva teofanía, “su tierra será el exilio y la cautividad, donde recogerá Dios el resto de su pueblo (Jer 29,1-20)” (León – Dufour, 1975, p. 115), y en un segundo momento, ellos, imbuidos en

la férrea situación, se mantuvieron unidos y pusieron su respectiva resistencia, "escuchar a Dios y hablarle en la oración" (León – Dufour, 1975, p. 319). Dos actitudes que resultan imprescindibles en la reflexión teológica: Dios se revela en nuevos lugares y pide ante ello otra actitud. Ya que "Yahvé no se olvida del pueblo, muestra la misma maternidad de una madre con su hijo (Is 49,14-16). Yahvé es el Goel, el defensor del pueblo" (Codina, 2008, p.180), las promesas están hechas, solo aquellos que esperan las reciben. Otro elemento clave, es Ciro rey de Persia, quien permitió a los desterrados la vuelta a Palestina. Entonces se puede hablar de un nuevo éxodo, un nuevo regreso a la Tierra Prometida, hablaremos más delante de ello.

Ante estos hechos, se puede ver que existen posturas diferentes. Para algunos la Teología de la Liberación murió con la caída del Muro de Berlín. A esto responde con humor Gutiérrez: "Todos dicen que ha muerto, pero jamás nadie me invitó al velorio". Otros afirman que la Teología de la Liberación goza de buena salud, sigue con su jovialidad, y que simplemente estos momentos son un sacudirse el polvo de los hombros. A nuestro modo de ver es más justo unirnos a la opinión de algunos más optimistas quienes piensan y afirman que el presente es un nuevo *kairós*[2]. Si se quiere ser honesto, se deben tomar en serio los hechos, profundizar la reflexión y sobre todo aprender de la historia.

3. "Rompan las cadenas injustas" (Is 58,6)

Es necesario continuar y resaltar el paso de tránsito: de hablar de la cautividad del Exilio a las esperanzas liberadoras. La Teología de la Liberación utiliza el método

2 Kairós, palabra griega que significa «el momento justo», es un nombre que se aplica para designar el momento de Dios. "Alguna cosa ha cambiado de fondo, que la teología de la liberación se halla en una situación de crisis, lo cual no significa necesariamente muerte, pues puede ser una crisis de crecimiento, con tal que se formule correctamente y se enfoque bien". (Codina, 2008, p. 175)

ver-juzgar-actuar, este método como algo propiamente suyo, nos dará varias pistas para comprender el presente. A la luz del Exilio, el método adquiere una nueva riqueza, "YHWH se convertirá en el pastor de Israel. Él mismo ira a buscar a los desterrados, y como pastor (Ez 34, 11ss) los conducirá a su redil (Is 40,11; 52,12)" (León – Dufour, 1975, p. 320).

3.1 Primer paso: el acercamiento a la realidad

A pesar de la caída del socialismo del Este, los pobres no han desaparecido del continente, al contrario, aumentaron mucho más. Como lo describe Castellanos: "La Pobreza ya no es un problema, sino *el* problema de la humanidad. Todo un drama, una tragedia que nos deja sin palabras" (2007, p. 18). La vida del pueblo ha empeorado, cada vez se multiplican más los pobres:

> 1.200 millones no tienen acceso a ningún servicio de Salud. 800 millones son analfabetos. En Bolivia, el 14% absolutos y el 42% funcionales, en total 56 % de analfabetos. No somos conscientes de que el 20 % de la población mundial, que viven en naciones desarrolladas, consume el: 70% de energía, 75% de los metales, 85% de la madera, 60% de los alimentos. Y el resto, los 6.000 millones reciben las migajas de lo que nos regala la naturaleza, que es de todos, o de lo que producen los humanos. (Castellanos, 2007, p.18).

Además de esto, muchos pensadores tomaron conciencia de que el acercamiento al pobre no ha de ser solo bajo una mirada socioeconómica; ellos poseen, además de una carencia, un rostro, un género, una cultura, una religión, toda una vida confrontada bajo la ecología. Dice Maritain: "la persona no es una mónada sin puertas ni ventanas; hemos dicho que es un todo, pero un todo espiritual y, por

lo tanto, abierto a lo infinito, aunque se halle clausurado en sí mismo" (2007, p. 24). Cultura, antropología, género, religión, ecología, edad, serán enfoques que se ha de tener muy en cuenta a la hora de utilizar el método para el análisis socioeconómico. La figura del pobre avanzó en matices y abarcó la totalidad del pobre, como bien atinaba Codina:

> El pueblo necesita pan y fiesta, trabajo y ternura, salud y respeto a la tierra, resistencia y esperanza. La liberación ha de ser integral, como integral es el sujeto popular. Dice un proverbio chino: si tienes dos monedas, gasta una en pan y otra en flores. [...] no basta escuchar el clamor de los pobres, hay que reconocer en este clamor los diversos rostros: niños, ancianos, indígenas, afroamericanos, mujeres, campesinos, mineros. [...] Hay que preguntarse por las culturas del lugar, sus orientaciones religiosas, sus fiestas, sus ideales y sueños, lo que les da fuerza para luchar por la vida y levantarse cada mañana al trabajo, por qué no hay más suicidios, cuál es la razón de su esperanza. (2000, p. 35)

La Teología de la Liberación pasa de la Primera Ilustración a la Segunda Ilustración, es decir, si esa reflexión quiso con la Primera Ilustración liberar a la mente de todo infantilismo e irracionalidad, como lo postuló Kant, se pasó luego a liberar al pueblo de la pobreza postulada con Marx.

Pero hoy sabemos que estas dos Ilustraciones quedan limitadas: se ha de orientar a una Tercera Ilustración postulada por Nietzsche, Lévinas, Ricoeur en donde se recupere la vida, en su plenitud e integralidad. Estos argumentos tendrán más eco en líneas que desarrollaremos más adelante.

3.2 Segundo paso: la reflexión a la luz de la Palabra de Dios

La Teología de la Liberación llega a su punto álgido en el método gracias a la Sagrada Escritura. Como dice *Optatam Totius*: "La Sagrada Escritura debe ser el alma de toda teología" (n. 16). Ahora bien, se mantuvo, como se hizo en la cristología de la liberación, la importancia capital del Reino de Dios. Vitalizando, de esa manera, cada vez hondamente lo que significó para Jesús el Reino. Jesús lo plasmó por medio de parábolas (Mt 13; Jn 12,24), así encontramos que Jesús es la parábola de Dios (L. Boff) por lo tanto, el Reino se manifiesta con Jesús (Mc 1,15). Para lo cual, "el concepto de Reino es un término teológico y teologal, es la dimensión "ad extra" de la Trinidad en su historia de salvación, es Dios que viene hacia nosotros, es el Dios-con-nosotros, es la vida de Dios que se nos comunica por medio de su Espíritu (RM 5,5)" (Boff, 1986, p. 29). El Reino se manifiesta en la historia, pero hay que evitar el riesgo del milenarismo, llegando a creer que el Reino se iba a manifestar de una vez para siempre. Debemos, así lo pensaban, mantenernos a la luz del Qohelet: cada cosa tiene su tiempo (3,1-8). Bajo esta sintonía la reflexión puso el acento en la manifestación escatológica de Dios. La presencia de Dios exige paciencia para aquellos que esperan; al igual que acaeció en la masa: dejemos que el Reino nos fermente (Mt 13,13).

La Teología de la Liberación tuvo que recurrir a ahondar en otros temas; tuvo que completar su cristología con la eclesiología y con la pneumatología. El Cristo que libera a los pobres y cautivos es el Cristo ungido por el Espíritu (Lc 4,14). Por lo tanto, en esta sintonía se ha de vitalizar siempre el Reino de Dios, empapada por medio del Misterio. El Reino no responde a simples expectativas humanas, el Reino es don y tarea; el Reino es gracia, que hay que pedir y celebrar.

La pobreza no quedó olvidada definitivamente. Si detenemos en los textos de las Conferencias Episcopales podremos notar que la pobreza es un tema que llamó la atención en dichas reuniones. Un cierto tipo de sensibilidad que concierne a la pobreza fue escrito en el Documento Conclusivo de Aparecida: "la opción por los pobres está implícita en la fe cristológica" (DA 392), y sobre todo que "todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo" (DA 393). El tema de los pobres, aunque con bastantes matices, continuó y continúa siendo un tema de referencia y evangélico. Los pobres aún se encuentran en Aparecida y no serán olvidados como lo hace notar la exhortación apostólica del papa Francisco *Evangelii Gaudium*.

3.3 Tercer paso: la respuesta, de la praxis a la praxis

En la década de los 70 y 80 se podían imaginar cambios de estructuras, eliminar la injusticia y todo un sin fin de actitudes positivas, pensando que todo ello se venía como en un toque de campana, el tiempo nos abrió los ojos y nos cristalizó la vista: han caído muchas de aquellas esperanzas en el ámbito teológico, un horizonte que no tiene un camino claro por dónde marchar. La respuesta de la reflexión latinoamericana fue moverse por lo pequeño, es decir, el enfoque fue dirigido de lo pequeño y lo alcanzable a corto plazo, como hizo Israel en el Exilio "los deportados, expulsados de la tierra santa, privados de templo y de culto, podían creerse completamente abandonados por Dios y sumirse a un desaliento mortal (Ez 11,15; 37,11; Is 49,14). En realidad, en medio mismo de la prueba, Dios seguía presente [...]" (León – Dufour, 1975, p. 319).

El pensador brasilero era consciente que el panorama era determinante, pues obligada a los teólogos a subsumirse en la paciente espera: "intentar vivir en los espacios actuales

nuestra utopía [...], de participación, de comunión, de búsqueda de igualdad, de solidaridad. Vivir la utopía del hombre nuevo, de la mujer nueva. Si no ensayamos lo nuevo ahora, jamás irrumpirá lo nuevo" (Boff, 1990, p. 27). Ese silencio dio unos pequeños resultados: un nuevo espacio internacional fue el Primer Foro Social Mundial llevado a cabo en Porto Alegre (Brasil) el año 2001 con el lema: "Otro mundo es posible".

En este contexto se menciona el nuevo avance de la Teología de la Liberación. Tuvieron la intuición de recoger nuevas perspectivas como la del género, cultura, religión y naturaleza además de lo cívico, social y ético; asumir la razón simbólica, y sobre todo creer en la actuación del Espíritu. Por ello, "no se trata de renunciar a las utopías ni al cambio macroeconómico sino de comenzar desde abajo y desde lo pequeño. La semilla del grano de mostaza no queda en pequeña semilla sino en árbol a donde se acogen los pájaros" (Codina, 2000, p. 45). Entonces, ya se podrá hablar y diferenciar la Teología de la Liberación nueva de la Teología de la Liberación clásica, a la que aludiremos a continuación.

4. Redefinición de los contenidos: ¿redefinir los sujetos o la praxis?

La Teología de la Liberación fue elaborada desde un duplo lugar: por un lado, el aspecto social en las que se sitúan las mayorías empobrecidas; y por otro, desde el tema eclesial en el que se sitúa la Iglesia de los pobres. La primera son los sujetos y la segunda es la praxis (Tamayo, 1994). Existe una confraternidad entre ambas. Ahora bien, la nueva reflexión latinoamericana ¿qué debe hacer? ¿redefinir los sujetos, es decir, reformular su opción preferencial por los pobres en su teología? ¿redefinir la praxis, es decir, sensibilizar la praxis eclesial? Evidentemente, estas preguntas llevan un

trasfondo: lo que antes se pudo haber omitido, hoy puede ser causante de la crisis.

Ciertamente se ha visto que la Teología de la Liberación clásica apostaba porque el pobre sea autor de su propio destino, de su propia historia capaz de decidir, actuar y vivir. La nueva Teología de la Liberación dio grandes pasos ante esa visión. Los pobres son ahora sujetos de su propio actuar, ellos por sí solos orientar sus pensamientos, reflexionar, criticar y darse lugar en los diferentes ámbitos. "Este cambio de perspectiva constituye una novedad para la Tdl, cuyas consecuencias solamente comenzamos a sospechar. La teología feminista, la teología indígena, la teología negra o afroamericana, la teología ecológica, han comenzado con fuerza a abrir camino" (Codina, 2000, p.29). Podemos enfocar estos nuevos sujetos como el cambio de persona, que son actores, ya no solo objetos y espectadores de la historia. Se da de esa manera un giro a la manera de hacer historia. Ellos ahora ya empiezan a escribir con su letra el nuevo caminar. Este tal vez sea el paso más agigantado que dio la Teología de la Liberación. Son las nuevas prácticas liberadoras o las auto-liberadoras, de las que hablaremos enseguida. Esta nueva Teología de la liberación sea a lo mejor semilla de una Iglesia como dijo el Papa Juan XXIII, "una Iglesia de los pobres", que, aunque no sea la única teología podrá abrir varios senderos a futuras reflexiones.

4.1 "¡Salid de Babilonia!" (Is 48,20)

La reflexión latinoamericana fue muy creativa en determinar las nuevas prácticas liberadoras. "Los exiliados son invitados a abandonar la malvada ciudad: "¡Salid de Babilonia!" (Is 48,20; Jer 50,8) ¡Fuera! ¡No toquéis nada impuro! (Is 52,11). Así van a salir de nuevo para Jerusalén, como en un nuevo éxodo" (León – Dufour, 1975, p. 116). Podemos apresurarnos a hablar de un nuevo éxodo, quizá

siguiendo las líneas de esa reflexión sea el momento de un retorno al Dios liberador. La reflexión latinoamericana consciente del nuevo contexto, mantuvo la esperanza puesta en Aquél que dice, "Yo hago nuevas todas las cosas" (Ap.). En ese sentido, escucharon la voz y la acción del Espíritu. "Hay que abrirse a la dimensión del Espíritu que es plural, clama justicia por los pobres, pero también por los diferentes: pide respeto a las mujeres, a los jóvenes, a las diversas culturas modernas y originarias, a las religiones, a la ecología…" (Codina, 2008, p. 20). La voz del espíritu tiene nuevos rostros por medio de los cuales manifiesta su presencia en el continente latinoamericano: la tierra, los diferentes, entre otros.

a. El grito de la tierra

Uno de los temas de la reflexión por parte de la Iglesia es afirmar que la tierra será transfigurada por la acción y la plenitud del Reino de Dios. Transfigurar la tierra es cambiar cierto tipo de mentalidad, es reconstruir los ideales de justicia, igualdad, fraternidad, la unidad y reconciliación entre todos. La tierra no solo es el lugar en donde vivimos y el suelo donde pisamos. Es una realidad de vida. Como dice Codina: "La tierra madre siempre es el símbolo básico y femenino de la vida: la vida vegetal y humana, la vida cultural, la vida religiosa, la vida creyente, la vida de Jesús, la vida cristiana, la vida eclesial, la vida escatológica y eterna" (1993, pp. 98-99).

Para L. Boff, la ecología es: "algo más que una técnica de gestación de recursos escasos. Es, sobre todo, un arte y una nueva forma de relación con la naturaleza que nos permite atender suficientemente a nuestras demandas sin sacrificar el sistema-tierra, en consideración, además, a las generaciones futuras" (Boff, 2006, pp. 69-70). Además de ello, la ecología engloba un nudo de relaciones: responde a qué es el ser humano, nos reclama una deuda ecológica

que llevamos desde hace tiempo morosamente cargada: ambiental, social, mental e integral, nos orienta a una sana y justa teoría del desarrollo sostenible y a un respeto a la naturaleza en sus manifestaciones más agudas: el agua, la "florestanía", la tierra, entre otros.

Sobre todo, la ecología tiene carta de ciudadanía dentro de la Teología de la Liberación que va fortaleciendo una consciencia ética. Una consciencia que nos lleve al cuidado hacia ella. Para L. Boff:

> El cuidado como "modo-de-ser" llena toda la existencia humana y resuena en diversas actitudes importantes. A través de él, las dimensiones de Cielo (transcendencia) y de Tierra (inmanencia) buscan su equilibrio y coexistencia. Esto está presente en todo el reino de los seres vivos, pues toda vida necesita cuidado, de lo contrario se enferma y muere (Boff, 2002, p. 87).

Sea como fuere, el grito de la tierra pide ayuda, busca nuevas conciencias críticas que sepan escucharla y unirse a su causa. "Al contemplar la Tierra desde fuera de la Tierra, el ser humano despierta a la comprensión de que él y la Tierra forman una unidad y que esa unidad forma parte de otro mayor" (Boff, 1997, p. 251). Es imprescindible el cuidado de nuestro único planeta. Existe una relación entre la Madre Tierra y los pobres, ambas también caminan entre gritos a una liberación. "Los pobres a partir de ellos mismos, en cuanto sujetos históricos, organizados, concienciados y en conexión con otros aliados que asumen su causa, su lucha; la de la tierra, mediante una nueva alianza del ser humano para con ella, en una relación fraternal" (Boff, 1997, p. 135). A la vez que la maternidad de la tierra nos remite a la maternidad de María, "Jesús no entra en nuestro mundo como un aerolito caído del cielo. Nace en nuestra tierra, del seno de una mujer, su madre, María" (Codina, 1993, p.

58). Caminamos hacia una Ecología de la Liberación: "hoy es cada vez mayor el convencimiento de que la Teología de la Liberación sólo puede ser integral si incorpora a su discurso y a su práctica la recuperación de la Tierra, que a fin de cuentas es la recuperación de la vida" (Boff, 2003, p. 101).

b. El clamor de los diferentes

Hablar de los diferentes en un mundo globalizado puede sonar a extraño. Es decir, los que además de ser pobres, son los "otros", los "distintos", expresión de la "alteridad", de la "semejanza", de la "otreidad", de la diversidad "cualitativa", no simplemente cuantitativa (Codina, 2008, p. 195). El mundo contemporáneo es más atento, aunque de manera tímida, a los nuevos rostros que van emergiendo fruto de una sociedad en constante movimiento. Los nuevos sujetos que empiezan a diafanizarse. Este estos nuevos rostros podemos distinguir a los jóvenes, las mujeres, la cultura y las religiones. Todos ellos son clamores que van haciendo eco en la reflexión latinoamericana. La pobreza no solo tiene que ver con el dinero sino con la falta o carencia de reconocimiento.

b.1. El clamor de los jóvenes

Era una afirmación casi indudable que en la Teología de la Liberación lo relacionado con la opción por los jóvenes llevaba un silencio total, pero las cosas también en ese sentido han cambiado. Por un lado, en América Latina se vive un desencanto que es visto de manera más clara en los jóvenes. "Los jóvenes de los 60 (militantes, combativos, utópicos, de mayo del 68) han dado paso a un desencanto y el "passotismo" de los 40 y a la crisis que se inicia ya en los 80: jóvenes sin futuro, sin trabajo, víctimas de la droga, etc." (Codina, 1993, p. 272). Como se ve, las esperanzas puestas en ellos, pensando que eran el presente y que

construirían el futuro, cayeron marchitas. La Teología de la Liberación se puso a pensar seriamente en los aportes que los jóvenes pueden y dan a la Iglesia: su sentido crítico, su espontaneidad, su jovialidad, etc. Y sobre todo lo que hoy la fe puede ofrecerles.

Es una obligación por parte de la Iglesia escuchar las críticas que recibe de parte de los jóvenes, si no se quiere que el caminar que hace ella esté paralelamente al de ellos (Codina, 2009). El cardenal Martini, cuando era arzobispo de Milán trabajó bastante tiempo con los jóvenes, muy bien pudo ser sensible ante esta urgencia y necesidad vital, los jóvenes dan vida a la Iglesia, la despiertan en ocasiones de posibles letargos. Dice Martini:

> La Iglesia necesita a la juventud. Nadie puede conquistar tan bien a los jóvenes como otros jóvenes. Por quien mejor se dejará decir algo un joven es por otro joven. Esto vale en especial en cuestiones de orden personal, en las que se trata de la amistad, de la relación con los padres, de aventuras y secretos, como también de Dios. Los jóvenes tienen la llave de acceso a los ámbitos religiosos. Antes la tenían los padres, pero ahora la tiene la juventud. La comunidad parroquial, la clase de religión y la gran Iglesia solo pueden apoyar y alentar a los poseedores de esa llave. De todos modos, sin los poseedores de la llave difícilmente podremos hacer algo (Martini-Sporschill, 2008, p. 74).

b.2 El clamor de las mujeres

La mujer "tiene mente, cerebro, no solo vientre, senos, sentidos, sentimientos, emociones. Resulta tener capacidades de definir el mundo y de definirse" (Miguel, 2002, p. 20). Somos espectadores ante el silencio de las mujeres que poco a poco se va rompiendo. "Las mujeres

latinoamericanas, en su experiencia de fe, colocan la liberación de la mujer dentro del proceso de liberación histórico, económico, político y social de América Latina" (Tepedino-Ribeiro, 1994, p. 288). La opción por las mujeres por la parte de la reflexión latinoamericana resalta que la liberación debe ser una lucha de cada día, dinámica y creativa a la vez, pero sobre todo muy dolorosa. Si es difícil ser cristiano mucho más difícil es ser cristiana. A pesar de ello, se va releyendo el lenguaje teológico en clave femenina. Autoras van resaltando la relación entre la mujer y la teología (Gebara, 1995; Schüssler, 1989).

Por lo tanto, la opción por los pobres ha de pasar a una opción por las mujeres como pobres. En consecuencia, "los movimientos de mujeres en las iglesias se han dado cuenta de que la plena participación de las mujeres en la formación de teorías teológicas tendrá profundas consecuencias" (Miguel, 2002, p. 28). El tema de las mujeres, además de nutrir a la Teología de la Liberación, plasma el hecho de que ellas mismas van tomando conciencia, de que, en las situaciones en donde además de sufrir de pobreza, sufren una doble carga: la exclusión. "Existe ciertamente una feminización de la pobreza: las mujeres son doblemente explotadas, como pobres y como mujeres, y además por su raza o el color de su piel" (Codina, 2008, p. 200). Para Mª Aquino:

> Se trata de un quehacer que está demostrando su capacidad de progreso en la búsqueda y selección de nuevos conceptos que permitan explicitar de forma coherente la teoría de la fe a partir de las realidades vividas. [...] La teología feminista latinoamericana entiende que la reflexión sobre la experiencia de fe dentro de la práctica liberadora debe dar cuenta del itinerario de las mujeres. [...] La teología que elaboran las mujeres en América Latina busca reconocer y nombrar la manifestación de Dios en la práctica liberadora de las mujeres oprimidas y

> entiende que ésta es el lugar donde hoy acontece la actividad recreadora de Dios. (Aquino, 1994, p. 23)

Sobre todo, las mujeres pasan de ser objeto a ser sujeto en la sociedad, en la Iglesia, en la teología. En las mujeres y la teología feminista se encuentra la unión de una reflexión que ayude a protagonizar las respuestas de parte de ellas al problema de la humanidad. Vicenta Mamani Bernabé hace eco ante este protagonismo (Mamani, 2000). Aquí se puede percibir de manera muy clara que las nuevas reflexiones de la Teología de la Liberación tienen una profunda relación con la política en el sentido de que crea espacios para nuevos rostros que podrán dentro de poco formar parte de las decisiones sociales y sobre todo podrán ser actores políticos.

b.3 El clamor de las culturas

La cultura define la relación con la naturaleza, la sociedad y Dios. El Documento Conclusivo de Aparecida la define como "el modo particular con el cual los hombres y los pueblos cultivan su relación con la naturaleza y con sus hermanos, con ellos mismos y con Dios [...]" (DA 476). Evidentemente, la cultura ha tenido que cargar sobre sí el peso de la tecnología, por la globalización y mundialización. Estamos ante un modelo de vida cultural en donde todos, sin excepción alguna, deben estar inmiscuidos para formar parte de ella legítimamente: un modelo cultural uniforme se está planteando o simplemente ya está más arraigado entre nosotros.

Pero además de ello, se ve muy bien que los sucesos mundiales políticos y económicos dados últimamente, se remiten a pensar que ya se puede hablar de un pluralismo cultural, ya que cada acontecimiento es fruto de una percepción, mentalidad y concepción del mundo, propio de cada cultura.

La Teología de la Liberación avanza de manera prudente sobre la reflexión impulsada bajo la cultura, sobre todo cuando se habla de la cultura indígena, "en la base de la teología indígena se encuentra la memoria histórica colectiva. A partir de ahí reconoce a las culturas indígenas como "lugares teológicos" y espacios de revelación del amor de Dios" (Tamayo, 2002, p. 46). Las culturas buscan ser asumidas por la Iglesia y ser reconocidas abiertamente. "El reto consiste en inculturarlas en nuestro continente afroamerindio, un campo en el que se ha hecho relativamente poco" (Susin, 2001, p. 136). No solamente ha de ser tarea que concierna a los teólogos sino a todos.

b. 4 El clamor de las religiones

El tema de la religión va unido al tema de la cultura: la religión es la matriz y fuerza de toda cultura. Pero el acicate que la reflexión latinoamericana ofrece es saber atinar la gravedad e importancia de la religión, es decir, si para la cultura la religión es el alma, determinar su relación con la trascendencia. Más aún, hoy día nos abrimos a la temática del diálogo religioso ¿Hay salvación para las otras religiones? La temática del diálogo inter-religioso gira en torno a las grandes religiones de la historia, en nuestro continente sabemos que existen pueblos que no podrán ser catalogados para un diálogo inter-religioso. Aun perplejos se pueden preguntar ¿También tienen acceso a la salvación? Para Codina:

> El cristianismo no puede renunciar a su esquema trinitario en el diálogo religioso, pues esto es lo que le da fundamenta su tolerancia […] La Iglesia es el sacramento visible de este designio salvífico de Dios universal centrado en el misterio pascual de Jesús, el lugar donde aparece que Dios quiere salvar a todo el mundo desde un pueblo, el Pueblo de Dios […] el Espíritu de Jesús presente en todas las religiones

> nos interpela a aceptar la verdad presente en todas las religiones, a dialogar con ellas [...], sin aceptar la presencia del Espíritu en Cristo, en la Iglesia y en todas las religiones, no es posible comprender el sentido del pluralismo religioso ni el diálogo inter-religioso ni la necesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos (2008, p. 215).

Un nuevo sujeto que se destaca de sobremanera es el nacimiento de la Teología India. La Teología India cristiana "refleja la capacidad indígena de saber asumir de la tradición cristiana [...]planifican la vida del pueblo, creando así un cristianismo que es síntesis de dos tradiciones, la indígena y la cristiana" (Sarmiento, 2000, 21). Es sobre todo una reflexión cristiana, surgida en un contexto cristiano, es, sobretodo "aquella reflexión de fe producida por indígenas que, sin renunciar a su condición cultural quechua, aymara, quiché, kuna, mapuche, poconchí, zoque, tsotsil u otra, o han abrazado la fe en Jesucristo, o han nacido, han crecido y han sido formados en un ambiente cristiano" (Sarmiento, 2000, 63). Es una teología que va cobrando cada vez más fuerza y va abriendo camino. Sobre todo, la Teología India cristiana hoy es foco de atención, y cada vez más se va apreciando que en sus pueblos se encuentra una riqueza humana que llega a ser luz para diversas realidades y circunstancias. Con ello, ya se puede hablar de Teologías Indias.

Pues bien, la Teología India cristiana posee una tradición cristiana, vive bajo la enseñanza de los Apóstoles, escrita en la Biblia y transmitida con fidelidad por el Magisterio de la Iglesia. Por ser una teología joven puede ser malinterpretada, más bien se trata de sabidurías de pueblos indígenas, con un valor espiritual, que enriquece a la teología cristiana y la vuelve más católica. Sin más, habría que ilustrarnos mucho más en su contenido antes de emitir cualquier juicio peyorativo. (Codina, 1991; Sarmiento, 2000).

Conclusión

¿Dónde están los pobres? No es una pregunta ociosa; ni tampoco una pregunta que merezca de una indiferente respuesta. Los pobres están por todos lados; como está en todos lados el prójimo. Nuestra pregunta va dirigida a resaltar dónde se encuentra geográficamente el pobre y cuál es su nuevo rol dentro de la sociedad. Los pobres tienen nuevos rostros y lugares de reflexión. Antaño el pobre era el que estaba a la puerta de la Iglesia pidiendo limosna. Hoy no pide limosna, al contrario, pide reconocimiento. ¿Qué se puede pensar de estos nuevos hechos y nuevos protagonismos? Ciertamente hay un nuevo cambio, realmente se puede hablar de cambios de paradigmas, nuevos y deslumbrantes. No solo a nivel teológico, sino y sobre todo a nivel eclesial. Una Iglesia nace después de mucho tiempo de parto. En ese sentido la importancia política es inevitable: las cuestiones políticas, que son en el fondo formas de relacionarnos, deberán desde ahora utilizar el conjunto donde habitan los nuevos rostros que en todo este trabajo hemos venido marcando.

Presentando hasta ahora a la Teología de la Liberación, nos percatamos de que hablamos de una teología que, valida, enriquece y nutre el quehacer teológico latinoamericano. “No es nueva la opción por los pobres […] Lo nuevo es que estos pobres son vistos con nuevos rostros” (Codina, 1991, p. 17). La reflexión al lado de los pobres abarca cada vez más sectores, también la Iglesia se nutre con ellos y su causa. Todo lo anterior nos ayudó a afirmar que el Exilio es el nuevo paradigma bíblico y teológico. Así como el Exilio trajo consigo la ausencia del templo, del rey, de los sacerdotes, llevando con ello una penosa ausencia al pueblo judío, de la misma manera, en nuestro continente se siente la situación penosa de la ausencia de muchas excelentes figuras eclesiales; sin embargo, la historia del pueblo de Israel no acaba con el Exilio, esta es solo una etapa de paso, la historia continúa hasta llegar y confluir

en la Encarnación. Esperemos, aún en contra de toda esperanza. El pontificado del papa Francisco se une a la causa de los pobres. Estamos seguros que los pobres continuarán abriendo espacios de reflexión y ganando más espacio en la sociedad y sobre todo en la política. Durante el tiempo que realicé este trabajo de investigación vinieron a mi memoria todas las personas que conocí.

Antes de concluir, quisiera decir que este trabajo quiere honrar una causa y celebrar una vivencia con todas las personas que hasta ahora pude conocer, "pobres entre pobres". No quiero olvidar a la gente anónima con la que caminé que, con su testimonio de fe y su fuerte experiencia de Dios, hicieron que muchas veces pudiera yo ser sostenido y motivado, con esa única humanidad y fe que en ellos se puede encontrar. Recuerdo a los habitantes de la comunidad de Alto Chijini (La Paz), a los de la Vereda de Barro-Blanco (Bojacá) y a la comunidad de Chojtama (Santivañez). Hombres, mujeres que aun en las más diversas situaciones, pobreza y necesidad, pueden sonreír al Dios de la Vida. Y sobre todo que encuentran sentido a su vida y viven cada día esperando un mañana mejor. Su recuerdo fue una referencia constante en cada línea de este trabajo. ¿Dónde están los pobres? En el camino evangélico. En mi caso, en los senderos tímidos de mi camino.

Referencias

Aquino, María Pilar. (1994). *La teología, La Iglesia y la Mujer en América Latina*, Bogotá.

Boff Leonardo. "El valor de un gran sueño", *Cuarto Intermedio 17* (1990), 3-28.

_____. (2003). *Del Iceberg al Arca de Noé. El nacimiento de una ética planetaria*, Santander.

_____. (1997). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid.

_____. (2002). *El cuidado esencial: Ética por lo Humano, compasión por la Tierra*, Madrid.

_____. (2006). *Florecer en el yermo. De la crisis de civilización a una revolución radicalmente humana*, Santander.

_____. (1986). *La Trinidad, la sociedad, la liberación*, Buenos Aires.

Castellanos, Nicolás. (2007). *MEMORIA, PROFECÍA y LIBERACIÓN hacia el REINO*, Madrid 2007.

Codina, Víctor & Sobrino Jon. (1991). *Santo Domingo 1992. Crónica testimonial y análisis contextual*, Bilbao.

Codina, Víctor. (1993). "Fe latinoamericana y desencanto occidental", en Comblin, José – González Faus José Ignacio – Sobrino Jon, eds., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 271-296.

_____. (2009). "La agonía de la cristiandad", *Cuarto Intermedio 89*, 81-94.

_____. (2008). "*No extingáis el Espíritu*" *(1Ts 5,19). Una iniciación a la Pneumatología*, Santander.

_____. (2008a). "No solo de pan", *Enfoque 143*, 18-21.

_____. (2000). *Del Éxodo al Exilio. La teología de la liberación en la encrucijada*, Oruro.

_____. (2008). *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Estella (Navarra).

_____. (1993). *Teología simbólica de la tierra*, Santa Cruz.

Concilio Ecuménico Vaticano ii, (1966). "Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*" (28.10.1965), BAC, Madrid[3] 2004,648-686. Texto original *AAS 58*, 713-727.

Ellacuría Ignacio – Sobrino Jon, (1995). eds., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo I y II, Madrid 1994.

Gebara Ivone, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid.

León – Dufour Xavier, (1975). *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona.

Mamani Bernabé, (2000). *Identidad y espiritualidad de la Mujer Aymara*, La Paz.

Maritain Jacques, (2007). *Reflexiones sobre la persona humana*, Madrid.

Martini Carlo María – Sporschill George, (2008). *Coloquios nocturnos en Jerusalén*, Madrid.

Miguel Pilar de, (2002). *Los movimientos de mujeres y la teología feminista*, Bilbao.

Sarmiento Nicanor, (2000). *Caminos de la Teología India*, Cochabamba.

Schüssler Elizabeth, (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao.

Susin Luiz Carlos, (2001). ed., *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander.

Tamayo Juan José – Bosch Juan, (2002). eds., *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Navarra).

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano «Documento Conclusivo Aparecida», (13-31.05.2007).