

ETICA Y POLITICA

HARRISON NAVARRO ORDOÑEZ

POPAYÁN
UNIVERSIDAD DEL CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
2018

ESTUDIOS DE PROFUNDIZACION ETICA Y POLITICA

HARRISON NAVARRO ORDOÑEZ

TRABAJO DE GRADO PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR POR
EL TÍTULO DE FILÓSOFO BAJO LA MODALIDAD DE ESTUDIOS DE
PROFUNDIZACIÓN

MAESTRIA EN ETICA Y FILOSOFIA POLITICA

POPAYÁN

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

2018

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. INVESTIGACION

1.1 LA DISTANCIA CON RELACIÓN A LA TRADICIÓN CRÍTICA EUROCÉNTRICA
DIFICULTADES DE LA IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA O LA NECESIDAD DE TOMAR
DISTANCIA DE LA TRADICIÓN CRÍTICA EUROCÉNTRICA

1.2 REFUNDACION DEL ESTADO EN AMERICA LATINA PERSPECTIVAS
DESDE UNA EPISTEMOLOGIA DEL SUR

1.3 PAZ E INTERCULTURALIDAD; UNA REFLEXION FILOSOFICA

1.4 REFLEXIONES EN TORNO A LAS EPISTEMOLOGIAS DECOLONIALES

2. ETICA Y POLITICA

2.1 ELEMENTOS PARA UNA ETICA CIUDADANA: ETICA, CIUDADANIA Y
DEMOCRACIA

2.2 VALORES Y VIRTUDES DE UNA SOCIEDAD ETICA

3. TEORIAS DEL PODER Y EL ESTADO

3.1 MEMORIA Y JUSTICIA

3.2 REFLEXIONES SOBRE UN PUEBLO SIN MEMORIA

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCION

El presente texto se desarrolló en el marco de los estudios de profundización de la maestría en Ética y Filosofía Política de la presente universidad con el fin de elaborar un trabajo filosófico que pretende un impacto social a través de la formación de profesionales con educación crítica, responsable y creativa, pero también, demócratas comprometidos con el bienestar de la sociedad. Abordando paradigmas teóricos de la filosofía política, ética, epistemológica y moral los estudios de profundización se desarrollaron en los seminarios Investigación I, Ética y Política, Teorías del Poder y del Estado, Sujetos Cultura y Política, dando lugar a la elaboración de varios ensayos y reseñas que permitieron el análisis y profundización de los temas en cuestión, estimulando la elaboración, desarrollo y profundización de ideas teórico políticas cuyo efecto práctico repercutiría en la sociedad. Dichos escritos componen el cuerpo teórico de este texto y permiten la articulación de un pensamiento ético político que se ira expresando a lo largo de su desarrollo.

Así entonces, el análisis teórico de tales ideas se presenta como una labor profesional que permitiría elaborar, desde lo teórico, mejores condiciones socio políticas a través del ejercicio de principios éticos, valores y buenas costumbres, con el fin de estimular la transformación de una sociedad democrática y justa que permita el desarrollo de la misma a través de la participación ciudadana, incitando así el buen vivir, trayendo consigo mejores condiciones socio políticas y de convivencia en Colombia.

Así pues, el seminario de investigación I pretendió establecer el debate filosófico en torno al pensamiento crítico del sur global que pretende un debate con la hegemonía impuesta por la cultura occidental, a saber, la historia, ciencia, epistemología, filosofía y política, con el fin de analizar y discutir fuertes paradigmas a nivel filosófico que las partes en cuestión plantean. Esto con el fin de visibilizar un abanico de opciones y posibilidades epistemológicas y metodológicas situadas al margen o en tensión con la hegemonía occidental impuesta y así apuntar hacia el logro de una historia y un pensamiento propio. Por tanto, es necesario poner en cuestión el estatuto de investigación, proceso, proyecto, obra, verdad, legitimación y demás núcleos duros de la epistemológica occidental. Lo que implica una revalorización de unidades de análisis y exploraciones filosóficas negadas e invisibilizadas como la pluriversalidad, geopolítica del conocimiento, diferencia colonial, etc.

Esto permitirá afinar el enfoque de la investigación que diferentes estudiantes tienen en diferentes campos de la ética y la filosofía política, también, afianzar bases y perspectivas en diversas opciones metodológicas de investigación provenientes del pensamiento crítico latinoamericano. Constituyendo el seminario como un espacio académico que ofrece las herramientas necesarias que garantizan a los participantes la apropiación de fundamentos conceptuales y metodológicos orientados a la elaboración del plan de monografía.

No obstante, el desarrollo teórico no se desarrolla exclusivamente a la distancia y desde el análisis crítico de la cultura occidental. Aquí también se expresa la necesidad de reformular y re-pensar las bases teóricas de la ética y la política con el fin de fortalecer la cultura y el desarrollo de ciudadanos autónomos con capacidad de participación política que procuren el buen vivir.

Por tanto, el seminario de Ética y Política, desarrolla el tema de la ciudadanía siendo hoy uno de los de mayor discusión al interior de los debates en la Ética y la Filosofía política contemporánea, la ciencia política y la sociología. Este debate se genera en torno a desarrollos recientes de teorías sobre la democracia y los procesos de democratización que viven las diferentes sociedades del siglo XXI, pero también, la discusión sobre los derechos sociales, económicos y culturales; la crisis del Estado de bienestar, la construcción de Estados postnacionales, los altos flujos de migraciones a países desarrollados y los conflictos generados entre culturas; como también, la ausencia de unas condiciones mínimas de subsistencia para una gran mayoría de ciudadanos del planeta a los cuales se les está quitando el pleno ejercicio de una ciudadanía efectiva, pues el ejercicio de la democracia implica que los ciudadanos tengan un poder real para actuar y participar en la vida pública.

Dicho seminario se desarrolló bajo el análisis de los principales paradigmas históricos de la ética y la filosofía política alrededor del concepto de ciudadanía que es fundamental si se quiere que la democracia, como forma de gobierno, se realice desde sus principios fundamentales, pues la ciudadanía es el motor de toda práctica democrática. De ahí que, es necesario el análisis de la ciudadanía que se concibe formalmente como la pertenencia a una comunidad política que demanda derechos y deberes, pero también, que demanda el análisis crítico del tipo de vida que el ciudadano lleva, esto expresado en el ámbito de sus oportunidades reales, entendiendo que el ejercicio real de la ciudadanía implica la capacidad de autodeterminación que permita actuar y provocar cambios, cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos.

Otro de los aspectos relevantes del trabajo teórico que compone este texto recae sobre el análisis histórico de la filosofía política y moral que se relacionan con otros saberes y disciplinas como la historia, discurso jurídico, las ciencias humanas y sociales en general. Así pues, en el seminario Teorías del Poder y el Estado se consideró relevante el análisis conceptual de memoria y justicia como variables relevantes de la discusión filosófica política contemporánea. Dicha discusión tiene por referencia la pregunta por el pasado, su significado en el presente, y sobre todo qué hacer con él cuando se trata de un pasado de violencia, un pasado de atrocidades y graves violaciones a los derechos humanos que ha cobrado una importancia vital de cara al futuro en sociedades democráticas y Estados de derecho.

LA DISTANCIA CON RELACIÓN A LA TRADICIÓN CRÍTICA EUROCÉNTRICA DIFICULTADES DE LA IMAGINACIÓN SOCIOLOGICA O LA NECESIDAD DE TOMAR DISTANCIA DE LA TRADICIÓN CRÍTICA EUROCÉNTRICA

Se comprende en la actualidad como en el hemisferio sur del planeta, exactamente en Latinoamérica, se siguen manifestando problemáticas nacientes en la época moderna. A saber: la igualdad, la libertad, la fraternidad. Y una posible vía de solución, no es en esencia, la establecida por el pensamiento moderno ni siquiera en su máxima expresión. Teóricos como Habermas en un intento por reconstruir el intelectualismo moderno dejan de manifiesto que dicha corriente epistemológica no se ha pensado para los países del tercer mundo, aunque se exprese una especie de universalidad en su discurso. Por su parte Boaventura de Sousa Santos enuncia y propone una invitación a tomar distancia del discurso eurocéntrico¹. Tomar distancia en el sentido de asumir nuestro tiempo en el continente latinoamericano, sin descartar o echar a la basura, una tradición intelectual tan rica como lo ha sido el pensamiento occidental, estando dentro y fuera de lo que se critica y así permitiendo una sociología transgresiva y de emergencia.

Por sociología de las ausencias es preciso entender la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es activamente producido como no-existente, es decir, como una alternativa no creíble a lo que existe. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes. La no existencia se da siempre que se descalifica o invisibiliza una entidad no inteligible. Entendiendo que hay varias maneras de producir ausencia lo que las une es una misma racionalidad monocultural. Como ejemplos de no existencia podemos tener: el ignorante, el retrasado, el estéril, el inferior, el improductivo entre otros. Se considera como primera o principal fuente de no-existencia la monocultura del saber y el rigor del mismo. Se da a través de la ciencia moderna y la alta cultura como criterios únicos de verdad y cualidad estética o creación artística. Todo lo que aquí es deslegitimado es considerado como no existente, la no-existencia aquí es considerada como ignorancia o incultura.

Otras fuentes de no-existencia son la monocultura del tiempo lineal, es decir, la idea de una historia con un único sentido y dirección, que se formularon a través del tiempo como progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Frente a esta idea están los países del sistema mundial y con ellos los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que ellos dominan.

También como otra fuente de no existencia tenemos la lógica de la clasificación social o naturalización de las jerarquías. La categorización racial y sexual son las manifestaciones más demarcadas en esta lógica. La clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social, la relación de dominación es la causa y no la consecuencia de esta jerarquía, esta puede ser

¹ Santos, Boaventura de Sousa. 2010. Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana. Quito-Ecuador. Cap. 2 y 3.

entendida incluso como obligación de quien es clasificado como superior. Aquí la no-existencia se da bajo la imagen de inferioridad insuperable dada de forma natural.

La lógica de la escala dominante aparece aquí como otra lógica en la producción de inexistencia. Adoptada como primordial, esta lógica determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. Aparece aquí como lo universal y lo global. Lo universal es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos, se adjudica precedencia sobre las realidades que dependen de contextos y que son consideradas en su defecto como particulares o vernáculos. Aquí la no-existencia se reproduce bajo la imagen de particular o local.

Otra imagen de no-existencia es la lógica productivista basada en la monocultura de criterios de producción capitalista. Aquí el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable, este criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano, la naturaleza productiva es la naturaleza máximamente fértil, de igual manera el trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucro, ambos determinados bajo un ciclo de producción². Aquí la imagen de no-existencia se da en lo improductivo aplicado a la naturaleza y descalificación profesional o pereza en lo referente a lo humano.

Por tanto, la sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro, según el tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas utópicas y al mismo tiempo realistas que se construyen en el presente a través del cuidado. A esta sustitución se denomina según Bloch el todavía-no que se puede entender como la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. La sociología de las emergencias amplía el presente uniendo lo real con lo posible a un futuro consecuente. La ampliación del presente implica la contracción del futuro en la medida en que lo todavía-no lejos de ser futuro vacío e infinito es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. La idea de la sociología de las emergencias es la aplicación simbólica de los saberes, prácticas y agentes, de modo que se identifiquen en ellos la tendencia del futuro, lo todavía-no sobre lo cual es posible actuar para maximizar la probabilidad de esperanza en relación con la probabilidad de frustración. Esto es en el fondo imaginación sociológica que pretende conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza y definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones. Aquí se actúa sobre las posibilidades y las capacidades.

² Santos, Boaventura de Sousa. 2010. Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana. Quito-Ecuador. Cap. 2 y 3.

REFUNDACION DEL ESTADO EN AMERICA LATINA PERSPECTIVAS DESDE UNA EPISTEMOLOGIA DEL SUR.

Esta concepción de epistemología del sur tiene como objetivo mostrar la injusticia social elaborada a partir del conocimiento científico capitalista y colonialista. Y pretende el reconocimiento de nuevos procesos de producción y valoración de conocimientos científicos y no científicos, además de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimientos. El sur global aquí se comprende como una denuncia a las injusticias sociales que se llevan a cabo por parte de los países capitalistas y colonialistas en contra de aquellas poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas que no solamente residen en el sur, si no, que aparecen en el norte como inmigrantes, desempleados, minorías étnicas y religiosas, víctimas del sexismo, la homofobia y el racismo.³

La idea de una epistemología del sur reposa en la comprensión de un mundo más amplio que la comprensión establecida ya instituida. Está establece que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos en el pensamiento occidental. Además, que la diversidad del mundo es infinita y se puede expresar en distintos modos de ser, pensar, sentí-pensar, de establecer relaciones interpersonales, de la organización de la vida, la producción de bienes y servicios, etc.

Para ello se propone como fundamento la ecología de los saberes. La ecología de los saberes expone la no existencia de conocimientos e ignorancia de forma universal; en todo conocimiento existe un grado de ignorancia y en toda ignorancia un grado de conocimiento. La ecología de saberes se da comprendiendo que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos y la naturaleza implican más de una forma de conocimiento y al mismo tiempo de ignorancia. Por ello, es crucial en cada fase de la ecología de saberes, cuestionar si lo que se está aprendiendo es más valioso que lo que se está olvidando, entendiendo que la epistemología de la sociedad capitalista se caracteriza por favorecer las prácticas en las que predomina el conocimiento científico, pero además, donde se favorece el capital.

Este favoritismo al conocimiento científico establecido genera injusticia social sustentada en injusticia cognitiva, dado que, el conocimiento científico no está socialmente distribuido de manera proporcionada, favoreciendo aquellos grupos sociales que logran tener acceso a dicho conocimiento. Por tanto, lo que la ecología de saberes pretende, sin desacreditar los avances de la ciencia, es explorar prácticas científicas alternativas, además, promover la interdependencia de conocimientos científicos y no científicos. Así pues, el carácter incompleto de todos los conocimientos se muestra como base para la posibilidad de un dialogo y un

³ Santos, Boaventura de Sousa. 2010. Refundación del Estado en América Latina. Pag 37.

debate epistemológico entre las diferentes formas de producción epistemológica. Entendiendo que todo conocimiento tiene límites internos y externos, los límites internos hacen referencia a la restricción de las intervenciones en el mundo real. Los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas hechas posibles por otras formas de conocimientos. De ahí que las formas hegemónicas de conocimiento entienden solamente los límites internos. La utilización contrahegemónica de la ciencia moderna constituye una exploración paralela de los límites tanto internos como externos. Por ello, la utilización contrahegemónica de la ciencia no se puede restringir solamente a la ciencia; únicamente tiene sentido dentro de una ecología de saberes.

Otra idea sobre la que reposa la epistemología del sur es la traducción intercultural que es un procedimiento que permite entender recíprocamente las diferentes experiencias del mundo. Se entiende como un procedimiento que no atribuye a un conjunto de experiencias en particular el estatuto de totalidad exclusiva. Las experiencias de mundo que son tratadas en momentos diferentes de trabajo como totalidades o partes que no se agotan en las mismas, sino, que permanecen siempre abiertas. Este ejercicio de traducción incide tanto en los saberes como en sus prácticas. A la traducción de saberes podemos denominarla también hermenéutica diatópica. Entendiendo hermenéutica diatópica como un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. Como ejemplo podemos tener la concepción de desarrollo capitalista y la propuesta de swadeshi propuesta por Gandhi. Por un lado, la idea de crecimiento infinito obtenido a partir de la sujeción progresiva de las prácticas y saberes a la lógica mercantil, por otro lado, la idea de sustentabilidad y de reciprocidad. La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. De esta manera la idea y sensación de carencia, junto con la de incompletud, crean la motivación para el trabajo de traducción, a tal punto que, la importancia de dicho trabajo crece a medida que se configura un nuevo movimiento contrahegemónico o anti sistémico. Un ejemplo de esto podría ser lo sucedido en el Foro Social Mundial realizado en porto alegre en 2001.

PAZ E INTERCULTURALIDAD; UNA REFLEXION FILOSOFICA.

El pluralismo radical como base del pensamiento de Raimon Panikkar distingue su pluralismo del perspectivismo y del relativismo, desarrollando conceptos clave como la realidad no objetificable, pluralismo de la verdad, hermenéutica diatópica, dialogo dialógico, equivalentes homeomorficos, Interfecundación cultural y armonía invisible⁴.

Para Panikkar las culturas no son especies de ningún género, «son inconmensurables» y clasificarlas sería un pecado intercultural:

“Las culturas no es que sean diversas, es que son inconmensurables. Cada cultura es un mundo, cada cultura es un universo y no sólo una forma de ver y vivir la realidad, es otra realidad. Las culturas no interpretan de modo diferente el mundo, porque no hay cosa tal como el mundo, no hay nada tal como la realidad: cada cultura constituye su propio mundo y su realidad”

Esto con el fin de reconocer que el pluralismo significa más que el mero reconocimiento de la realidad. La realidad no es unificable, no se deja atrapar por el monismo, ni reducir a ninguna síntesis o sistema, pues no es completamente transparente a sí misma. «El misterio de la realidad no puede equipararse con la naturaleza de la conciencia» y no podemos afirmar que la realidad misma sea autointeligible. Por el contrario, la realidad se muestra siempre abierta y espontánea, podría describirse como un proceso siempre nuevo e inédito. Lo que nos permitiría pensar una realidad pluralista, no objetificable, siendo los hombres co-autores y co-actores de la misma.

Por tanto, en una realidad pluralista la verdad ha de ser también pluralista. Para el autor, la verdad no es una y solo tiene sentido como relación entre conocedor y conocido, sujeto y objeto. Así pues, la realidad es relatividad radical y la verdad es relación: *“las cosas son en cuanto están en relación unas con otras. La verdad no es una cualidad inmutable o absoluta, totalmente objectificable en conceptos o proposiciones independientes del tiempo, el espacio, la cultura y las personas. La verdad no puede abstraerse de su relación con una mente particular situada en un contexto determinado”*⁵

En consecuencia, y a partir de esta concepción relacional y pluralista de la verdad, Panikkar considera que no es posible absolutizar vuestras convicciones, permitiendo que la crítica y el dialogo emerjan. Ambos, dialogo y critica, son posibles solo por el entendimiento interno de la misma tradición que la ha elaborado. Dado

⁴ Panikkar, Raimon. 2006. Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica. Herder Editorial. Barcelona- España. Capítulos: 1-8

⁵ Panikkar, Raimon. 2006. Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica. Herder Editorial. Barcelona- España. Capítulos: 1-8

que, no es posible conocer la tradición lo suficientemente bien hasta que conocemos a otros y sabemos que piensan de nosotros. Escuchar y reconocer al otro es pues pluralismo como arte de escuchar.

De ahí que, el autor distingue tres tipos de hermenéutica que permiten escuchar, dialogar y generar crítica. A saber, la hermenéutica morfológica que permite transmitir los conocimientos por medio de la tradición de una cultura a quienes no lo tenían a su alcance (esto a través de padres, maestros, etc.) También, la hermenéutica diacrónica que permite atravesar la distancia temporal con el fin de entender textos de otras épocas. No obstante, para evitar mal entendidos el autor propone una tercera opción hermenéutica, a saber, la hermenéutica diatópica. Y esto porque la distancia que hay que superar no se limita a lo temporal de una amplia tradición, sino, al vacío que existen entre dos lugares de comprensión y autocomprensión *“La hermenéutica diatópica significa la consideración temática de comprender al otro sin presuponer que el otro tiene la misma autocomprensión básica que yo”*

Con el fin de generar espacios de autocomprensión, el autor plantea, poner entre paréntesis nuestros presupuestos culturales, o en palabras del autor, poner entre paréntesis nuestro mito. Entiéndase mito como aquello en lo que creemos tanto que ni siquiera creemos que creemos en ello. Un ejemplo de esto podría ser la racionalidad *“hablamos de una razón universal y de la unidad de la naturaleza humana, aunque nos referimos, naturalmente, a nuestra propia concepción de la universalidad, la razón y la naturaleza humana. La hermenéutica diatópica ha de proceder sin dar por supuestos estos mitos como condiciones a priori de inteligibilidad”*

La hermenéutica diatópica solo tiene sentido en la praxis y esto consiste en lo que Panikkar llama el diálogo dialogal, es decir, atravesando el logos a fin de alcanzar el ámbito dialógico y translógico del corazón. Un diálogo que no quiere vencer ni convencer, sino, buscar un común. Este diálogo es posible, dado que, la inconmensurabilidad de las culturas no es absoluta y solo dan fruto cuando ambas partes pueden abrirse a la posición del otro. *Entender una nueva cultura «podría compararse a un auténtico proceso de conversión»* como, por ejemplo: Un cristiano nunca llegará entender totalmente el hinduismo mientras no se convierta, de una forma u otra, al hinduismo. Tampoco un hindú podrá entender plenamente el cristianismo mientras no se haga, de una forma u otra, cristiano.

El pluralismo radical del Panikkar se caracteriza entonces por reconocer que cada persona es una fuente de autocomprensión, de manera tal que no podremos entenderla si no entendemos como ella se entiende a sí misma. Este aspecto de la autocomprensión se traslada a todos los ámbitos de conocimiento general. Por tanto, entender una teoría, una afirmación, una persona o una cultura, equivale a entender su verdad, esto es, el nexo de relaciones en las cuales tiene sentido. De ahí que, el entender produzca convencimiento, en otras palabras, entender es estar convencido.

En relación a los equivalente homeomorficos el autor plantea que es difícil aplicar conceptos de una cultura a otra, dado que, sus contextos son distintos. Pero se puede encontrar el paralelismo en el rol que diversos elementos tienen en dos culturas como, por ejemplo: brahmán ejerce funciones equivalentes a Dios cada uno en sus respectivos sistemas. *“Los equivalentes homeomorficos sólo pueden descubrirse en la práctica del diálogo dialogal, cuando la familiaridad con las dos culturas nos permite entenderlas sin necesidad de traducir sus conceptos”*

Esta concepción homeomorfica se traslada a la idea universal de derechos humanos. Panikkar considera que los derechos humanos son de tinte exclusivamente occidental. No obstante, manifiesta que podría haber algo autóctono, equivalente, en otras culturas. Un ejemplo de esto podría ser la concepción del *dharma* en la cultura india que es lo que mantiene y da cohesión, y, por tanto, fuerza, a toda cosa dada en la realidad. *“Pero el dharma se manifiesta en cada ser como svadharmas, su dharma inherente, vinculado al dharma de todos los otros seres. El svadharmas es para Panikkar, el equivalente indio de los derechos humanos, lo cual no significa que haya una correspondencia completa entre ambas nociones, sino que: A fin de obtener una sociedad justa, el Occidente moderno insiste en la noción de Derechos Humanos. A fin de obtener un orden dhármico, la India clásica insiste en la noción de svadharmas”*⁶

Ahora bien, es sabido que el mundo en la actualidad se rige o aspira a regirse por criterios o estándares occidentales, por tanto, los derechos humanos son imprescindibles para una vida auténtica dentro de la mega máquina del mundo moderno. No obstante, el autor no aprueba la occidentalización del mundo y tampoco promueve el aislamiento artificial de las culturas. Lo que propone es en esencia *“interculturalidad sana que por ósmosis, asimilación y estimulación se abre a lo que ve de positivo en otras culturas”*. Y para afrontar los desafíos que se presentan en nuestro tiempo es necesario un dialogo entre culturas y religiones, dado que, hoy en día no hay cultura, ideología, religión o tradición que sea autosuficiente.

Para ello se necesita una fecundación reciproca de las culturas. Una fecundación que permita a las culturas poder escucharse y aprender unas de otras en relación a los desafíos que se presentan a futuro para el mundo. Aun así, esto se muestra problemático dado el complejo de superioridad de occidente, y al mismo tiempo, el complejo de inferioridad del resto de las culturas. Como base de dicha situación encontramos a la ciencia y la tecnología como reveladoras de la verdad, expandiéndose globalmente e imponiendo su cosmovisión. Siendo esto, para Panikkar, el resultado de la visión de una cultura que se impone.

⁶ Panikkar, Raimon. 2006. Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica. Herder Editorial. Barcelona- España. Capítulos: 1-8

En consecuencia, de lo anterior Panikkar propone nueve tesis sobre interculturalidad que permitan el entendimiento, dialogo y critica entre las diferentes culturas del hemisferio:

“Primera, que cada cultura nos abre a una nueva realidad, a un nuevo universo. «Cada cultura vive y crea su universo». Segunda, que la cultura no es un objeto, ni tan siquiera de conocimiento, sino «el mito englobante» que da sentido a cualquier tipo de conocimiento. Tercera, que creer que los valores de la propia cultura son universales es «la esencia del colonialismo». Cuarta, que lo que es propio de una cultura no puede reducirse a formas secundarias, a folclore. Quinta, que la interculturalidad no es posible desde una sola cultura, ha de ser un diálogo en dos direcciones, y requiere «la presencia, la inquietud, la molestia, la amenaza del otro, el compañerismo, el amor, la ayuda, la colaboración, las dificultades del otro». Sexta, que tampoco hay un punto de referencia exterior a las culturas desde el cual pudiéramos evaluarlas; siempre dependemos del lenguaje y de los criterios de verdad de una u otra cultura, Séptima, que, a pesar de los problemas comunes en el mundo de hoy, los distintos contextos culturales no permiten aplicarles soluciones comunes. Octava, que es necesario superar el deslumbramiento que la cultura dominante produce en las otras. Y finalmente, novena, que no hay «una alternativa» a la situación actual, pero «lo que si hay son alternativas: pluralismo otra vez”

Por tanto, es importante reconocer que el mundo contemporáneo padece una crisis profunda que se manifiesta a través de los problemas ecológicos, sociopolíticos y humanos. Como posible solución a la crisis del mundo se toman medidas insuficientes. Por tanto, lo que el autor propone es una actitud mental radical que permita un verdadero cambio a la situación que genera malestar.

“La metanoia que Paníkkar pide implica superar todo tipo de racionalismo y logocentrismo. Hay que descubrir los límites mismos del intelecto, ya que la función última del intelecto es trascenderse a sí mismo. Tal transformación, lejos de llevarnos al irracionalismo, de hecho, aumenta nuestra responsabilidad encuadrando nuestros actos en el marco del conjunto de la realidad”⁷

⁷ Panikkar, Raimon. 2006. Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica. Herder Editorial. Barcelona- España. Capítulos: 1-8

REFLEXIONES EN TORNO A LAS EPISTEMOLOGIAS DECOLONIALES

La reflexión en torno a las epistemologías decoloniales pretende visibilizar la posible puesta en cuestión o refutación de los supuestos epistemológicos que centralizan la producción de conocimiento solo en la academia y dentro de los cánones y paradigmas establecidos por el cientificismo occidental. Catherine Walsh argumenta que las ciencias sociales deben ser repensadas desde la pluriversalidad epistemológica, que reconozca, y al mismo tiempo dialogue con formas de producción de conocimiento extra-académicos y extra-científicos⁸.

En la actualidad las ciencias sociales se muestran al mundo como parte de las tendencias neoliberales, capitalistas y globalizantes. Estas tendencias universalistas tienen como centro la ciencia occidental, negando o relegando el estatus de no-conocimiento a saberes alternos y producidos a partir de racionalidades sociales y culturales distintas. Los supuestos asumidos como verdad (universalidad, conocimiento científico hegemónico, neutralidad, etc.) se han encargado de organizar y orientar las ciencias sociales desde su origen. Y estos han extendido la globalización neoliberal en el correr de los años a través de la universidad, fortaleciendo el canon eurocéntrico occidental de nuestra región.

Como consecuencia de lo anterior tenemos la asimetría del conocimiento, cultura, naturaleza, política, economía y su relación entre sí. Walsh reconoce que el debate en torno a las diferencias del saber ya ha sido tratado en décadas anteriores teniendo un resultado casi nulo. Y por el contrario se ha generado una tendencia a regresar a los paradigmas del siglo XIX incluyendo las metanarrativas universales de la modernidad y el progreso” Pero *también se evidencia la instalación de una nueva racionalidad científica que “niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no parten de sus principios epistemológicos y sus reglas metodológicas”*

Por tanto, la cuestión aquí no es reorganizar o reestructurar las ciencias sociales, sino, poner en cuestión sus propias bases. Esto es refutar los supuestos que localizan y reconocen la producción de conocimiento únicamente en la academia entre académicos y dentro del cientificismo. Además, refutar los conceptos de racionalidad que determinan el conocimiento denominado “experto”, pero que niega y detracta las prácticas, agentes y saberes que no caben en dicha racionalidad. Dicha refutación no implica la negación de estos saberes, sino, mostrar de manifiesto sus intenciones colonialistas y hegemónicas, que se muestran como única opción válida en el saber. *“También la supuesta universalidad del conocimiento científico que preside las ciencias sociales, en la medida en que no capta la diversidad y riqueza de la experiencia social ni tampoco las alternativas*

⁸ Walsh, Catherine. 2007. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En: Revista Nómadas NO. 26. Universidad Central – Colombia. pp. 103.

*epistemológicas contra-hegemónicas y decoloniales que emergen de esta experiencia*⁹

¿Pueden las ciencias sociales hegemónicas ser re-concebidas y reconstruidas desde la perspectiva de la pluri-versalidad epistemológica y la creación de vínculos dialógicos dentro de esta pluri-versalidad? ¿Qué implicaría considerar con seriedad las epistemologías que encuentran sus bases en filosofías, cosmovisiones y racionalidades distintas, incluyendo en ellas las relacionadas con la experiencia social, con el territorio y la naturaleza, las luchas políticas y epistémicas vividas y con lo que Escobar (2005) llama prácticas-en-lugar? ¿Es posible la construcción de ciencias sociales/culturales “otras” que no reproduzcan la subalternización de subjetividades y de saberes, ni el eurocentrismo, el colonialismo y la racialización de las ciencias hegemónicas, sino que apunten a una mayor proyección e intervención epistémica y social de-coloniales?

El punto de partida se da en los orígenes de la modernidad, el colonialismo y capitalismo. Entiéndase modernidad desde su dimensión global relacionada con hegemonía, periferización y subalternación geopolítica, racial y cultural teniendo a Europa como centro, que abanderó la conquista y los patrones de poder (raza, saber, ser, naturaleza). Esto en pos del crecimiento y armonía del capital, pero también, del beneficio del blanco europeo y la elite criolla. Lo anterior permite analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónicos del proyecto universal del sistema-mundo y también visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía.

En la colonialidad operan cuatro esferas que a partir de su integración ayudan a mantener la diferencia colonial y la subalternización de las diferentes culturas en relación con occidente. A saber: la colonialidad del poder entendida como los patrones de poder moderno que vinculan la raza, el control del trabajo, el estado y la producción de conocimiento. Esto permite en América Latina la estratificación social ubicando al blanco europeo en la cima y al indio y negro en el fondo “*estos dos grupos son contruidos como identidades homogéneas y negativas*” trasladando posteriormente esta lógica al conocimiento. La segunda dimensión, y como consecuencia de la primera, es la colonialidad del saber que estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento descartando, como consecuencia, la producción intelectual afro e indígena.

La tercera dimensión es de carácter ontológico o colonialidad del ser. Esto ocurre cuando unos seres se imponen sobre otros “*ejerciendo así un control y persecución de diferentes subjetividades como una dimensión más de los patrones de racialización, colonialismo y dominación que hemos discutido*” siendo así, lo que esta dimensión señala es el carácter preferencial de la violencia que se explica

⁹ Walsh, Catherine. 2007. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En: Revista Nómadas NO. 26. Universidad Central – Colombia. pp. 104.

claramente por la colonialidad del poder. En otras palabras, la cuestión del ser colonizado tiene un arraigamiento en la historia y el espacio:

“Escobar (2005) lo aclara cuando argumenta que la mejor manera de contrarrestar estas tendencias imperializantes del espacio propio –las que producen la mirada desituada y desprendida propia del cartesianismo y la ciencia moderna– es activar la especificidad del lugar como noción contextualizada y situada de la práctica humana”

La cuarta dimensión a la que se refiere la autora es la colonialidad de la naturaleza que refiere a la división binaria y cartesiana entre naturaleza y sociedad. División que ha descartado por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales, y al mismo tiempo, los mundos espirituales y ancestrales. Eliminando la relacionalidad como base de la vida, cosmología y pensamiento de muchas comunidades indígenas y afros de Abya Yala y América Latina. En palabras de Noboa *“Es esta lógica racionalista la que niega la noción de la tierra como “el cuerpo de la naturaleza”, como ser vivo con sus propias formas de inteligencia, sentimientos y espiritualidad, como también la noción de que los seres humanos son elementos de la tierra-naturaleza”*

De ahí que, la colonialidad de la naturaleza añade un elemento fundamental a los patrones de poder discutidos que es: la relación entre ser, pensar, saber y conocer que se da en un enlace fluido entre tres mundos, a saber, el mundo biofísico (abajo), el mundo supranatural (arriba) y el mundo humano (ahora) y así las formas y condiciones tanto del ser como del estar en ellos. Por su parte el pensamiento colonial ejerce su poder con intenciones de mitoizar esta relación y convertirla en mito, leyenda y folclor y al mismo tiempo categorizarla de no racional, de pensamiento no moderno. De esta manera desvía, elimina y controla los sentidos y comprensiones de la vida misma que parten de lugar, territorio o pacha mama, instaurando la racionalidad occidental que desde las escuelas, universidades y proyectos de desarrollo pretende el control y gobernancia de todos.

“el saber ambiental se entreteje en una trama compleja de conocimientos, pensamientos, cosmovisiones y formaciones discursivas que desborda el campo del logos científico, abriendo un diálogo de saberes en donde se confrontan diversas racionalidades y tradiciones”

Es la idea de la naturaleza o saber ambiental como se plantea aquí la que abre vías alternas para entender y enfrentar el problema del conocimiento construido por la modernidad, Planteando perspectivas distintas de comprensión y apropiación del mundo. Aquí la experiencia humana no queda relegada a la instrumentalización o utilitarismo del conocimiento objetivo como ocurren en las ciencias sociales hegemónicas. En lugar de representar lo real a través del concepto, la voluntad de unificación del ser y la objetivación del mundo a través del conocimiento, lo que aquí se plantea es marcar una apertura en los campos del saber donde la creencia y el

precepto epistémico vivencial permitan llegar al conocimiento a través del mundo *“desde la cosmología ancestral y la filosofía de existencia que da comprensión a esta experiencia y a la vida”*. En oposición, la perspectiva occidental asume que se llega al mundo a través del conocimiento y es esta visión de mundo la que se extiende a través de la política (civilización, progreso, mercado). Como ejemplo de esto tenemos la universidad y su tendencia actual neoliberal corporativa donde la calidad histórica es suplida por formulaciones teóricas monolítica, monocultural y universal. En esencia lo que se pone en juego son sistemas distintos de pensar y construir conocimiento.

Para Catherine Walsh existen diferentes maneras desde las cuales se puede pensar la epistemología y las ciencias sociales. Una de ellas es la perspectiva propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2005) en el marco de la experiencia del Foro Social Mundial proponiendo *“una epistemología del sur”* que de credibilidad a las nuevas experiencias sociales contrahegemónicas y a los supuestos epistemológicos alternativos que estas experiencias construyen y marcan. Esto a través de la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. *“Mientras la primera se basa en el reconocimiento y la valorización de diferentes racionalidades, conocimientos, prácticas y actores sociales moviéndose así en el campo de las experiencias sociales, la segunda pretende “identificar y ampliar los indicios de las posibles experiencias futuras, bajo la apariencia de tendencias y latencias que son activamente ignoradas por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos”*¹⁰ esta visión de la epistemología exige, según Walsh, de la universidad promover el encuentro entre gente dedicada predominantemente a las prácticas de transformación social y otros dedicados principalmente a la producción teórica, y avanzar en el desarrollo de un espacio para la formación de activistas y líderes de los movimientos sociales y de científicos sociales dedicados al estudio de la transformación social.

Otra vía posible es la expuesta por Manuel Zapata Olivella, Manuel Quintín Lame, Fausto Reinaga, Dolores Cuacuango y Juan García que se reflejan en comunidades y organizaciones indígenas de la región. Procesos que parten de la racialización, el colonialismo y la dominación con la exigencia de enfrentar las cadenas, que no se encuentran en los pies, sino, en las mentes. Esto a través del fortalecimiento y construcción de pensamientos y epistemologías propias. Esta iniciativa denominada *“casa adentro”* pone en debate y discusión la producción de saber local y ancestral, incluyendo sus consecuencias filosóficas, identitarias, ontológicas (subjetivas) y políticas. De ahí que, lo que se pretende es buscar la manera de que estos conocimientos y perspectivas epistemológicas penetren los espacios académicos

¹⁰ Walsh, Catherine. 2007. *“¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”*. En: Revista Nómadas NO. 26. Universidad Central – Colombia. pp. 106.

de la universidad, rompiendo así los silencios e ingresando en el diálogo de pensamiento, tanto de las ciencias sociales como de otros campos disciplinares.

Un ejemplo de lo anteriormente mencionado es la universidad de Universidad Intercultural Amawtay Wasi de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador conceptualizada y pensada desde la filosofía y cosmología de Abya Yala. *“Amawtay Wasi intenta retar la fragmentación entre saber-ser-naturaleza característica de la racionalidad científica occidental (enfocando en sentido colectivo de pertenencia la propia racionalidad y sabiduría como bases necesarias para el encuentro con el otro), buscando la complementariedad, la decolonialidad y la promoción de un diálogo intercultural permanente entre racionalidades distintas”*

ELEMENTOS PARA UNA ETICA CIUDADANA: ETICA, CIUDADANIA Y DEMOCRACIA

El profesor Martin Urquijo en su libro *Ética, Ciudadanía y Democracia*, a saber, en el quinto capítulo *Elementos Para una Ética Ciudadana*, se cuestiona por el buen vivir y como este puede ser aplicado en una sociedad democrática, dado que, las condiciones socioculturales y económicas nos llevan a considerar en la actualidad el placer como bien predominante, la pregunta por el buen vivir en una sociedad democrática nos obliga a darle un sentido más profundo y retomar la pregunta ya expuesta por Platón en *La República* ¿Cómo se debe vivir? Pero, además, ¿Cómo vivir sabiendo que somos ciudadanos de una sociedad democrática? Y ¿Cómo es posible pensar en una ética ciudadana que lleve a reformular el deber ser y el fin de las acciones de la ciudadanía?

Empezare por aclarar que el autor pretende como fin último establecer las bases que permitan construir una ética ciudadana aplicable en sociedades democráticas sustentada en la protección de la libertad, la igualdad, la justicia y el desarrollo. Así Urquijo empieza haciendo la aclaración conceptual entre ética y moral. Dichos conceptos de origen griego y después latino hacen referencia a costumbre, carácter, modo de ser, modo de vivir. Se diferencian en su concepción etimológica, pues la idea de moral viene del latin *mosmoris* y este del griego *éthos*, pero se pueden entender como sinónimos. De ahí que “*La ética como filosofía moral indaga por la orientación de las acciones humanas tanto individuales como sociales, permitiendo establecer los distintos conceptos que prescriben las acciones como conciencia moral, deber, bien, obligación moral, autonomía, entre otros*”¹¹ Y al mismo tiempo realiza un análisis crítico de como nacen y se desarrollan, las costumbres, los valores y normas, que orientan las acciones del hombre a nivel individual o colectivo. Ética y moral, entonces, se pueden utilizar de forma indistinta.

La vida en sociedad o convivencia con otra demanda de sus actores un conjunto de valores éticos y morales que permitan una sociedad saludable que garantice el buen vivir. Este buen vivir se construye, según el autor, bajo el constructo de normas, principios y valores que garanticen bien común. En la medida en la que el individuo interioriza y se apropia tal conjunto de normas y valores establece con el otro un código moral que lo lleva a establecer obligaciones y deberes para con la comunidad y las instituciones, a esto podríamos llamar orden social.

Luego, la moral debe continuar su progreso y no se debe asumir como un código impuesto, o en su defecto, como algo heredado culturalmente porque sí, no es dogma ni ideología. Para ello es preciso construir una conciencia moral social pública. La idea del orden social a través del código moral debe trascender lo convencional y elevarse a un posconvencionalismo que permita establecer un código moral universal y al mismo tiempo un orden social global que rescate las diferentes

¹¹ Urquijo Martin, *Ética, Ciudadanía y democracia*, Ed U. del valle. Cap. 5, Pág. 89.

concepciones de vida buena. Como ejemplo de lo anteriormente expuesto tenemos los derechos humanos. Con esto no se pretende desconocer las normas morales específicas de los distintos grupos sociales, lo que se pretende es *pensar unos mínimos o valores fundamentales más allá de un cierto grupo social, que puedan considerarse como buenos y que permiten elaborar un criterio moral de mayor objetividad e imparcialidad para solucionar determinados conflictos morales propios de sociedades pluriétnicas y multiculturales donde coexisten diversos códigos morales, y por tanto, diferentes concepciones de vida buena*¹²

También es preciso entender que los códigos morales no son atemporales o ahistóricos, estos se ajustan a la actualidad sociocultural, aceptando así que el establecimiento ético y moral está en constante cambio y se ajusta a un espacio tiempo determinado. Tal código se vive a modo social, y es a partir de la interacción sociocultural que el individuo construye su *éthos*, pues es aquí donde adquiere el conjunto de costumbres y normas que forjan su carácter, pero al mismo tiempo, a modo individual y tal código moral social no puede someter la concepción moral del individuo y viceversa, pues al someter el carácter moral individual se estaría violando el derecho a la libertad característico de una sociedad democrática. Por tanto, las acciones morales son en esencia un ejercicio de autonomía por parte del ciudadano que tiene como referente código moral social. De ahí que, las acciones buenas o malas estén determinadas por el código social en el que se desarrolla el individuo. Una acción ética o moral es un acto de total libertad garantizado por una sociedad democrática que entiende sus ciudadanos como libres e iguales. Actuar libremente entonces, es adquirir por voluntad propia valores, virtudes y normas que me permitan orientar mis acciones en pos del bien común, del buen vivir social. Así mismo actuar por coerción social es de facto violar la acción moral. Y *“sin libertad de acción no es posible exigir responsabilidad por las consecuencias de las acciones que se realizan”*¹³

Reconociendo el aporte de Zubiri y Aranguren en la historia de la filosofía moral contemporánea se puede ver como las acciones del individuo se caracterizan por tres aspectos fundamentales, a saber, la estructura, que es la capacidad del ciudadano para conducir su vida bajo el horizonte de una idea de bien que es al mismo tiempo una forma de ser. El ciudadano es entonces agente y actor de su existencia. La segunda dimensión, la acción moral es el contenido, que es, el contenido moral de la misma, es decir, los patrones que dentro de la cultura rigen el comportamiento del sujeto. Este se hereda a través de la cultura en que se nace o se vive y conduce la vida del individuo en sociedad a través de un conjunto de valores, prescripciones y deberes que desembocan en el código moral. La tercera dimensión de la acción moral es la actitud, que apela a la exigencia y auto exigencia del individuo por la autonomía en pos de la justicia, cambio social, libertad etc. Es un llamado a la no dogmatización del código moral, ya que, por perfecto que parezca cualquier código moral es siempre perfectible. También Adela Cortina manifiesta en pos de un buen código moral y ético, pretender principios éticos universales

¹² Urquijo Martín, *Ética, Ciudadanía y democracia*, Ed U. del valle. Cap. 5, Pág. 90.

¹³ Urquijo Martín, *Ética, Ciudadanía y democracia*, Ed U. del valle. Cap. 5, Pág. 93.

válidos para una democracia en la que convergen distintos códigos morales. Esto con el fin de continuar el proceso de humanización en el hombre que comenzó hace ya varios millones de años y que configura una conciencia moral en la humanidad.

Todo esto es posible considerando al hombre como un ser social, ya Aristóteles lo habría planteado en la *Ética Nicomaquea*, y dada la diversidad de la vida humana la ciudadanía como garante de la convivencia (vida, paz y justicia) debe permitir a las instituciones que la conforman, a saber, la familia, la sociedad civil y el estado, las condiciones materiales para que los ciudadanos puedan contar con el desarrollo de sus capacidades para la realización de la vida al interior del estado democrático. Y de esta manera crear el mínimo de valores que les permitan un código moral que estimule, en última instancia, el buen vivir. De no ser así, se perdería el sentido de la vida en comunidad, se caería en un egoísmo característico de los individuos que buscan como fin su propio beneficio. Pretendiendo así que dichas instituciones estén al servicio de intereses particulares, lo que traería consigo una ruptura en la cohesión del estado y la credibilidad en el mismo.

Como es posible realizar los intereses particulares entonces. Cuando el estado realiza acciones en pos del bien de la ciudadanía, o del bien común, a saber, educación, justicia, vivienda, salud, paz, se asume como acción reacción que cada individuo contara con los espacios necesarios, los mínimos materiales, que permitan desarrollar las capacidades para realizar sus intereses en particular. Así mismo, *los ciudadanos debemos contar con la posibilidad de realizar nuestro interés particular sin que ello llegue a afectar o violentar las capacidades de que gozan los otros ciudadanos.*¹⁴ Esto, dado que, en el ser humanos existen sentimientos de simpatía o agrado que permiten la asociación, pero al mismo tiempo existen sentimientos egoístas que buscan la realización de intereses personales.

Por tanto, en los estados políticos donde el poder se legitima a través de la participación ciudadana debe existir un equilibrio entre los intereses particulares y los del común. Trascendiendo el dogmatismo del servicio a una comunidad y sirviendo a las comunidades que convergen y conforman el estado social democrático en cuestión. Es necesario configurar el sentido de lo público como algo que es benéfico a todos, expresado como alcances de libertad y sentido de igualdad en cuanto somos seres humanos. En ese sentido, como lo expresa Nussbaum, es necesario pensar la dirección correcta del cambio económico preguntándonos que se supone está haciendo la economía por el bien común y que merecen los ciudadanos en virtud de su condición humana.

El discurso sobre la ética ciudadana en pos del bien común tiene como eje central, desde mi perspectiva, la libertad como valor fundamental que ejerce el individuo y que garantiza el estado social. Representada como ausencia de interferencia, no dominación y capacidad para llevar adelante la vida que se considera valiosa, la libertad es la característica central de las sociedades democráticas y es el estado quien garantiza dicho valor a través de la eficiencia de sus instituciones. Tal libertad

¹⁴ Urquijo Martín, *Ética, Ciudadanía y democracia*, Ed U. del valle. Cap. 5, Pág. 96.

no es libertinaje y cada individuo de la sociedad debe hacer uso responsable de este valor y al mismo tiempo entender que no se pueden desconocer las consecuencias de las acciones ni de las decisiones si lo que se pretende es el bien común. La libertad del ciudadano permite la constante innovación del quehacer de la vida que busca *nuevas prácticas de convivencia al interior de esta, llevando al replanteamiento de valores, virtudes, costumbres y normas que prescriben el ámbito de la vida colectiva.*¹⁵ Si se comprende el valor de la libertad se genera en la ciudadanía un sentido de responsabilidad representada en el respeto a la vida del otro y a una vida digna de la comunidad. De lo contrario la libertad se coacciona y se gesta en la ciudadanía procesos de dominación e injusticia social marcada por profundas desigualdades. Reconocer la libertad en el ser humano, como ser social e individual, supone entonces promover los valores que propician el establecimiento de la convivencia.

En consecuencia, cuando los individuos de una sociedad se reconocen como ciudadanos libres e iguales, reconocen la responsabilidad que conlleva la práctica de dichos valores. Así el ejercicio consiente de la libertad demanda un criterio ético de la comunidad en pos del bienestar común, pero también, en contra de aquellas acciones que violenten la dignidad, libertad y bienestar del individuo y la sociedad. Por tanto, la ciudadanía, acompañada de las instituciones del estado, debe encaminar sus acciones y decisiones que estimulen el compromiso con el desarrollo, la protección de la libertad y la igualdad de todo ser humano.

Que sucede entonces en los estados democráticos donde la convivencia se torna en violencia. Existen estados en los que el ejercicio de la violencia termina en la cotidianidad del quehacer ciudadano y esto tiene como eje central la ineficiencia de las instituciones estatales que no garantizan la vida, la paz, la justicia social y la generación de libertad. Dicha situación genera malestar en el convivir, trayendo consigo conflictos internos que estimulan el ejercicio de la violencia hasta desembocar en la guerra.

En el transcurrir de la historia varios han sido los teóricos que se han manifestado acerca del porqué de la violencia y de la guerra. Como por ejemplo Freud y la condición humana. Esta, según el autor, está atravesada por un natural instinto de agresividad, que en su práctica se muestra como el mayor obstáculo para la evolución del hombre (La agresividad es una pulsión que está tendiendo a satisfacer). Asimismo, Maquiavelo, Hobbes, Marx, Clausewitz y Walzer sostienen que la violencia desembocada en la guerra es un elemento indisociable de la convivencia en sociedad. De ahí que, la violencia termine condicionando el buen vivir de la comunidad en las sociedades democráticas. También, cuatro han sido las escuelas que han pensado la guerra en relación a la moral, a saber, el *Realismo* que se piensa la guerra como un mero ejercicio de poder y subsistencia. *La guerra santa* que sustenta su idea de la guerra como la voluntad divina en contra de los no creyentes u opositores de una tradición laica y monoteísta. *El pacifismo* que considera la guerra como inmoral e injustificable. *La guerra justa* que se funda en el pensamiento de Agustín distinguiendo el uso legítimo e ilegítimo de la violencia en

¹⁵ Urquijo Martín, Ética, Ciudadanía y democracia, Ed U. del valle. Cap. 5, Pág. 97

una comunidad, argumentando que la guerra justa es aquella que se ejecuta en pos del bien común y la protección de los inocentes “*tesis que posteriormente es ampliada en el medioevo como derecho a la guerra o ius ad bellum que justifica moralmente el recurso de la guerra y el derecho en la guerra o ius in bello que regula el tipo de conducta moralmente aceptada en la guerra*”¹⁶

Urquijo distingue socioculturalmente dos tipos de violencia, a saber, la violencia originaria que es la causa primera de otras formas de violencia, es el origen de la agresión que lleva a la humillación, la esclavitud, violación de valores y derechos fundamentales de la comunidad. La segunda forma de violencia que surge como respuesta a la primera, es en esencia la reacción. La primera como causa primera del ejercicio de la violencia, o como violencia en sí, es injustificable moralmente si se pretende una sociedad democrática que proteja la dignidad y el buen vivir de los ciudadanos. ¿Qué violencia tiene justificación moral? Según el autor ninguna *solo tiene justificación moral luchar contra las causas que generan violencia. Por ellas es que en muchos casos es inevitable utilizar o recurrir a mecanismos violentos como defensa a una violencia originaria o recibida.*¹⁷ Es en estas circunstancias que la guerra es moralmente aceptable y necesaria, esto como respuesta a actos de violencia, odio e injusticia que no posibiliten el buen convivir de la sociedad.

De ahí que, el reconocimiento de la violencia como realidad del hombre en comunidad debe fortalecer los criterios morales de convivencia tratando constantemente de reducir al mínimo el ejercicio de la misma. El autor también aclara que la guerra justa no es un acto justificable en otros ámbitos de la sociedad, a través del ejercicio de los valores como eje fundamental del buen vivir, la violencia es un acto que no se justifica sino en dichas condiciones. Ninguna acción humana debe atentar contra la dignidad de la ciudadanía y el buen vivir. Pero, además, se debe rescatar el derecho a la vida como un imperativo categórico, como un derecho moral, reivindicando el derecho a la vida digna de todo ser humano que lleve a la construcción de una sociedad decente, que se indigna y siente vergüenza ante los atropellos, condiciones de pobreza y miseria al que puedan ser sometidos algunos de sus ciudadanos. Una sociedad decente debe estar comprometida con la protección, el desarrollo y la producción de la diversidad de la vida humana. Nuevamente la responsabilidad en la ejecución recae sobre el estado como garante del desarrollo de la vida de la ciudadanía y como protector de todas aquellas amenazas derivadas de la agresividad del ser humano. *El derecho a la vida es inviolable porque ninguna persona puede, buscando algún principio utilitarista o bien común, quebrantar el derecho a la vida del otro.*¹⁸

Como alternativa al ejercicio de la violencia en las sociedades del mundo que la padecen es preciso pensarse modelos alternativos a la guerra como como única solución a los conflictos. Esto a partir de instituciones como la familia, sociedad civil y estado, que permitan la estimulación de una sociedad libre, justa e igualitaria. Es

¹⁶ Urquijo Martín, *Ética, Ciudadanía y democracia*, Ed U. del valle. Cap. 5, Pág. 107.

¹⁷ Urquijo Martín, *Ética, Ciudadanía y democracia*, Ed U. del valle. Cap. 5, Pág. 108.

¹⁸ Urquijo Martín, *Ética, Ciudadanía y democracia*, Ed U. del valle. Cap. 5, Pág. 115.

necesario un pacto incluyente donde converjan las diferentes fuerzas políticas en cuestión y direccionen un estado que tanga como fin el bienestar general. Pero también donde la voz de cada sector de la ciudadanía sea tenido en cuenta, donde cada ciudadano sea un interlocutor válido

Finalmente reconozco la naturaleza del hombre y su predisposición a la vida en sociedad, como ya lo habría manifestado Aristóteles, pero considero al mismo tiempo, que el hombre también se predispone a la vida en soledad, al aislamiento, al retiro o separación, no todos los hombres desean “por naturaleza” vivir o convivir con el otro y he aquí un valor extra de la dimensión ético-moral, el respeto a la no sociabilidad en el hombre. Aspecto que parecieran desconocer aquellos que viven en comunidad, dado que, se considera *ius naturalis* que el hombre se ve arrojado a la vida con el otro, y como consecuencia, a cumplir los deberes que demanda el estado social. Considero entonces, que el ser humano es un ser con capacidad de sociabilidad, pero al mismo tiempo, un ser con capacidad de no sociabilidad. Es decir, la decisión como valor sustentado en la libertad permite al individuo la vida en comunidad o fuera de ella¹⁹. Por otro lado, considero la educación como fundamento teórico fundamental que permite al hombre incubar los valores ético-morales para luego interiorizar, como modo de vida o costumbre, el buen vivir. Es en las nuevas generaciones donde se sustenta el cambio hacia una mejor democracia, hacia un mejor mundo, la educación en esencia no debe ser instrumental, sino, trascendental, no técnica, sino, humana. Por tanto, se comprende con claridad la importancia de la ética y la moral como eje fundamental del buen vivir, pues es aquí donde reposa el cómo se debe vivir. Recordar que la convivencia requiere de auto exigencia moral y ética en pos del bien común es esencial. Y esta autoexigencia por el respeto a la vida del otro, su libertad y su desarrollo, es en esencia, autoexigirme una sociedad libre, justa e igualitaria, que brinde a sus ciudadanos igualdad de condiciones y bienestar.

¹⁹ El ermitaño, monje, solitario, hombre de las montañas.

VALORES Y VIRTUDES DE UNA SOCIEDAD ETICA

El presente texto pretende un análisis reflexivo acerca del porque es importante el desarrollo de un estado democrático sustentado en una comunidad educada a través de los valores y las virtudes. Entendiendo la vigencia del tema en cuestión, es importante rescatar la importancia de la ética como mecanismo practico que permite el bienestar de una comunidad a través de las buenas costumbres y el buen vivir.

Se percibe un aroma de costumbre en el aire que rodea las actuales sociedades del mundo. Costumbre de malestar que aqueja a los ciudadanos que en ellas viven. Los constantes atropellos entre individuos, pero al mismo tiempo entre individuos y estados son hoy, en muchas partes del mundo, la costumbre que caracteriza la cultura. Una cultura marcada por la desigualdad, la violencia, coacción, represión, la guerra, y otras tantas costumbres que son la razón del mal vivir en muchos ciudadanos del mundo. Las buenas costumbres han decaído y se refleja en el individuo una moral claramente golpeada y entorpecida por el sistema económico político en el que vivimos.

Costumbres de naturaleza capitalista, un sistema que prevalece y al mismo tiempo promueve una cultura de la individualidad, de lo privado, del egoísmo, una cultura liberal. Está en esencia ha beneficiado el interés privado de unos pocos, por encima del interés común, es decir, de todos. La concepción del buen vivir en esta cultura se caracteriza por el placer que genera el trabajo, el crecimiento económico y la acumulación, de ahí que, en el mundo contemporáneo la idea del buen vivir se ajuste a parámetros cuyo fin es el crecimiento o mantenimiento del sistema político-económico y, al mismo tiempo, el placer que genera tal mecanicismo.

Como hacer que la vida de los ciudadanos en la polis se torne más amable, es decir, mejor. Como hacer para el que el hombre mejore el buen vivir en sociedad y de esta manera pueda lograr un mejor sistema económico y político que se sustente en la participación ciudadana y en el bienestar de los mismos. Sin duda alguna es un problema al que pretendo acercarme y reflexionar con el fin de establecer unas pautas que me permitan desde lo individual y lo colectivo generar en la sociedad un mejor ambiente de convivencia. Desde mi perspectiva, todo comienza en la idea de bien y mal que se ha gestado en la actual cultura, a saber, una cultura del consumismo. Esta cultura se sustenta en dimensiones meramente materiales, pues bueno es todo aquello que le permita al sistema mantener su modus operandi en pos de su subsistencia o crecimiento. Malo todo aquello que atente contra el orden establecido.

Tal es el moralismo capitalista que los valores en pos de la vida y bienestar del hombre y el mundo quedan en un segundo plano, siempre y cuando el sistema se sostenga. Esto lo afirmo, dada la actualidad de la condición en la que se desarrolla

la vida del hombre y la naturaleza. La enajenación, pobreza, injusticia, desigualdad, inequidad, pero también, la sobre explotación, la deforestación, la extinción de especies y constantes abusos hacia la naturaleza son característicos del moralismo capitalista. Consumir y acabar, comprar y tirar. Un ciclo simple y limitado que ha estimulado la insociable sociabilidad humana.

El problema es latente y su continuación podría incluso eclipsar la vida sobre la tierra. ¿Qué hacer por el cambio de dichas costumbres? A continuación, pretendo la revalorización de ciertos aspectos a tener en cuenta si lo que se pretende es un mejor mundo, una mejor democracia, un mejor vivir.

La injusticia, la desigualdad y la pobreza, causadas por la crisis política que agobia a la mayoría de sociedades en el mundo, no permiten las condiciones mínimas del buen vivir en el hombre, permitiendo así la estimulación y generación de pobreza, que puede traducirse en violencia, desembocada muchas veces en constantes guerras que empeoran la situación. Esto por condición natural del hombre, pues, existe en él la capacidad de hacer la paz y el bien, pero al mismo tiempo de hacer el mal y ejercer la violencia²⁰ a tal punto que la convivencia en sociedad se ha tornado insostenible, generando malestar en la ciudadanía. Tales circunstancias tienen su transformación a través del ejercicio de las buenas costumbres, o ética como modo de vida, que orienta las acciones humanas individuales, o a nivel colectivo, estableciendo conceptos tales como deber ser, bien, autonomía, conciencia moral, entre otros que permitirían orientar las acciones humanas en una dirección diferente. Esto traería consigo un código moral que estimularía en el hombre el buen vivir, mejorando la vida en comunidad, reduciendo la injusticia, la desigualdad y la pobreza a los mínimos posibles.

Tal idea se sustenta en la transformación de la educación como eje fundamental del cambio en el mundo. La educación actual se presenta como un conjunto de conocimientos mecánicos y técnicos que permiten al hombre ajustarse a las necesidades del sistema. Y dada la naturaleza del sistema que gobierna el mundo, la educación es intrascendente, técnica y enajenante. El hombre no encuentra en la educación la respuesta a los problemas que aquejan la cotidianidad de la vida, sino que, encuentra en la educación un medio para un fin, a saber, trabajar, que es enajenar la vida misma, para finalmente subsistir. Los valores de esta educación, como ya lo mencioné, se sustentan en el beneficio de unos pocos para el crecimiento y mantenimiento del sistema económico político que denominamos capitalismo.

Lo que se pretende en el ejercicio de la educación anteriormente lo ejerció la religión. El hombre busca constantemente el sentido a la vida, y al mismo tiempo, su trascendencia, es esta la razón por la que muchos se acercan a la religión, opción que desde mi perspectiva no ha permitido en él mayor trascendencia o un mejor

²⁰ Hobbes, T. (2000). Sobre el Ciudadano. Madrid, Alianza Editorial.

modo de vida, y, en consecuencia, tenemos el malestar social. La religión encargada durante mucho tiempo de la educación del hombre ofrece a este ante las adversidades, abnegación, sometimiento y fe, sustentada en un imaginario teológico. Pero esta lo que pretendió siempre fue servir el sistema económico político de turno desde sus inicios hasta la actualidad. La religión, según Nietzsche²¹, pretende como fin último general en el pueblo una moral de esclavos. En consecuencia, su “educación” en su devenir también se enajena y sirve al sistema en su proceso de producción y reproducción de la moral esclavista, negando al hombre verdaderas herramientas que le permitan el mejoramiento de su vida en sociedad. Luego, olvidémonos de la religión, pues desde mi perspectiva es un caso perdido entendiendo que su punto más álgido fue denominado históricamente oscurantismo, pero, además, como ya lo habría expresado Kant “porque la religión es asunto privado”

La educación entonces, debe transvalorarse y sustentarse en verdaderos valores que le permitan al hombre vivir dignamente, que traigan consigo bienestar y le garanticen una vida más allá del plano material, encaminándolo así hacia la humanización del mundo. Por tanto, la educación necesita tomar un nuevo rumbo, un nuevo camino que no se limite al servicio al sistema, sino, que le permita al ciudadano trascender el malestar que hoy lo aqueja. La educación a la que hago referencia tiene como núcleo la familia y la infancia. Es la familia el primer estado en sociedad, el primer mundo, la primera escuela y es aquí donde el hombre en infancia forja bases morales, éticas y psicológicas que le permitirán, llegada su independencia, establecer una autonomía en convivencia con el otro. De ahí que, las buenas o malas costumbres adquiridas por el hombre a través del hogar determinaran en gran magnitud el mejoramiento o empeoramiento de la sociedad. Es en las nuevas generaciones donde reposa la transformación del mundo; un hogar sano le ofrece a la sociedad ciudadanos del mundo sanos.

También una educación que incluya la naturaleza, el medio ambiente y el planeta tierra como pieza fundamental en el desarrollo de una actitud ética coherente a la realidad del hombre. Dadas las condiciones del establishment político económico y religioso, la naturaleza ha sido considerada objeto útil a nuestro beneficio económico. Considero que su importancia ha sido relegada, ignorando que, sin este medio ambiente fundamental, la existencia del hombre sería de ensueño. Somos en esencia un producto biológico de la misma y estamos íntimamente relacionados con ella, somos parte del mundo, no dueños de él. Así pues, expreso fervientemente la urgencia de incluir en el proceso de formación actual un proceso de concientización que le permita entender a las nuevas generaciones la importancia de una actitud ética hacia la vida en sociedad, pero al mismo tiempo, una actitud ética hacia el comportamiento que se tiene en relación con nuestro medio ambiente. El valor de

²¹ Nietzsche Friedrich, Genealogía de la Moral, Cap. I y II, Alianza Ed.

la vida del hombre como concepto moral es, en dirección horizontal, igual de importante que el valor de la vida de la biodiversidad que nos rodea.

No se trata, como lo plantea el actual sistema en el que vivimos, de subsistir o vivir una vida en competencia con el otro por la conquista de los recursos, llámense trabajo, alimento, vivienda, diversión etc. Se trata de redefinir lo que importa realmente a la vida de los hombres, que, desde mi perspectiva, es ir a la conquista de la felicidad, el amor, la amistad, que es en últimas el bienestar del individuo para que luego sea el bienestar de la común.²²

Así pues, sociedad, valores, virtudes, ética, como he llamado el presente texto es una apuesta por el cambio sustentado en la cultura ciudadana. Una cultura trascendental, que apele al humanismo del planeta. Sociedad, Valores, Virtudes, Ética, son los requisitos que necesita la humanidad para trascender el actual estado decadente, económica, política y socialmente. Dado que el capitalismo es obsoleto, e insostenible, en relación directa al bienestar de la humanidad en la actualidad y en el porvenir.

Desarrollo sustentable es entonces la vía en la que el hombre deberá encaminarse si quiere transformar la realidad que lo aqueja. Un desarrollo que no vaya en contra de la dignidad de la humanidad y la naturaleza, desarrollo que no enajene y que proteja la libertad del individuo como única vía en el desarrollo de sus capacidades, de sus mejores capacidades y así, como consecuencia, lograr el ensueño, de la que fue, la cultura griega: Una sociedad de virtuosos.

“Estas cosas son muy elementales. El desarrollo no puede ser en contra de la felicidad. Tiene que ser a favor de la felicidad humana, arriba de la tierra, de las relaciones humanas, de cuidar a los hijos, de tener amigos, de tener lo elemental. Precisamente, porque eso es el tesoro más importante que se tiene. Cuando luchamos por el medio ambiente, el primer elemento del medio ambiente se llama la felicidad humana”

José Mujica.

²² Jose Mujica, Conferencia de Desarrollo Sostenible de Naciones Unidad, Rio+20, 2012.

MEMORIA Y JUSTICIA

Manuel Reyes Mate en su texto *Tratado de la Injusticia*, a saber, en el capítulo cuarto *Sobre Memoria y Justicia* considera que toda reflexión sobre la justicia se inscribe en una determinada filosofía o modo de pensar, que en el devenir de occidente se pueden considerar, en primer lugar, como la *theoria* que entiende el pensar como una luz que ilumina la realidad por parte del sujeto. Es una especulación sobre la experiencia. Por otro lado, el pensar denominado modelo Jerusalén que reconoce la importancia del otro, también la alteridad, pues es gracias al otro que nos reconocemos. Es el movimiento de la compasión. Estableciendo, en palabras de benjamín, *una distinción entre conocimiento y verdad*. Que también Levinas distinguiría en su teoría del lenguaje con la idea de lo divino, adámico y pos adámico.

Mate reconoce que el pensar ha sido atravesado por la tradición occidental y su dimensión del pensar como conocimiento o visión. De ahí que, el modo de pensar que primo fue el idealista cuyo interés hacia la realidad es como un objeto cognoscible, aunque esta se componga de diferentes matices. Luego, lo cognoscible es elevado a lo esencial que es lo que realmente interesa al filósofo, lo demás, es decir lo secundario, le importa al técnico o al artista. Por tanto, el conocimiento como conciencia del sujeto pretende que pensar la realidad es pensarse a sí mismo. Esta es la filosofía dominante.

Pero en favor de la justicia, la verdad como presencia de lo ocultado, es decir como conocimiento entendido como revelación o manifestación de lo oculto tras la apariencia, como reconocimiento o alteridad, como conocimiento que adviene, resiste al pensar como aprehender, como objetivizar. Entendiendo entonces la filosofía como filosofía practica o justicia y no solo como epistemología. La esencia no es ya el conocimiento sino la justicia, que se traduce en, sentimiento moral de la justicia concretado en dos momentos, en primer lugar, como protesta "*que denuncia un marco interpretativo que ningunea la significación de lo que está ocurriendo*"²³ y también como compasión que es "*el momento moral del sentimiento que empieza dirigiéndose al otro para que logre su proyecto de felicidad y acaba convirtiéndonos a nosotros en sujetos morales*"²⁴. Se ha entendido que el desarrollo racional del procedimiento basta para fijar criterios universales de justicia, olvidando que, dichos procedimientos pueden producir las mayores barbaries, pues los sueños de la mera razón producen monstruos, olvidando que el papel de la misma es acompañar críticamente las experiencias y los sentimientos.

El sentimiento moral se genera a través de la experiencia de injusticia, se ajusta a la exterioridad de la experiencia y esta le concibe identidad. Tal sentimiento trasciende y pide una respuesta eficaz que deviene del análisis del significado de

²³ Reyes Mate, *Tratado de la Injusticia*, Anthropos ed., 2011, Cap. IV

²⁴ Reyes Mate, *Tratado de la Injusticia*, Anthropos ed., 2011, Cap. IV

injusticia que se da tras la experiencia misma. “*Esto significa que solo puede haber conocimiento verdadero si la injusticia se convierte en lo que da que pensar, la fuente del pensar, y no un mero campo de aplicación de lo que sepa la teoría sobre la justicia*” entiéndase esto tanto a nivel individual como a nivel colectivo. El autor considera que la generación contemporánea a él está caracterizada por la experiencia de inhumanidad lo que permite entender los límites del conocimiento y la importancia epistémica de la experiencia que da que pensar.²⁵ Esto es un acontecimiento que escapa a la comprensión y resulta innombrable, pensar para nosotros es volver a los acontecimientos del pasado y considerarlo como lo que da que pensar.

Un ejemplo de esto es Auschwitz que siendo un suceso que da que pensar significa que fue impensado, es decir, que escapo y escapa al conocimiento, pues los registros adquiridos y los saberes interpretativos no explican suficientemente lo que paso. Cuando lo impensable ocurre como consecuencia se convierte en lo que da que pensar y es aquí el lugar de la memoria.

Lo impensado se construye, no se da de forma imprevista. Como ejemplo de esto Reyes Mate ilustra la historia en la que se desarrolló el antisemitismo que se da primeramente en el siglo IV en la instauración del cristianismo como religión oficial del estado. Luego en 1492 con la expulsión del pueblo judío por parte de España y finalmente en la segunda guerra mundial, cuando los alemanes condenaron al pueblo judío a la muerte. Dicha historia es posible conocerla, pero no entenderla, de comprenderse se justificaría. Y es injustificable, no solamente desde el ámbito moral, sino, desde el ámbito racional, pues no hay una explicación racional que satisfaga tal genocidio. (No hay razón del odio a los judíos)

La memoria es el principio del pensar, pues pensar en Auschwitz significa un volver atrás al punto negativo que permiten pensar los problemas de nuestro tiempo. Esto desconcierta aquellos defensores del olvido, por ejemplo, Nietzsche y su concepción del olvido como algo saludable, pues, según el alemán la facultad de olvido es algo positivo. Así, la valoración social de la memoria cambia y también sus contenidos.

Para los antiguos y medievales la memoria se consideraba un *sensus internus* que solo produce sentimientos y permanece en la esfera privada que pretende que el pasado al que se debe sea norma del presente. Una concepción diferente se revela en la modernidad pues es considerada post-tradicional o en palabras de Foucault que señala que lo decisivo para los nuevos tiempos es el presente. La pretensión normativa del pasado en asuntos de moral y política era inaceptable, también para la ciencia dispuesta a progresar en el conocimiento mediante la reducción de las cosas a sus causas, como lo expresa Descartes²⁶ “no hay ninguna necesidad de la

²⁵ Reyes Mate, Tratado de la Injusticia, Anthropos ed., 2011, Cap. IV pág. 169

²⁶ Reyes Mate, Tratado de la Injusticia, Anthropos ed., 2011, Cap. IV pág. 175

memoria". También, aquellos autores de la *dialéctica de la ilustración* comparan la sociedad moderna con los lotafogos que son seres que viven de la flor de loto. Pues al consumirla "al instante perdían todo gusto de volver, solo ansiaban quedar entre aquellos lotafogos, dando al olvido el regreso saciándose con flores de loto" caían en amnesia e ilusión de felicidad, pero según Horkheimer y Adorno esto lo que produce en realidad es ausencia de conciencia de infelicidad "La felicidad implica verdad que no casa con estupefacientes si no que se desarrolla en y desde el dolor superado" Este ejercicio de la amnesia por parte de la modernidad ha servido como argumento para los movimientos antimodernistas que recurren a la memoria como antídoto eficaz sea contra la autonomía del sujeto o contra el progreso.

Tener memoria, dice Aristóteles, es también tener conciencia del tiempo pues si la memoria trabaja tiene que ser experimentada justamente como un antes. Es un fenómeno psíquico y físico, es decir, la huella que el pasado deja en el cuerpo y en el alma sensitiva de quien lo ha vivido y que puede ser reconocida después. Es por esta razón que la memoria evoca sentimientos. Pero algo muy sutil caracteriza la memoria del ser humano, a saber, querer recordar, el acordarse consiente es un privilegio del hombre. Según Platón las ideas tienen mundo propio pues el conocimiento humano como anamnesis es el reconocimiento de unas verdades que viven previamente en la memoria.²⁷

Posteriormente, el proyecto civilizatorio moderno denominado ilustración trajo consigo el vértigo que generaba la decisión por continuar hacia el futuro de la sociedad o vivir en el pasado conservador de las costumbres del viejo mundo. Halbwachs entendió que, *ante la experiencia de pérdida de manipulación del pasado en la modernidad y división social, se imponía la figura de la memoria colectiva como base moral de la política*. Pero además establece una clara distinción entre memoria individual y colectiva y memoria e historia estableciendo que existe una estrecha relación entre memoria individual y colectiva, se enriquecen mutuamente, pero además incide sobre el conocimiento del pasado que cultiva el historiador. Resalta que, aunque memoria e historia se fecunden son diferentes, pues la memoria permanece ligada a la tradición, a los testimonios vivos y se mantiene mientras haya grupos humanos que recuerden lo sucedido. Por otra parte, la historia está especializada en hechos que siempre estarán ahí. Son momentos diferentes pues la historia empieza cuando acaba la tradición. No se puede pensar la memoria sin sujetos que hayan vivenciado el pasado, es decir, sin testigos no hay memoria colectiva. Cuando desaparecen aparece la historia que se sitúa fuera y por encima del grupo. Rescata el pasado como una serie de hechos que parecen más resistentes en relación a la memoria. Eso quedara fijado y escrito y será lo que quede del pasado. En la noción del tiempo el presente por el hecho de estar aquí posee una indiscutible autoridad y tiende a borrar el pasado, cuando esto se produce cesa la memoria y aparece la historia. Al desaparecer la memoria con los

²⁷ Reyes Mate, Tratado de la Injusticia, Anthropos ed., 2011, Cap. IV pág. 177

testigos de la tradición que la transmiten y a quien corresponde la responsabilidad por los atropellos ejercidos por sus antepasados, deberíamos prohibir hablar de responsabilidad. Por tanto, las injusticias pasadas quedaran ocultas, a menos que, una conciencia moral sensible despierte. Y la huella estará ahí acompañando la historia que quedo sobre ella.

A continuación, quisiera detenerme, por el momento, en dos puntos que considero importante repasar. En primer lugar, la idea de la memoria como principio del pensar. Esto en relación a la idea de olvido Nietzscheana. El olvido es salud, un poder activo, una especie de guardián, de vigilante, encargado de mantener el orden psíquico, la tranquilidad, la etiqueta.²⁸ Luego, como no perder la salud que me permite el olvido en un constante uso de la memoria para el uso del pensamiento, considerado posteriormente como verdad. Reconozco la importancia del acceder al pasado como un maestro que recuerda constantemente cual es el camino que no se debe repetir, cuáles fueron los caminos errados que condujeron a la catástrofe, al holocausto. Pero acudir al pasado con investidura de memoria constantemente no puede agredir la salud psíquica de los sujetos, no es acaso llenarse de mucha roña. Volver al pasado y hacer uso de la memoria como experiencia no es vivenciar lo ya vivenciado y al mismo tiempo volver atrás y revivir lo ya vivido. Y qué hay del aquí y el ahora. Que acaso el presente no merece ser vivido, sentido, pensado y repensado. Y esto no necesariamente evocando la memoria y la historia, que quizá ya se sepultó en el olvido por salud.

En segundo lugar, Mate hace de manifiesto su crítica en pos del conocimiento como epistemología. El centralismo al que se condenó el saber dada la tradición moderna. Pero afirmar que la memoria es el lugar del pensamiento, de la verdad y por ende del conocimiento no hacer una centralización del mismo. No es caer en la trampa que nos heredó occidente. Podría pensar que la memoria es un lugar del pensamiento, del conocimiento, de la verdad. Pero es preciso reconocer que la epistemología también lo es, que la ciencia también lo es. Es preciso reconocer que no hay un lugar del pensamiento, sino, lugares del pensamiento.

²⁸ Nietzsche Friedrich, GENEALOGIA DE LA MORAL, Afor 1. Cap. 2, Ed Porrúa México 1984.

REFLEXION DE UN PUEBLO SIN MEMORIA

Que importante llega a ser el ejercicio de la memoria para un pueblo que históricamente ha convivido en el conflicto. Recordar por qué y para que de la revolución puede significar reconocer y al mismo tiempo experimentar la sensación de malestar que conlleva a un pueblo al camino de la guerra, aunque no tanto, este pueblo pareciera vivir bajo una constante amnesia que opaca en el olvido la realidad político social que tanto lo aqueja. Lo cierto es que ya se marcan alrededor de setenta años de conflicto armado en Colombia y su apaciguamiento no se ve llegar, pues como el peor de los virus que ataca al hombre, el conflicto muta de generación en generación con actores y condiciones políticas distintas.

Si recordamos bien todo empezó en la independencia cuando este territorio denominado Nueva Granada pretendió liberarse del yugo español. Al no lograr un mutuo acuerdo sobre el modelo de estado a establecer en este territorio, pero, además, la posesión de la tierra, la existencia de marcadas diferencias económicas, la polarización y persecución civil dada su orientación política dieron origen al conflicto armado en Colombia. En otras palabras, olvidamos el valor de la independencia y establecimos el yugo entre nosotros mismos, a saber, la violencia. El establecimiento histórico reconoce como caudillo de la guerra la muerte del líder político Jorge Eliecer Gaitán. Un evento reconocido como el bogotazo que degeneró las diferentes manifestaciones de oposición en manifestación directa de la violencia. Generando el enfrentamiento entre colombianos ante las posiciones bipartidistas. Esto trajo consigo más violencia, conformación de guerrillas y autodefensas que emergieron del seno de los mismos partidos, manchando las calles con sangre y miedo, pero sobre todo con el color de la intolerancia y la radicalización.

Remontarse a la historia es entonces recordar que con la efervescencia de la violencia en el interior del país Gustavo Rojas Pinilla asume las riendas del mismo y establece un acuerdo histórico denominado frente nacional. Se pretendió, como nos lo enseñaría Rousseau²⁹, un acuerdo que garantizaría la paz por lo menos durante los 16 años siguientes, alternando la silla presidencial entre el partido Liberal y el partido Conservador. Pero la calma no duró mucho, pues la exclusión de la injerencia de otros sectores o ideologías políticas en el ascenso al poder por fuera del liberal y el conservador, como el partido comunista, que no se acogieron a la tregua y al acuerdo de desmovilización perpetuaron los actos de violencia y con esto la guerra. De ahí que, el estado decidiera combatir las disidencias. Y recordamos como la república de Marquetalia fue bombardeada con Napalm, con el fin de erradicar dichos focos que amenazaban con generalizarse en el país, dándole inicio en 1964 a la guerrilla de las Farc una organización política declarada. La tenencia, recuperación o acceso al poder determinan la escalada del conflicto

²⁹ El Contrato Social, J.J Rousseau, 1762.

trayendo consigo nuevos actores a la escena como el ELN y el EPL. Uno enmarcado en los ideales de la teología de la liberación con Camilo Torres como líder de mayor renombre, el otro determinado por el pensamiento oriental Mao Tse Tung y su revolución popular en china.

El conflicto continuo y el combate entre las fuerzas insurgentes y el estado se mantuvieron durante casi una década más, pero las diferentes fuerzas insurgentes lejos de ganar la batalla resistían. Y una vez más la historia nos recuerda como al finalizar la última elección del frente nacional entre Gustavo Rojas Pinilla y Misael Pastrana Borrero se ejerce un fraude electoral que pone a Misael Pastrana como nuevo presidente de la republica cuando el electo popularmente fue Gustavo Rojas Pinilla. Un incidente más que daría nacimiento al M19 pues los anapistas reaccionaron violentamente, generando tensión y angustia en la población, pero, sobre todo, generando una desconfianza en el sistema democrático colombiano que había traicionado su capacidad de participación política.

Con el progreso del conflicto ya al mandato de Julio Cesar Turbay Ayala en la década de los 80 el estado aumento su pie de fuerza a través del estatuto de seguridad que delego poder, orden y mandato a los jefes generales de las fuerzas armadas provocando el surgimiento de nuevos grupos emergentes paramilitares sustentados en el narcotráfico y sus derivados agravando la crisis del país aún más, degradando la dimensión moral del mismo, ya no solo económica y políticamente. Esto genero una escalada de corrupción sin precedentes a través de la compra de conciencias y dinero sucio proveniente de diferentes actividades ilícitas. Y aunque la violencia seguía determinando la realidad política del país ya con Belisario Betancourt ceso la mano dura del gobierno, también se estableció una nueva dinámica de acercamiento para futuros convenios de paz reconociendo así actores armados del conflicto como la guerrilla. Se establece la recuperación de zonas marginales rurales y urbanas y una mayor participación ciudadana en los procesos políticos del país. Y nuevamente en el intento por la reconciliación se inicia el exterminio sistemático de representantes y militantes del partido político UP donde militaban simpatizantes de izquierda principalmente de las diferentes guerrillas y sindicatos de trabajadores, con el objetivo de entrar en la escena política sin el uso de las armas. El ejercicio de la violencia y la corrupción en el país detono haciendo escalada al poder a través de la ultraderecha colombiana y de los ejércitos paramilitares cuyos lideres Carlos y Fidel Castaño permearon, por un lado, a las bases sociales y políticas guerrilleras, y por otro la lucha incesante de los narcos del llamado cartel de Medellín por la imposición de requerimientos específicos hacia el Estado.

Aparecen nuevos actores y el conflicto muta a una nueva versión. *La sangre corría en los años 80, el miedo y el terror aparecieron gráficamente en el imaginario de los colombianos bajo las noticias de los magnicidios y atentados que arrojaban un*

*sinnúmero de víctimas inocentes.*³⁰ Dada la realidad el dinero ilícito permeo todas las esferas político sociales del país. En el camino quedaron periodistas, ministros, candidatos y dirigentes que se oponían a tal nivel de corrupción, pues el deseo de los denominados capos y líderes paramilitares era el control territorial y político de todo el país sin medir consecuencias. Y con esto el paramilitarismo crecía sin más, se fortalecieron teniendo un crecimiento que ninguna guerrilla había logrado a escasos 20 años de sus fundaciones.

Posteriormente, en la década de los 90, con el declive del poder narco el negocio del narcotráfico se convertiría en la principal fuente de financiación tanto de paramilitares como de la guerrilla de las Farc alcanzando incluso la financiación de campañas presidenciales como la de Ernesto Samper y el ya conocido proceso ocho mil. Con el salto a la presidencia de Andrés Pastrana se trabajó el ideal de gobierno, ya golpeado y frágil, en pos de la reconciliación, desmovilización y posteriormente de la paz. Y nuevamente una oportunidad histórica que genero esperanza en este pueblo termino desfigurada en la imagen de una silla vacía, pero, además, fortaleció las Farc en la delincuencia y las actividades ilícitas de manera permisiva lo que golpeo las ilusiones de una nación que creía que la paz era un hecho posible.

Luego con la llegada de Álvaro Uribe Vélez al poder el conflicto no cesaría pues bajo la figura de seguridad democrática se fortalecería la estructura armada del estado que posteriormente descuidaría sistemáticamente las funciones sociales. La corrupción política creció aún más, el paramilitarismo y el narcotráfico permearon las esferas del congreso y gobernaron bajo políticas neoliberales que concentraron sus beneficios en los grandes industriales. Los focos guerrilleros no se lograron erradicar, los secuestros se mantuvieron y los asesinatos sistemáticos continuaron con la complicidad de los medios de comunicación. Atentados contra estaciones policiales y estamentos del estado hizo evidente el fracaso de una política de seguridad que no parecía democrática y que arrojaba pocos resultados en relación a la inversión del presupuesto nacional matizado con las ayudas internacionales. Y una vez la historia nos daba una cita con un nuevo proceso de reconciliación y paz.

Cumplida la etapa Uribista en el poder y con la guerrilla de las Farc debilitada, su homologo Juan Manuel Santos, accedió a la silla presidencial y, de quien se creía haría recrudescer aún más la violencia, logro lo que nadie más había logrado la Paz. Esto bajo un plebiscito que le dijo si a la guerra y no al fin del conflicto, también, bajo la oposición que su antecesor y la mitad del país que lo seguía y lo sigue ciegamente, un hecho histórico sin precedentes. Nadie en el mundo entero lo pudo creer. Lo cierto es que este es el conflicto reconocido históricamente, una serie de acontecimientos que servirían incluso a los escritores para escribir poemas e historias que parecieran fantasía³¹. Una historia don el ejercicio de la memoria deja

³⁰ <http://www.revistacronopio.com/?p=3602>

³¹ Cien Años de Soledad, Gabriel García Márquez, 1967.

como resultado 6 millones de víctimas, violación sistemática de derechos humanos, falsos positivos, la toma del palacio de justicia, masacres como la del aro, el salado, Macayepo, Segovia, entre otras. El aumento de la pobreza y del desplazamiento, retraso en la infraestructura del país, políticas neoliberales que agredieron la clase media y baja, una cultura de la violencia y la coca, escándalos de corrupción y trato de influencias. Un país débil judicial, económica y moralmente, que dejaría como único y verdadero afectado al pueblo colombiano.

Este mismo pueblo que años después insistiría en el ejercicio de la guerra y la violencia como parte de las políticas estatales. Insólito parece entonces como un pueblo que respira violencia, corrupción y sangre pretenda de su futuro la continuación de la misma cultura. Acaso es amnésico, un poco olvidadizo, o tal vez terco he insistente. quizá no hace ejercicio de la memoria y desconoce el memorial que deja su historia áspera y cruda, o tal vez no. Absurdo es ver su constante inclinación al ejercicio de la violencia que insiste en perpetuar como un ejercicio cotidiano del día a día. Indígnate que en el trasegar político y en la lucha por un acuerdo que nos permita el buen vivir nuevamente en el año 2018 Iván Duque, representante político de las viejas políticas retardatarias guerreristas y neoliberales sea escogido, por este pueblo que tanto ha sufrido, como la luz que guiara el camino del país en un futuro no muy lejano. Tal vez la miopes en este país es un asunto de la naturaleza que lo compone o quizá es este un pueblo sin memoria.

Manuel Reyes Mate en su *Tratado de la Injusticia* consideraría que la memoria no es un cumulo de sucesos a los cuales me acerco según sea mi necesidad. Tampoco un objeto de estudio académico en el laboratorio de historia que pretendo conocer. Para Mate, sustentado en Benjamín, la memoria es la encargada de afectar y al mismo tiempo sensibilizar el ser del sujeto que recurre a ella como lo no pensado, lo que da que pensar, es el lugar del pensamiento. La memoria permanece ligada a la tradición, a los testimonios vivos y se mantiene mientras haya grupos humanos que recuerden lo sucedido.³² No se puede pensar la memoria sin sujetos que hayan vivenciado el pasado, es decir, sin testigos no hay memoria individual o colectiva. Cuando desaparecen aparece la historia que se sitúa fuera y por encima del grupo. Rescata el pasado como una serie de hechos que parecen más resistentes en relación a la memoria. Eso quedara fijado y escrito y será lo que quede del pasado.

Quizá en Colombia también exterminaron la tradición. Como sucedió con decenas de testigos que experimentaron el dolor de la guerra que para mucho es un juego de cartas, o una serie de procesos burocráticos que no tienen sentido para aquellos que olvidan, que no experimentan. Como consecuencia no hay memoria, hay historia, un objeto que da cuenta de sucesos que reposan en el memorial que pasa y se olvida, que es historia.

³² Reyes Mate, *Tratado de la Injusticia*, Anthropos ed., 2011, Cap. IV pág. 177

De ahí que he de considerar que este es un pueblo sin memoria, cuando esto pasa es improbable que haya justicia en las injusticias. Y sin justicia no puede haber conciliación. La justicia, que se traduce en, sentimiento moral de la justicia concretado en dos momentos, en primer lugar, como protesta “*que denuncia un marco interpretativo que ningunea la significación de lo que está ocurriendo*”³³ y también como compasión que es “*el momento moral del sentimiento que empieza dirigiéndose al otro para que logre su proyecto de felicidad y acaba convirtiéndonos a nosotros en sujetos morales*”³⁴ Y he aquí la cuestión, para la perpetuación de la guerra la justicia debe ser ineficaz. La insensibilidad e incapacidad de afectación moral impide la denuncia de un conflicto que tiene como principal actor al estado colombiano en manos de aquellas familias tradicionales a quienes se les atribuye la dirección del conflicto y el futuro del país. También, la denuncia y equivocación de un ejército guerrillero que perdió su norte revolucionario y cayó en el bandidaje sometiendo a las cadenas aquellos que prometió liberar. De lo anterior queda la incapacidad de compasión, un pueblo indolente con aquellos que experimentan realmente el dolor de la guerra. Un pueblo sin memoria.

³³ Reyes Mate, Tratado de la Injusticia, Anthropos ed., 2011, Cap. IV

³⁴ Reyes Mate, Tratado de la Injusticia, Anthropos ed., 2011, Cap. IV

Conclusión

Ajustado a la realidad politicosocial colombiana es de suma importancia evidenciar la no cultura política reflejada en la baja e insuficiente participación por parte de los ciudadanos. Entendiendo que dicha participación se torna malestar nacional, el ejercicio de la política congrega el estado nación en cuestión y por tanto las decisiones u omisiones repercuten sobre la ciudadanía en general. Desde la perspectiva del que escribe se entiende que haya indignación por parte de los colombianos con el Estado y demás sectores políticos que generan y ejecutan las leyes del país. Lo que valdría preguntarse, porque si el ejercicio político es para todos y por todos se refleja en Colombia una apatía o distanciamiento frente a la participación política que se refleja en la no participación, participación no libre o participación inconsciente.

De ahí que, en este país se ha forjado un pensamiento en el cual se cree que los únicos culpables del malestar nacional son los políticos, que evidentemente en gran parte son corruptos, que no hacen ejercicio consciente y ético de su labor, lo cual desmotiva al ciudadano porque con el pasar el tiempo son pocos los avances en materia económica, laboral, educativa o de salud, al contrario de lo que se creyera, lo que se evidencia en la democracia colombiana es un entramado de corrupción y poder que pretende el beneficio del sector económico privado principalmente, la hegemonía del poder y el sometimiento del pueblo. El malestar se evidencia y con ello se da la fragmentación política de la nación. Esto porque se cree que el problema radica en los ciudadanos colombianos, a su vez radican el problema en la clase política, pero desde la perspectiva del que escribe, ciudadanos somos todos, clase política, económica u obrera. Es por esto que considero que en la actualidad colombiana se da una crisis de participación política que tendría, desde mi perspectiva, como eje central un sistema educativo que reproduce y genera ciudadanos inconscientes de la importancia del ejercicio de la política por y para todos.

Por tanto, tenemos un país maquillado, donde se refleja la voluntad de las minorías gobernantes, con un pueblo que desconoce su constitución y es precario en su ejercicio práctico. Pero en el que se refleja, al mismo tiempo, como algo que no parece interesar. Dicha crisis propongo trabajar desde la educación, que es fundamental en la formación ciudadana, para la transformación social que se da desde lo político, entendida finalmente como el bien común. Entendiendo que ciudadanos somos todos y a todos nos corresponde el mejoramiento de la nación lo que aquí se propone es la educación como eje moldeador que estimulara la conciencia política de la ciudadanía que llevada a la praxis estimule el bien común, es decir, sirva a todos. Uno de los aspectos a analizar para entender la crisis política en Colombia son los procesos educativos que ahí se desarrollan, ya que es la

educación la vía por la cual los estados proyectan y forman el tipo de sociedad que desean tener, teniendo claro que la educación es un dispositivo del saber - poder para el control social. De esta manera podemos considerar que la relación sociedad - educación es indisoluble, en la medida en que la educación es la posibilitadora del tipo de sociedad que se proyecta. Por tanto, es de suma importancia observar las distintas dinámicas que se desarrollan en el contexto institucional educativo; con relación a la formación de ciudadanía política para establecer las posibles causas de la crisis que aqueja al pueblo colombiano en materia de cultura política.

Claro está, el modelo pedagógico educativo ajustado al sistema educativo colombiano se encuentra parcializado y al servicio de la clase gobernante y económica del país. Aquí importa el crecimiento económico, es decir, la educación al servicio de la economía. Lo que desde una perspectiva ética ha de considerarse nocivo para la sociedad en cuestión. Esto porque las instituciones son escenarios en donde recae la responsabilidad de formar sujetos para una convivencia pacífica en la sociedad y lo que pretende este modelo educacional es el desarrollo y ejercicio de la competencia. Si bien, formalmente somos ciudadanos, no somos conscientes de lo que ello implica, la educación ha formado ciudadanos sin ciudadanía, porque muchos carecen de la capacidad consciente de participación política, de reconocerse en el otro, de sentir pertenencia e identidad. La apuesta es entonces que la educación debe de estar al servicio de la ciudadanía y no del sistema político económico de turno, lo que implicaría una educación no monopolizada, homogenizada o enajenada, que permita crear una ciudadanía activa políticamente y socialmente, una nación construida por todos y para todos; como lo enuncia Habermas:

“El ciudadano al ser un sujeto que posee derechos, puede y debe deliberar en una comunidad política, dado que tiene capacidad de acción y de lenguaje, es decir, una racionalidad comunicativa, es por ello que se debe formar un ciudadano que participe, pero al mismo tiempo que impacte en la comunidad política, dado que, aquí es donde reside el poder político”.

En consecuencia, ha de considerarse aquí de suma relevancia que los estudiantes, políticos, obreros, empresario y nación en general aprendan a relacionarse y participar activamente en la construcción social como actores políticos de la vida pública y formar una sociedad más incluyente, participativa y justa, que pretenda de sí misma el bien común. Esto resaltando la importancia de la formación ética y política de la ciudadanía en las instituciones educativas bajo la concientización de un modelo pedagógico que permita ir a lo práctico y desarrollar en los estudiantes una conciencia político política que estimule una participación sana y así poder obtener mejoramiento de la sociedad en general a partir de procesos educativos sustentados en valores y códigos morales que conciban la ética como ciencia que ilumina el camino del deber hacia la vida en sociedad.

BIBLIOGRAFIA

Fornet Betancourt, Raúl. 2006. "La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural". En: La interculturalidad a prueba. Aachen, Verlag-Mainz.

Santos, Boaventura de Sousa. 2013. "Hacia una epistemología de la ceguera". En: Una Epistemología del Sur. CLACSO Coediciones-Siglo XXI: México.

Santos, Boaventura de Sousa. 2009. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas

globales a una ecología de saberes", en Pluralismo Epistemológico. Bolivia: CLACSO, CIDES-UMSA, Comuna y Muela del Diablo Editores.

Santos, Boaventura de Sousa. 2010. Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana. Quito-Ecuador. Cap. 2 y 3.

Pigem, Jordi. 2001. "Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible". En: Revista de Ciencias de las Religiones, Samadhanam, pp.117-131

Panikkar, Raimon. 2006. Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica. Herder Editorial. Barcelona- España. Capítulos: 1-8

Castro, Edizon León y Santacruz Benavides, Lucy. 2008. "Saberes propios, religiosidad y luchas de existencia afroecuatoriana". Disponible en: http://sarweb.org/media/files/sar_press_otros_saberes_ch8.pdf

Castro-Gómez, Santiago. 2005. "Conocimientos ilegítimos". En: La Hybris del punto cero. Editorial Pontificia Universidad javeriana: Bogotá.

Mignolo D, Walter y Madina Tlostanova. 2015[2009]. " Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia". En: Walter Mignolo y Pedro Pablo Gómez (Eds), Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer. Universidad Distrital Francisco José de caldas, Bogotá. pp. 311-332.

Chakrabarty, Dipesh. 199. "La Poscolonialidad y el Artilugio de la Historia: ¿Quién Habla en nombre de los pasados indios?". CEEA, Centro de Estudios de Asia y África El Colegio de México.

Albán, Adolfo y José Rafael Rosero. 2016. "Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? interculturalidad, desarrollo y re-existencia". En. Revista Nómadas N° 45. Universidad Central: Bogotá.

- Hobbes, Thomas. (1999) Tratado sobre el ciudadano. Barcelona, Trotta. Cap. I al XV.
- Locke, J. (1995) Segundo tratado sobre el gobierno civil, Barcelona, Altaya. (Capítulos del 1 al 12).
- Rawls, J. (1996) “Conferencia I Ideas fundamentales, Conferencia VI la idea de una razón pública” en El liberalismo político, Barcelona, Crítica.
- Walzer, M. (2001) “El concepto de ciudadanía en una sociedad que cambia. Comunidad, ciudadanía y efectividad de los derechos” en Guerra, política y moral, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (2005) “Complementos y estudios previos. III. Ciudadanía e identidad nacional” en Facticidad y Validez. Madrid, Trotta, p. 619-643.
- Cortina, A. (2011) Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren. isegoría. Revista de filosofía moral y política, 44,13-55.
- Cortina, A. (1997) Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía. Madrid, Alianza.
- Urquijo, M. (2011) “Capítulo 5. Elementos para una ética ciudadana” en Ética, ciudadanía y democracia. Cali, Programa Editorial Universidad del Valle.
- Hannah Arendt, De la historia a la acción, Barcelona, Paidós, 1995.
- Luís Villoro, Los retos de la sociedad por venir, México, Fondo de Cultura, 2010.
- Paul Ricoeur, La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido, Madrid, Ediciones
- Alonso, Jorge y otros. 2007. “Reflexiones para proseguir el debate”. En: Conocimientos, poder y prácticas políticas. México: CIESAS.
- Dussel, E. (2014) “Parte II. Principios normativos de la transición económica” en 16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica. México, Siglo XXI. (Tesis 12 a 16).